

Universidade Federal de Minas Gerais
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG
Doutorado em Estética e Filosofia da arte

Leandro Lelis Matos

ESTÉTICA E DESSUBJETIVAÇÃO EM DELEUZE

Belo Horizonte

2021

100	Matos, Leandro.
M433e	Estética e dessubjetivação em Deleuze [manuscrito] /
2021	Leandro Lelis Matos. - 2021.
	360 f. : il.
	Orientadora: Virginia de Araújo Figueiredo.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Deleuze, Gilles, 1925-1995.
	3.Estética - Teses 3.Dessubjetivação. 4.Filosofia moderna –
	Séc. XX - Teses. I. Figueiredo, Virginia de Araújo . II.
	Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
	Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

Leandro Lelis Matos

ESTÉTICA E DESSUBJETIVAÇÃO EM DELEUZE

Versão final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linhas de pesquisa: Estética e Filosofia da arte.

Orientadora: Profa. Dra. Virginia de Araújo Figueiredo

Belo Horizonte
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

ESTÉTICA E DESSUBJETIVAÇÃO EM DELEUZE

LEANDRO LELIS MATOS

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte.

Aprovada em 31 de maio de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Virgínia de Araújo Figueiredo - Orientadora (UFMG)

Prof. Ivan Domingues (UFMG)

Profa. Cíntia Vieira da Silva (UFOP)

Profa. Gisele Soares Gallicchio (UNILAB)

Profa. Juliana Soares Bom-Tempo (UFU)

Belo Horizonte, 31 de maio de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Virgínia de Araújo Figueiredo, Professora Magistério Superior - Voluntária**, em 01/06/2021, às 09:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cíntia Vieira da Silva, Usuário Externo**, em 01/06/2021, às 10:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gisele Soares Gallicchio, Usuário Externo**, em 04/06/2021, às 20:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Juliana Soares Bom-Tempo, Usuário Externo**, em 06/06/2021, às 21:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Folha de Aprovação FAFICH-SECCPGFIL 0744955

SEI 23072.226783/2021-44 / pg. 1



Documento assinado eletronicamente por **Ivan Domingues, Professor do Magistério Superior**, em 07/06/2021, às 10:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 0744955 e o código CRC 1180094B.

À Eliana Maria Lelis Matos, José Moura Matos (in memoriam), Audanila Jeronimo Lelis, Afonso Silva Lelis (in memoriam) e, em especial, à Roberta Bandeira de Souza.

Tudo é possível com vocês!

AGRADECIMENTOS

À Virginia de Araújo Figueiredo, com todo respeito e admiração, pela paciência e amizade durante os momentos alegres e difíceis da minha trajetória na UFMG.

A todos e todas que acreditam na força transformadora da educação universal, gratuita e de qualidade. Seus esforços produtivos, de outros e outras mais, viabilizaram o financiamento desta pesquisa pela CAPES, instituição a qual sou grato.

Aos funcionários e funcionárias, professores e professoras do departamento de Pós-Fil. da UFMG, pela dedicação e compreensão.

À Juliana Bom-Tempo e Gisele Gallichio, pelas leituras cuidadosas e comentários instigantes na banca de defesa.

À Cíntia Vieira da Silva, pela dedicação no ensino e pesquisa da filosofia de Deleuze, e pelas participações nas bancas de qualificação e de defesa.

Ao Ivan Domingues, pelos diálogos amistosos, provocações, ensinamentos e por sempre nos forçar a pensar.

Ao Ruy de Carvalho, pelo estímulo constante, de perto ou de longe.

Aos amigos de Fortaleza: Ronaldo, Daniel, Davi, Daniel Welton e Hernani, pelas afinidades, diferenças, distâncias, proximidades e tudo mais que compõem os bons encontros.

Aos amigos e amigas dos anos de experimentos em BH: Vitor Cei, André Pelinser, Letícia Malloy, Daniel Carvalho, Herlany Siqueria, Joao Botton, Regina Sanches, Carlos Ratton, Magda Nunes, Kiu, por toda acolhida e partilha de momentos inesquecíveis.

A todas e todos os colegas que participaram da *Outramargem: revista de filosofia* e aos colegas atuais, pelo empenho e dedicação conferidos a esse projeto.

À Audanila Lelis (vozinha), fonte inesgotável de doçura, e ao Afonso Lelis (vôzinho, *in memoriam*), exemplo de avidez pelo conhecimento, pelo carinho e esperança.

À Eliana Lelis, pela companhia, confiança e força. Sinto enorme orgulho de ser seu filho.

Ao José Moura Matos, pilar de dedicação e determinação. Seu reiterado incentivo, “estude!”, é o que me fortalece para seguir com fé. Muito obrigado por ter sido meu pai.

À Roberta, por caminhar comigo de mãos dadas e pelos múltiplos sentimentos que extrapolam as palavras.

“A força de uma filosofia se mede pelos conceitos que ela cria, ou cujo sentido ela renova, e que impõem um novo recorte às coisas e às ações” (Gilles Deleuze. *Espinosa e o problema da expressão*).

RESUMO

O objetivo desta tese é investigar o problema da estética em Deleuze a partir do conceito de *dessubjetivação*. O ponto de partida do trabalho é a hipótese de que a questão da estética pode ser um dos principais caminhos a guiar uma leitura do pensamento deleuziano, sobretudo, no que diz respeito a uma nova maneira de pensar independente da racionalidade subjetiva. A verificação dessa hipótese percorrerá quatro momentos necessários e decisivos: 1) a abordagem do conceito de *diferença em si mesma* que nos fornecerá a base indispensável para pensar a questão da estética na chave da sensação. 2) A apropriação do conceito de *repetição* em diálogo com as sínteses pré-subjetivas no tempo e no inconsciente. Junto com a *diferença*, esse poderoso e importante conceito deleuziano de *repetição* pretende liberar o pensamento de sua tradicional amarra ou obstáculo, espécie de impedimento que atravessa talvez toda a história da filosofia ocidental desde a modernidade até hoje, que é a *representação*. 3) A análise da noção de *empirismo transcendental*, cujas bases não estão mais subordinadas às coordenadas sujeito e objeto, como uma legítima e inédita proposta de Deleuze de um pensamento sensível. 4) Finalmente, o percurso pela relação corpo e linguagem a fim de investigar em que medida o problema da estética em Deleuze se produz mais como uma “prática”, a qual livre do sistema (teológico) do juízo, é capaz de suscitar novos modos de existência.

Palavras-chave: Estética; dessubjetivação; Deleuze.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to investigate the problem of aesthetics in Deleuze from the concept of desubjectivation. The starting point of the work is the hypothesis that the question of aesthetics may be one of the main ways to guide a reading of Deleuzian thought, above all, with regard to a new way of thinking independently of subjective rationality. The verification of this hypothesis will go through four necessary and decisive moments: 1) the approach of the concept of *difference in itself* that will provide us with the indispensable basis to think the question of aesthetics in the key of sensation. 2) The appropriation of the concept of *repetition* in dialogue with pre-subjective syntheses in time and in the unconscious. Along with the *difference*, this powerful and important Deleuzian concept of *repetition* aims to release the thought of its traditional bond or obstacle, a kind of impediment that runs through perhaps the entire history of Western philosophy from modernity to today, which is the *representation*. 3) The analysis of the notion of *transcendental empiricism*, whose bases are no longer subordinated to the subject and object coordinates, as a legitimate and unprecedented proposal by Deleuze for a sensitive thought. 4) Finally, the path through the relationship between body and language in order to investigate to what extent the problem of aesthetics in Deleuze is produced more as a “practice”, which is freed from the (theological) system of judgment, is capable of giving rise to new modes of existence.

Keywords: Aesthetics; desubjectivation, Deleuze.

LISTA DE ABREVIATURAS

A-Œ – L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie (O Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia).

B – Le Bergsonism (Bergsonismo).

CC – Critique et clinique (Crítica e clínica).

D – Dialogues (Diálogos).

DR – Différence et répétition (Diferença e repetição).

DRF – Deux régimes de foux (Dois regimes de loucos).

E – L'Épuisé (O esgotado).

ES – Empirisme et subjectivité (Empirismo e subjetividade).

F – Foucault (Foucault)

FBSL: Francis Bacon. Logique de la sensation (Francis Bacon. Lógica da sensação)

ID – L'Île desert et autres textes (A ilha deserta e outros textos).

IM – L'image-mouvement. Cinéma 1 (Imagem-movimento. Cinema 1).

IT – L'image-temps. Cinéma 2 (Imagem-tempo. Cinema 2).

LS – Logique du sens (Lógica do sentido).

MP – Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2 (Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia 2).

NPh – Nietzsche et la philosophie (Nietzsche e a filosofia).

P – Pourparlers (Conversações).

PCK – Philosophie critique de Kant (A filosofia crítica de Kant)

PLB – Le Pli: Leibniz et le baroque (A dobra: Leibniz e o barroco).

PS – Proust et les signes (Proust e os signos).

PSM – Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel (Sacher-Masoch: o frio e o cruel).

QPh – Qu'est-ce que la philosophie ? (O que é a filosofia?).

S – Superpositions (Sobre o teatro – Um manifesto de menos).

SPE – Spinoza et le problème de l'expression (Espinosa e o problema da expressão).

ST – Synthèse et temps (Síntese e tempo: cursos sobre Kant).

Nota sobre as referências e traduções. Adotamos como critério para as citações das obras de Deleuze o seguinte modelo: siglas da obra em francês em itálico, página no original e entre parênteses a página da tradução nas versões publicadas no Brasil. A obra *Mille plateaux* será referenciada de acordo com as respectivas edições das traduções dos volumes, p. ex., v.1, p.1.

SUMÁRIO

0. INTRODUÇÃO	12
0. 1. Sobre a motivação temática do trabalho	12
0. 2. Fazer filosofia com a História da filosofia	17
0.3. Estética e dessubjetivação: uma questão de intensidade?	29
0.4. Da divisão do trabalho	34
1. A DIFERENÇA ENTRE O ONTOLÓGICO E O TRANSCENDENTAL	36
Introdução	37
1.1. Diferença e representação: o problema do fundamento	38
<i>1.1.1. A ideia como fundamento e a seleção da diferença no platonismo</i>	43
<i>1.1.2. Um “Kant platônico!?” Representação transcendental e insuficiência da diferença</i>	47
1.2. Em busca da Diferença	52
<i>1.2.1. Subversão do platonismo: das imagens à dialética do não-ser no Sofista</i>	54
<i>1.2.2. Subversão do kantismo: restaurar o diferencial na Ideia</i>	60
<i>1.2.3. A revolução kantiana no tempo</i>	63
1.3. A Diferença e a sensibilidade	67
<i>1.3.1. A experiência da diferença do extenso à profundidade intensiva</i>	67
<i>1.3.2. Diferença e intensidade: o ser do sensível</i>	74
<i>1.3.3. Novos princípios para pensar a Diferença a partir das alianças com Simondon e Nietzsche</i>	80
<i>1.3.3.1. Simondon e a Teoria da individuação</i>	80
<i>1.3.3.2. Nietzsche e as noções de vontade de potência e eterno retorno cosmológico</i>	85
1.4. Crítica do juízo	91
<i>1.4.1. O surgimento do Sistema do juízo</i>	91
<i>1.4.2. Analogia do juízo: distribuição sedentária e hierarquia</i>	95
<i>1.4.3. Nomadismo e anarquia</i>	99
<i>1.4.4. A catástrofe da Diferença: Eterno retorno ontológico e ético</i>	102
2. REPETIÇÃO E SÍNTESES PRÉ-SUBJETIVAS	112
Introdução	112
2.1. Fundação e fundamento do tempo	116
<i>2.1.1. As duas repetições e as sínteses pré-subjetivas</i>	117
<i>2.1.1.1. Repetição psíquica: o Hábito na síntese do presente como fundação empírica do tempo</i>	117

2.1.1.2. <i>Repetição metafísica (ontológica): a Memória na síntese do passado como fundamento transcendental do tempo</i>	122
2.1.2. <i>As sínteses do inconsciente</i>	129
2.1.2.1. <i>Primeira síntese e princípio empírico: Habitus e o prazer (estética)</i>	129
2.1.2.2. <i>Segunda síntese e princípio transcendental: Eros-Mnemósina e o objeto virtual (analítica)</i>	134
2.2. A subversão do tempo	138
2.2.1. <i>Do presente nos corpos ao incorporal</i>	138
2.2.2. <i>A desordem do tempo: cesura e afastamento categórico</i>	142
2.2.3. <i>Os três tempos da ação</i>	148
2.2.4. <i>O futuro e o novo princípio do tempo (repetição do eterno retorno)</i>	150
2.2.5. <i>Terceira síntese do inconsciente: Tânatos e instinto de morte (dialética)</i>	159
2.3. Repetição e arte	167
2.3.1. <i>Sistemas de diferença e repetição: divergência e descentramento; deslocamento e disfarce</i>	167
2.3.2. <i>O pensamento e o Idiota: uma questão de vida</i>	176
2.3.3. <i>“Sinto, logo existo”: o colapso do eu</i>	182
3. PENSAMENTO SENSÍVEL E DESSUBJETIVAÇÃO	188
Introdução	189
3.1. Empirismo transcendental: um acontecimento para a filosofia	191
3.1.1. <i>A “reviravolta estética da filosofia”: A confusão sensível como condição para o pensamento</i>	191
3.1.2. <i>A relação entre as faculdades: sensibilidade, memória, imaginação e pensamento</i> ...202	
3.1.3. <i>A tese das consequências do empirismo transcendental</i>	213
3.2. Dialética das ideias e estética das intensidades	221
3.2.1. <i>Ideia dos corpos</i>	221
3.2.2. <i>Morte de Deus para o pensamento e dissolução do Eu</i>	227
3.2.3. <i>Virtual e atual</i>	230
3.3. Individuação sem sujeito	241
3.3.1. <i>Campo pré-individual e individuação: Deleuze com Simondon</i>	241
3.3.2. <i>O discurso do “SE”, ou o “ante-EU”: Deleuze com Nietzsche</i>	253
4. CORPOS SEM JUÍZO	263
Introdução	264
4.1. Corpo-linguagem: um breve excursão	265

4.2. A nova terra: pensar é uma questão de perspectiva.....	272
4.2.1. <i>Multiplicidades e planos.....</i>	272
4.2.2. <i>Individuação por hecceidade.....</i>	277
4.2.3. <i>Plano, máquina e agenciamento: as três camadas do real.....</i>	280
4.2.4. <i>Do sistema dos estratos e a dupla articulação.....</i>	285
4.2.5. <i>As regras concretas do agenciamento.....</i>	291
4. 3. Linguística e intensidade.....	296
4.3.1. <i>Pragmática do enunciado.....</i>	296
4.3.2. <i>Literalidade e devir.....</i>	308
4.3.3. <i>O estilo.....</i>	313
4.3.4. <i>Dos princípios da linguagem à política da língua.....</i>	316
4.3.5. <i>Existência intensiva.....</i>	323
4.3.6. <i>Sintomatologia e crítica do juízo.....</i>	332
CONCLUSÃO.....	343
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	349

INTRODUÇÃO

0. 1. Sobre a motivação temática do trabalho

Por que discutir o tema da estética a partir de uma crítica dos conceitos de *dessubjetivação* e *individuação* em Deleuze? A presente tese parte da ideia de que a questão da estética, surgida na modernidade como disciplina da subjetividade, é um componente decisivo para a leitura de temas e questões mais amplas no interior da filosofia deleuziana, em especial, quando se pretende uma nova maneira de pensar que não recorre à racionalidade subjetiva. Nossa percepção é a de que a estética é reconfigurada pela letra deleuziana à luz de transformações semânticas e doutrinárias. Em vez de tentar reconstituir os passos de uma lógica capaz de definir o que seria uma possível “estética deleuziana”, o nosso objetivo geral é investigar como Deleuze se apropria de algumas questões pertencentes a uma história da estética, cuja existência independe do conceito de sujeito.

Ao longo da nossa trajetória de pesquisa sobre a filosofia de Deleuze¹, constatamos a relevante e abundante produção no Brasil e no exterior de estudos sobre questões referentes às artes, e a literatura ocupa indiscutivelmente um lugar de destaque. Mas não menos importante são as artes visuais, o teatro, a música, a poesia, a dança e a performance, uma vez que há um diálogo transversal e interdisciplinar entre todas essas expressões artísticas. Constatando que a amplitude dos conceitos deleuzianos extrapola os diálogos acadêmicos, valendo como impulso criativo e objeto de encontros para práticas das mais diversas linhagens, o pensamento de Deleuze anima a elaboração de conexões diversas. Diante desse quadro, surge a questão de como tudo isso é possível sem a primazia do conceito de sujeito para balizar os novos modos de pensar e de agir na nossa contemporaneidade.

Cumprir fornecer duas precisões acerca dos temas aqui propostos, o da estética e o do sujeito. Em primeiro lugar, o tema da estética na filosofia é mote de inúmeras querelas quanto ao seu nome e patente, além de ser confundida sem maiores problemas com filosofia da arte, quando lida com questões referentes ao objeto artístico. Qual a melhor maneira de nos referirmos à estética quando o ambiente conceitual é a filosofia de Deleuze? Talvez seja mais

¹ Destacamos como mais relevantes os estudos MATOS, Leandro. “As potências do simulacro: Deleuze com Nietzsche”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, v.10 n° 2, p. 19-46, 2017; “‘Fim do juízo’, sintomatologia e existência em Deleuze”. In: *Revista Lampejo* - vol. 9 n° 1, 2020, pp. 705-721; *Simulacro e modos de vida como ruptura da estética moderna em Gilles Deleuze*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013; “O pensamento sensível como ruptura da teoria da arte e da teoria da aisthesis em Deleuze”. In: *Revista Contextura*, N. 6, 2º semestre de 2013, pp. 11-17.

adequado reportarmo-nos a ela como um *problema*, embora esse termo já carregue um peso conceitual rico e complexo, que remonta à dialética². Se a estética possui, aqui, o estatuto de *problema*, e não de conceito³, indagamos: qual a natureza do problema da estética? Esse questionamento está de acordo com a exigência de Deleuze de que é preciso “inventar o problema”, em vez de descobri-lo, pois descobrir recai sobre o que já existe. Recusar essa pré-existência é um ato libertador: “A verdadeira liberdade está em um poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder, ‘semidivino’, implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros”⁴. O problema estético a ser trabalhado não diz respeito a um regime de artes; não corresponde a uma investigação da estética restrita à materialização da sensação no objeto; não pretende resolver a tensão entre pensamento e sensação através da arte. Traduzindo a posição de Rancière, a de que a estética é um *problema para o pensamento*⁵, nos termos de uma configuração deleuziana, teríamos de “criar um problema verdadeiro”.

Em segundo lugar, o termo sujeito possui dois significados mais gerais que dominaram o seu uso na filosofia. O primeiro significado remete à tradição grega, em especial a Aristóteles, definido como substância, isto é, aquilo de que nada se predica, mas que tudo dela se predica⁶. A definição de sujeito como substância alcança o racionalismo alemão moderno, haja vista as definições de Leibniz, que define a substância mantendo o significado tradicional para falar sobre disposições da alma, e em Baumgarten, que diz ser o sujeito o ente determinado na matéria de que é constituído. O segundo significado do termo sujeito diz respeito ao *eu*, isto é, a consciência dotada de capacidades ativas em geral. A consciência ou

² “Fazem-nos acreditar, ao mesmo tempo, que os problemas são dados já feitos e que eles desaparecem nas respostas ou na solução; sob este duplo aspecto, eles seriam apenas quimeras. Fazem-nos acreditar que a atividade de pensar, assim como o verdadeiro e o falso em relação a esta atividade, só começa com a procura de soluções, só concerne às soluções” [DR, p. 205 (213)].

³ “Todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução (...) Deixamos de lado a questão de saber que diferença há entre um problema na ciência e na filosofia. Mas, mesmo na filosofia, não se cria conceitos, a não ser em função dos problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados (pedagogia do conceito)” [QPh, p. 22 (27-28)].

⁴ B, p. 4 (11).

⁵ Cf. RANCIÈRE, Jacques. “Existe uma estética deleuzeana?” In: *Deleuze: uma vida filosófica*. Eric Alliez (Org.). Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed, 34, 2000.

⁶ “A substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato. O substrato é aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra. Por isso devemos tratar dele em primeiro lugar, pois sobretudo o substrato primeiro parece ser substância. E chama-se substrato primeiro, em certo sentido, a matéria, noutra sentido a forma e num terceiro sentido o que resulta do conjunto matéria e forma. Chamamos matéria, por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isso é, estátua. De modo que, se a forma é anterior e mais ser do que a matéria, pela mesma razão ela também será anterior ao composto. Dissemos em síntese o que é a substância: ela é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica” (ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Giovanni Reale (Org.). Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, livro, 3, 1018-1028, pp. 292-293).

autoconsciência é o *Eu penso* (Cogito) que determina e condiciona as atividades do conhecimento, respondendo a Descartes, que definiu o sujeito como coisa pensante e senhor do conhecimento.

Na modernidade, é deflagrado um decisivo conflito entre o racionalismo e o empirismo no tocante à questão do “eu”. A noção de “eu” é tributária da filosofia de Descartes, embora o termo *le moi* tenha sido criada por Pascal⁷. O “eu” substancial criado por Descartes remonta à ideia de alma, espírito, ou seja, uma essência que precede à existência e fundamenta o conhecimento verdadeiro a partir dele mesmo, reforçando a perspectiva universalista da metafísica⁸. Por outro lado, o empirismo cria um “eu” particular, individual, contingente, que não exprime a essência universal, mas a singularidade de um indivíduo. A tradição empirista desenvolve uma sequência crítica em relação ao tema do sujeito, como no pensamento de Locke, por ter refutado a identidade moderna e assumido o sujeito não como uma substância pensante, mas como uma “tábula rasa”. Locke desvia o problema da noção de sujeito universal, como um fundamento racional, para um sujeito particular em que as representações ideais se formam de acordo com a percepção do indivíduo acerca da realidade. Em seguida, Hume insere a sua noção de sujeito como um feixe de relações transitórias, confrontando a substância pensante cartesiana (*res cogitans*) e defendendo que não nos é permitido obter qualquer representação de nossa mente que esteja cindida das nossas impressões sensíveis tais como as elaboramos. Em outras palavras, não há pensamento puro esvaziado de conteúdos. Portanto, o “eu” (*self*) é um feixe de percepções instantâneas e que se modifica de acordo com a variação das percepções. O “eu” é definido pelo filósofo escocês como uma força do costume, do hábito e da memória, sendo esses os expedientes que asseguram a continuidade do conceito de “eu”⁹ na sua versão renovada, remontando à noção

⁷ Cf. CARRAUD, Vincent. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010.

⁸ Carraud defende que o “eu” é fruto da reflexão de Descartes sobre a existência, portanto o filósofo das *Meditações* assegura que, em primeiro lugar, obtém-se a certeza da existência, em vez de a determinação da essência. Carraud propõe uma posição estratégica do “eu” entre o universal metafísico e o singular individual.

⁹ “Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU (*our SELF*); que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração. A sensação mais forte, a paixão mais violenta, dizem eles, ao invés de nos distrair dessa visão, fixam-na de maneira ainda mais intensa; e, por meio da dor ou do prazer que reproduzem, levam-nos a considerar a influência que exercem sobre o *eu*. Tentar fornecer uma prova desse eu seria enfraquecer sua evidência, pois nenhuma prova poderia ser derivada de um fato de que estamos tão intimamente conscientes; e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos disso [...] Lamentavelmente, todas essas asserções positivas contradizem essa própria experiência que é invocada a seu favor, e não possuímos nenhuma ideia de *eu* da maneira aqui descrita. Pois de que impressão poderia ser derivada essa ideia? É impossível responder a essa pergunta sem produzir uma contradição e um absurdo manifestos; e, entretanto, se queremos que a ideia de eu seja clara e inteligível, precisamos necessariamente encontrar uma resposta para ela. Toda ideia real deve sempre ser originada de uma impressão. Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas

de indivíduo¹⁰. No século XX, o indivíduo e o *self* serão objetos de maior apreço pela filosofia anglo-saxã, enquanto a filosofia continental optará pela consciência, haja vista a fenomenologia, a psicanálise (destaque para o inconsciente) e o existencialismo.

Ainda no debate na filosofia moderna, a discussão acerca da subjetividade encontra uma virada com Kant, quando o sujeito das representações ganha uma nova e arrojada atribuição com a criação do sujeito transcendental. O sujeito não é mais aquele constituído pela experiência, mas possui as condições de possibilidade da própria experiência. A perspectiva kantiana de sujeito será contestada pela letra de Fichte com o *Eu como ato puro*, levando às últimas consequências os limites da subjetividade ao conceber o mundo como uma criação do sujeito. Deleuze, por sua vez, se mostra amistoso em relação a algumas perspectivas dos pós-kantianos, sobretudo Maïmon, mas radicaliza ao confrontar a *Dialética transcendental* de Kant. Como afirma Descombes, Deleuze contesta “as ideias de alma, de mundo e de Deus, em que a experiência não pode sustentar a afirmação de um eu substancial idêntico, de uma totalidade das coisas e de uma causa primeira dessa totalidade”¹¹.

O percurso deleuziano é distinto daquele traçado pelos pós-kantianos, que se apressaram em restaurar a Metafísica abalada pela crítica kantiana. Essa restauração é nomeada por Deleuze como “dialética”, mas a dialética possui outro sentido sob a ótica dos neohegelianos, em especial Feuerbach, que divinizou o homem e atribuiu a ele o lugar de Deus. Se houve uma troca de personagens, o “lugar” permaneceu devido à crítica kantiana ser o ponto de partida para essas ambiguidades e não ter conduzido um caminho capaz de reverter a posição da crítica. Deleuze louva o gesto de Kant, o de ter concebido uma crítica imanente,

impressões e ideias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. 2. Ed. Ver e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, Livro I, Parte IV, Seção 6: da identidade pessoal, § 1, 2, pp. 283-284).

¹⁰ O *self* será objeto de profundo estudo por parte de Charles Taylor, que defende a relevância de compreender a rica e complexa noção de *self* fazendo uma imersão nas concepções que antecedem a identidade humana na modernidade, propondo uma espécie de “gênese da identidade moderna”: Segundo Taylor, “Concentro-me em três importantes facetas dessa identidade: em primeiro lugar, a identidade moderna, o sentido de nós mesmos como seres dotados de profundezas interiores, e a noção vinculada de que somos um *self*; em segundo, a afirmação da vida cotidiana que se desenvolve a partir do período moderno; e, por fim, a noção expressivista da natureza como fonte moral interior. Tento examinar a primeira dessas facetas de Agostinho a Descartes e Montaigne, e destes aos nossos dias; estudo a segunda, desde a Reforma até o Iluminismo e suas formas contemporâneas, e descrevo a terceira a partir de suas origens, no final do século XVIII, passando pelas transformações no século XIX, até suas manifestações na literatura do século XX” (TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. 2ª ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 10).

¹¹ DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Cambridge University Press et Les Éditions de Minuit, 1979, p. 178.

uma crítica da razão por ela mesma, mas não compactua com todos os termos dessa crítica. A crítica não comporta um método próprio capaz de julgar internamente e de legitimar a razão para ocupar as posições de tribunal e de acusado, ao mesmo tempo. A crítica expôs o distanciamento do homem em relação às forças que o constituem. Ao longo do século XIX, a crítica tornou-se “(...) uma arte por meio da qual o espírito, a consciência de si, o próprio crítico se apropriavam das coisas e das ideias; ou ainda, uma arte segundo a qual o homem se reapropriava das determinações de que, dizia-se, havia sido privado: em resumo, a dialética”¹². As tentativas de restituir essas forças na imanência foram as de Nietzsche ao confrontar Kant, objetivando “recolocar a crítica de pé”, e de Marx contra Hegel, ao fazer o mesmo gesto em relação à dialética. A associação entre Nietzsche e Marx não os tornam próximos, já que a dialética possui a sua origem na crítica kantiana tal como foi conservada. “Nunca teria havido a necessidade de recolocar a dialética de pé, nem de modo algum de ‘fazer dialética’, se a própria crítica não estivesse inicialmente de cabeça para baixo”¹³.

Para ultrapassar a concepção de filósofo como legislador, Deleuze elabora uma concepção de filósofo como *criador de conceitos*, sendo ele próprio um dos expoentes, afirmando que o pensamento é engendrado a partir de uma crise do fundamento, da qual emergirá o *pensamento da Diferença*. O fundamento não pertence ao pensador ou ao sujeito transcendental, mas será fundado em uma operação na qual a dialética se encontrará sem intermediários com a estética, em outras palavras, em um *empirismo transcendental*¹⁴. Para realizar essa operação, umas das principais características da sua filosofia, Deleuze não recorrerá ao sujeito transcendental, que animou uma considerável linha de pensamento na filosofia francesa, sobretudo os herdeiros da filosofia kantiana e de seus desdobramentos com Hegel, Husserl e Heidegger. Muito menos retornará à estética como uma disciplina da subjetividade.

Mantendo o diálogo crítico contra a definição substancial que afirma algo como indivíduo pessoal, e contra a afirmação do sujeito como singularidade individual, Deleuze erige uma das mais intrigantes propostas da filosofia contemporânea, qual seja, a de uma realidade pré-subjetiva na qual existe um conjunto de relações efetivas anteriores à pessoa e ao indivíduo. Notabilizando um dos mais meritórios capítulos da filosofia continental no século XX e com efeitos ainda em curso nos dias atuais, a proposta de Deleuze está inscrita

¹² *NPh*, p. 101 (115).

¹³ *Idem* (ibidem, p. 116).

¹⁴ Lapoujade interpreta o empirismo transcendental como reunião imediata entre dialética e estética, ideia e sensível, númeno e fenômeno. A leitura desse importante intérprete será explorada no terceiro capítulo da tese.

fora dos limites delineados pela longa história do “eu pessoal” e do “sujeito substancial”, renovando a abordagem acerca da estética e da arte contemporânea. Deleuze defende uma maneira de pensar a relação da obra com ela mesma, sua criação, sua dinâmica interna e conexões exteriores, independente de um sujeito, seja ele o artista ou o espectador.

0. 2. Fazer filosofia *com* a História da filosofia

O problema do sujeito no pensamento francês contemporâneo é um terreno de perspectivas contenciosas. Descombes se reporta a questão do sujeito no século XX como uma *Querela* francesa do sujeito, instaurando um problema para a filosofia desse período¹⁵. No entanto, para os nossos propósitos, o texto de Alain Badiou, *A aventura da filosofia francesa no século XX*, oferece melhores argumentos para apontarmos as origens desse conflito e situarmos o nosso filósofo. Ao lançar luz sobre a “origem da filosofia francesa”, reportando-se ao início do século XX, Badiou identifica duas orientações opostas, que emergiram antes da Primeira Guerra e influenciaram as criações filosóficas na França a partir dos anos de 1920. Trata-se dos gestos de Bergson, nas conferências de 1911 em Oxford, em seguida publicadas em *O pensamento e o movente*, quando propôs uma “filosofia da interioridade vital, que subsume a tese ontológica de uma identidade do ser e da mudança apoiada na biologia moderna”¹⁶; e o de Brunschvicg, com a publicação de *Etapas da filosofia matemática*, em 1912, que ofereceu com apreço uma filosofia do conceito, segundo Badiou, “ou mais exatamente da intuição conceitual (oximoro fecundo desde Descartes), apoiada nas matemáticas, que descreve a constituição histórica dos simbolismos nos quais as intuições conceituais são, de alguma forma, recolhidas”¹⁷. Deleuze firmará aliança com a filosofia de Bergson, conferindo ênfase e acréscimos à perspectiva vitalista, enquanto a segunda filosofia

¹⁵ Para Descombes, os principais capítulos dessa “Querela europeia do sujeito” foram: a virada idealista da fenomenologia husserliana, na *Ideia de fenomenologia*, e a ratificação de uma orientação cartesiana da filosofia, nas *Meditações cartesianas*; o esboço de uma radicalização existencial da ideia da relação subjetiva a si, com Heidegger, em *Ser e tempo*, e Sartre, em *O ser e o nada*; o esforço de desmistificação, cuja tendência foi fazer do sujeito uma “ilusão ótica” ou um “efeito de linguagem”, por parte da teoria estruturalista, desaguando nas teses de Foucault de *As palavras e as coisas*; o programa de uma ultrapassagem da filosofia clássica da consciência em um dialogismo, com Habermas, na *Teoria da ação comunicativa*; o “trabalho de restauração hermenêutica de um sujeito tornado frugal por uma ênfase em sua finitude humana, sua historicidade, sua data”, com Gadamer, em *Verdade e método*, e Ricoeur, em *Si mesmo como outro* (DESCOMBES, Vincent. *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris, Gallimard, 2004, p. 8).

¹⁶ BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Trad. Antônio Teixeira; Gilson Ianini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 9. Sobre as conferências de Bergson em Oxford, cf. o capítulo “A percepção da mudança” in: BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 149-182.

¹⁷ BADIOU, op. cit., p. 10.

de postura idealista crítica, que “enoda a intuição subjetiva aos formalismos simbólicos”¹⁸ encontrará ressonância em Lévi-Strauss, Althusser ou Lacan, mais voltados à ciência, e em Derrida ou Lyotard, conferindo mais abertura às artes.

Badiou exhibe o quadro da filosofia francesa no século XX como uma dupla via: filosofia da vida e filosofia do conceito. O problema vida e/ou conceito ocupará o centro da discussão na filosofia francesa abrindo assim a questão do sujeito, já que o sujeito humano é compreendido como “um corpo vivo e um criador de conceitos”¹⁹. Apesar de haver uma forte “prestação de contas” dos franceses com a filosofia de Descartes presente nas duas vertentes, da vida e do conceito, da física das coisas e da metafísica do sujeito, os franceses foram mobilizados pela relação entre conceito e existência, que ganhou os nomes de existencialismo, hermenêutica e desconstrução.

O movimento realizado pela filosofia francesa desde o seu início do século XX foi tomar para si a questão da transformação existencial do pensamento o colocando em relação direta com seu aspecto vital. Badiou traduz esse movimento por “operação alemã”. Essa “primeira operação” consiste em resgatar na filosofia alemã maneiras outras de explorar a relação entre existência e conceito, que revelou uma operação inédita. Os objetivos da filosofia alemã foram reconfigurados no campo de batalha francês, tornando-se irreconhecíveis para os próprios germanos. No entanto, Deleuze não redobra a herança cartesiana como aqueles que dialogaram com os filósofos alemães, preferindo aliar-se a Nietzsche, mas sem desprezar o fértil *corpus* estendido de Kant a Heidegger.

Uma “segunda operação”, na qual Deleuze está inscrito como um dos principais nomes, diz respeito à ciência. Por meio da sua filosofia, a ciência obtém maior profundidade do que o seu aspecto restrito à teoria do conhecimento, desprezando o que ela havia de mais importante, a sua atividade criativa. A ciência ganha status de saber produtivo em vez de reflexivo ou cognitivo, em uma operação que assume a criação científica em proximidade

¹⁸ Idem.

¹⁹ “O sujeito é a parte comum às duas orientações: ele é interrogado quanto à sua vida subjetiva, sua vida animal, sua vida orgânica; e é igualmente interrogado quanto ao seu pensamento, sua capacidade criadora, sua capacidade de abstração. A relação entre corpo e ideia, entre vida e conceito organiza de modo conflitante o devir da filosofia francesa em torno da questão do sujeito – algumas vezes sob outros vocábulos –, e esse conflito está presente desde o início do século com Bergson de um lado e Brunschvicg de outro [...] Muito rapidamente, dou algumas indicações: o sujeito como consciência intencional é uma noção crucial para Sartre e para Merleau-Ponty. Althusser, ao contrário, define a história como um processo sem sujeito e define o sujeito como uma categoria ideológica. Derrida, na descendência de Heidegger, considera o sujeito como uma categoria metafísica; Lacan cria um novo conceito de sujeito, cuja constituição é a divisão original, a clivagem; para Lyotard, o sujeito é o sujeito da enunciação, de tal modo que em última instância ele deve responder diante da Lei; para Lardreau, o sujeito é isso acerca de que, ou de quem, pode ocorrer o afeto da piedade; para mim, não há sujeito senão de um processo de verdade, etc.” (Idem).

com a criação artística. Assim, a ciência sai da atividade de revelação e organização dos fenômenos, transformando-se em uma atividade de pensamento, criadora tal como as realizações no campo da arte.

A “terceira operação” citada por Badiou concerne à questão da política. Os filósofos desse período compuseram uma linha de frente que engajou a filosofia com a política, tendo Sartre, a nosso ver, como o principal deles, contando ainda com Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, Althusser, Rancière e o próprio Badiou. Todos eles buscavam na política uma relação precisa entre conceito e ação coletiva, tal como foi o esforço da nova relação entre conceito e existência. O motor da nova relação entre filosofia e situações políticas foi a “busca de uma nova subjetividade, inclusive conceitual, que fosse homogênea à potente emergência dos movimentos coletivos”²⁰.

Diante do breve panorama da filosofia francesa do século XX e colocada à questão do sujeito com suas variantes, cumpre localizar com mais precisão o “lugar” de Deleuze nesse cipoal de tendências, influências e confrontos. Deleuze reconheceu que todos os franceses da sua geração haviam encarado os temas da multiplicidade, da diferença, da repetição, mas ele, em particular, submeteu essas questões a um rigor conceitual distinto dos seus colegas que trabalharam com mais intercessões na psicanálise e na linguística. Para fazer filosofia nesses termos, foi preciso operar com o conceito, o que é próprio do modo de pensar filosófico, enfim, estabelecer intercessões com outros campos e, ao mesmo tempo, sem tirar a história da filosofia da berlinda. “Jamais fui sensível à superação da metafísica ou à morte da filosofia, e nunca fiz um drama da renúncia ao Todo, ao Uno, ao sujeito”²¹. Então, onde se situaria o filósofo? Num empirismo renovado que expõe os conceitos filosóficos sem mediações, postura essa que fazia Deleuze ver a si mesmo como, dentre os filósofos daquela geração, o “mais desprovido de culpa por ‘fazer filosofia’”²².

De um modo geral, Deleuze está inscrito na tradição da filosofia francesa contemporânea de fazer “história da filosofia”. Essa característica, talvez, auxiliie mais na distinção geográfica do que propriamente restrinja as atividades dos pensadores. Enquanto a academia na Grã-Bretanha alçava seus voos com um par de asas tendo Wittgenstein, de um lado, e o positivismo lógico do círculo de Viena, de outro, no continente a história da filosofia

²⁰ Ibidem, p. 13.

²¹ *P*, p. 122 (111).

²² Idem (112).

dava o tom das atividades²³. A história da filosofia na França nunca foi um campo harmonioso, muito pelo contrário, as abordagens, as propostas, os resultados caminharam em várias direções, sem podermos afirmar categoricamente um “tipo único” de fazer filosofia naquele cenário²⁴, embora tenha havido uma rápida superação das disputas. Se Sartre e Merleau-Ponty puderam ser eleitos como os dois maiores representantes da filosofia francesa do século XX, de acordo com a influência do racionalismo cartesiano e da forte marca de Hegel, Husserl e Heidegger (embora este último tenha sacudido mais os corações e mentes dos estudantes do que os outros dois), houve um arrebatamento no território acadêmico com a chegada do pensamento de Nietzsche. Se os filósofos “pós 68” que acompanharam Deleuze, Foucault, Derrida e Lyotard têm algo em comum é o pensar em companhia do “alemão maldito” trazido por Pierre Klossowski²⁵. Deleuze faz filosofia a partir da história da filosofia, porém sem aferrar-se a ela como um mero intérprete. Ele faz da história da filosofia um ponto de partida num movimento de dar voz àquilo que por ela foi relegado ao segundo plano. Além de ser um pensamento da diferença, do acontecimento, da multiplicidade, a filosofia de Deleuze é um pensamento dos excluídos, dos minoritários, dos subalternizados, dos esquecidos, dos irrelevantes, que no interior da filosofia só apareceram e “falaram” por mediações. Sob a perspectiva de afirmação da história da filosofia e do seu entrelace com o que a ela é exterior, Deleuze propõe uma revisão das funções do conceito de sujeito. Em relação à crítica ao sujeito, o que pesa é a se esse conceito é válido na atualidade. O autor afirma que a noção de sujeito

(...) perdeu muito do seu interesse em proveito de *singularidades pré individuais* e de *individuações não-pessoais*. Porém, precisamente, não basta opor conceitos uns aos outros para saber qual é o melhor, é preciso confrontar os campos de problemas aos quais eles respondem, para descobrir sob quais

²³ Acerca da distinção entre a tradição franco-alemã e a tradição anglo-americana nos domínios da metafísica, da epistemologia e da ética, cf. DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2017.

²⁴ “Admitamos que essa leitura não leva a temer o que se poderá qualificar de ‘invasão’ da filosofia francesa pela história da filosofia – uma história da filosofia que certamente não é mais ‘à francesa’ no sentido do Pós-Guerra, com sua guerra de trincheiras entre ‘estruturalistas’ (Guérault), ‘humanistas’ (Gouhier) e ‘existencialistas’ (Alquié), sua querela interminável do racionalismo (e conforme se partia de Descartes, de Hegel ou de Husserl...) e suas falsas batalhas de torpedeiros e contratorpedeiros denunciadas não sem justeza por Beaufret –, como se fosse este o efeito ou o contragolpe do esgotamento de um filão mais criador: aquele dos pensadores que tinham sabido ajustar-se ao fora da filosofia universitária, das ciências contemporâneas à história dos dispositivos e das instituições, sem omitir o domínio literário no qual a influência de Blanchot foi preponderante (ALLIEZ, Éric. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Trad. Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo: Ed. 34, 1996, pp. 32-33).

²⁵ Cf. GALLO, Silvio. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2005, pp. 27-28. Sobre como Deleuze (em especial pela recusa do método dialético hegeliano), Foucault e Derrida “eram todos ‘nietzschianos’”, mais precisamente anti-hegelianos, cf. GUTTING, Gary. *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*. Oxford University Press, 2011, pp. 84-113.

forças os problemas se transformam e exigem, eles mesmos, a constituição de novos conceitos. Nada envelhece daquilo que os grandes filósofos escreveram sobre o sujeito, mas esta é a razão pela qual temos, graças a eles, outros problemas para descobrir, em vez de operar “retornos” que mostrariam apenas nossa insuficiência em segui-los. Com isso, a situação da filosofia não se distingue fundamentalmente da situação das ciências e das artes²⁶.

O ponto de partida de Deleuze é o empirismo, pois nele o sujeito cumpre uma nova função de individuação em um terreno no qual o indivíduo não é definido como uma coisa, uma alma, mas uma pessoa vivente e falante. Um segundo aspecto se faz presente, o do sujeito que passou a ser representado pela atividade intelectual ou linguística, em vez de uma função universal. *Eu* universal (*Je*), e o eu individual (*moi*) possuem uma relação conflitante e irresoluta. A proposta é defender singularidades que preencham o campo do conhecimento, não como casos de um universal num grande tribunal subjetivo. Deleuze defende o pensamento filosófico como uma espécie de jurisprudência, anterior ao “sujeito”²⁷. Além da singularidade, a individuação incorpora outra função, que não tem a ver com a pessoa, mas que tem a ver com o acontecimento, com a “individualidade de um acontecimento”. Tudo ganha uma nova perspectiva e se pensa em termos de potências, afetos, distâncias, em vez das características tradicionais que compõem o *Eu* ou o eu.

Para compreender a complexidade das individuações e das singularidades, seus campos e transformações, adotaremos o conceito de *dessubjetivação*, que foi trabalhado dilatando o seu sentido, pois esse conceito pareceu ser um pouco secundário (ou pelo menos, tratado como tal) no *corpus* da filosofia deleuziana. Assumimos que, para investigar o tema da estética em Deleuze sob o registro pré-subjetivo, cabia ampliar a noção de *dessubjetivação*. Diante dessa exigência, examinaremos qual a *lógica da dessubjetivação* para pôr em relevo tanto os embates quanto as alianças mais importantes que garantiram sua atuação no domínio do estético. A nossa hipótese é a de que a *dessubjetivação* aponta para uma nova abordagem acerca da estética que pode atribuir novo uso para a intensidade capaz de ultrapassar uma teoria da sensibilidade e uma teoria da arte.

Dessubjetivar não tem a ver com oposição, negação ou falta, mas processo. O sujeito é composto por um processo de codificação. A família, o Capital, o Estado, o conhecimento, a linguagem, criam sujeitos a partir de como os seres serão identificados, atribuindo a eles corpos, falas, gestos, modos de pensar e de sentir. Ao mesmo tempo em que são fixados

²⁶ DRF, p. 328 (372).

²⁷ Ibidem, p. 327 (371).

códigos, há inúmeros processos de saída desses territórios identificadores, mas essa saída nada tem de absoluta. Se alguém rompe com as codificações do Estado, ele pode ser recodificado, ou seja, ressubjetivado em outro território como a família ou o Capital. A dessubjetivação é a ruptura com a maneira pela qual o indivíduo é constituído como sujeito em defesa de uma outra maneira de individuar, que não tem a ver com a pessoa. O termo dessubjetivação é uma formulação tardia de Deleuze, verificada em *Mil platôs*, mas será empregado em sentido mais amplo para compreender os momentos em que extrapolam a formação do sujeito substancial bem organizado em uma identidade fixa e centrada, em benefício de outras configurações. Essas novas configurações são informes e não encontram lugar nem numa lógica racional nem no ilógico, mas estão sempre forçando os limites da razão. A dessubjetivação corresponde a um exercício, a cada vez, de despersonalização, que não se reduz à crítica teórica do conceito, mas consiste numa prática, que é o próprio modo de Deleuze fazer filosofia.

Dizer algo em nome próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem. O nome como apreensão instantânea de uma tal multiplicidade intensiva é o oposto da despersonalização operada pela história da filosofia, uma despersonalização de amor e não de submissão. Falamos do fundo daquilo que não sabemos, do fundo de nosso próprio subdesenvolvimento²⁸.

O “eu” enquanto identidade subjetiva não possui o privilégio de colocar os problemas e as Ideias. Ao questionar uma primazia ontológica, Deleuze defende que os problemas e as Ideias são derivados de acontecimentos, de casos que não circunscrevemos. Sobre esse ponto, é importante a leitura de Craia, que investiga a relação entre ontologia e subjetividade²⁹. Segundo o intérprete, Deleuze admite o pensamento não a partir da atividade de um “eu”, e sim por necessidade de algo que o pense. Sem uma estrutura organizada que defina o que pensa, o sujeito individual é um ponto de interseção onde se encontram multiplicidades definidas pelo acaso. Dessa maneira, “uma vida” pré-subjetiva e pré-individual é o ponto de partida para o pensar, em vez da estrutura do sujeito e do indivíduo bem definidos. Deleuze recorre a Hume, no que diz respeito às sínteses passivas, pré-subjetivas, e contrações que

²⁸ P, pp. 15-16 (15).

²⁹ CRAIA, Eladio C. P. “Lo que nos fuerza a ser: Deleuze y la subjetividad”. In: *Eikasía*, n.o. 50 (julio, 2013), pp. 149-158.

caracterizam as sensações, estas que não são atividades de um sujeito consciente; e a Bergson, de quem assimila a composição de uma memória não-subjetiva por via do fluxo do sensível nas sensações e nos hábitos. Essa memória conserva o passado puro como uma realidade ontológica, leitura que Deleuze fará para definir o *virtual* como um expediente ontológico. A *virtual* ocupa o lugar do inteligível, da essência, na esfera ideal, mas que possui uma realidade incorporeal. Ela é pensada em conjunto com o *atual*, que corresponde à instância do sensível, da existência, designando um estado de coisas material e presente³⁰. O virtual é deslocado da epistemologia para uma ontologia em defesa de uma realidade imanente. Com esse movimento, que vai das leituras de Hume a Bergson, o sujeito clássico é questionado e Deleuze constitui a sua concepção inédita de “subjetividade”, cuja condição é um campo pré-individual e pré-subjetivo pensado sob a perspectiva do virtual, mas que se atualizará nos corpos. Assim, não há oposição entre atual e virtual, eles são as duas metades do real.

Com esses avanços, Craia indica como Deleuze poderá, em primeiro lugar, inserir no debate sobre o tema do sujeito e da ontologia uma forma pré-subjetiva e pré-individual distinta das formas da individuação consciente do Eu determinado; em segundo lugar, expor como as trocas entre essas instâncias não se apresentarão organizadamente de acordo com as exigências da oposição entre possível e real, mas expondo relações dinâmicas entre dimensões reais e sem regalias ontológicas. Os indivíduos comportam em si um “mundo de singularidades pré-individuais, atualizadas segundo diversos graus de intensidade”³¹. Cumpre observar que cada grau de intensidade compõe uma multiplicidade e designa a possibilidade de expressão de um indivíduo. A atualização de um campo virtual e as relações entre o campo pré-subjetivo e formas derivadas da subjetivação, sejam elas existenciais, antropológicas, psicológicas, históricas e estéticas, possuem um horizonte de sentido, o qual é o traço da imanência. “Todas essas configurações se dão na imanência, em particular aquele cruzamento central que se dá entre o Ser (a Diferença) e o pensar (o sentido que se produz nisso que somos)”³². Deleuze recusa as abstrações e desenvolve sua proposta de pensamento como na concretude radical, que é a Vida, que pensa a Diferença na mais pura imanência e sem reportá-la a identidade de um Eu ou de uma consciência, muito menos às categorias ontológicas tradicionais estáticas. O pré-subjetivo e o pré-individual desabilitam as determinações e compõem dimensões imanentes dessas trocas, portanto quando se trata da vida que existe entre o pré-individual e o devir, Deleuze afirma que se trata de “uma Vida”, da

³⁰ Sobre as definições de *atual* e *virtual*, cf. SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud (org). *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Les Cahiers de Noesis/no 3, printemps 2003, pp. 23.

³¹ CRAIA, 2013, p. 154.

³² Ibidem, p. 156.

mais pura imanência³³. A vida de uma individualidade dará lugar à vida singular imanente, promovendo um processo de individuação sem essência.

A complexa articulação entre uma crítica da ontologia em nome do devir, o campo pré-subjetivo e pré-individual, a recusa aos pares essência e existência, ideia e sensibilidade, tornando exequível o novo par virtual/real, compõe a ruptura com o dualismo metafísico. Deleuze radicaliza o problema da crítica e questiona o transcendental e forja o conceito de *singularidade pré-individual*, que caracterizam as “dimensões” intensivas de uma multiplicidade, em uma esfera onde a identidade do eu não se encontra mais³⁴. Outra noção possui igual importância, as *individuações impessoais*. Por ora, fiquemos com a *individuação* extraída do “princípio de individuação”, de Gilbert Simondon.

Deleuze recolhe de Simondon a crítica do monismo substancialista, que compreende o ser como uma unidade atômica e estável, e do dualismo hilemórfico, que define o ser como um composto pelo par matéria-forma. Para Simondon, o indivíduo possui a sua gênese no princípio de individuação, que é um processo e não um estado. Deleuze formulará sua concepção de individuação exposta pelo campo intensivo, pré-individual, no qual estão situadas as diferenças de intensidade, as matérias não formadas, ou seja, indivíduos informes em vias de atualizarem. No que diz respeito à ruptura com a ontologia tradicional, a individuação não segue o caminho tradicional que vai de um universal abstrato ao indivíduo existente. O foco passa a estar na diferença de intensidade, que exprime relações virtuais a serem atualizadas. O campo de individuação irá atualizar as relações diferenciais, os pontos notáveis, que permitirá Deleuze formular uma concepção de corpo que privilegia as intensidades, as capacidades de afetação e seus movimentos, em vez das formas que eles constituem. Dessa maneira, se há um sujeito, ele é informe, pré-individual, expresso por individuações dinâmicas, como poderão ser captados pelas formas embrionárias. Isso provoca uma inversão na questão do sujeito. Em vez de a individuação ser compreendida pelo ser ou pelo sujeito, como fez a tradição metafísica, a individuação faz com que o ser ou o sujeito sejam pensados. A individuação irá constituir o sujeito, mas mantendo o seu caráter dinâmico e transformador. O indivíduo é o que se constitui pelas singularidades pré-individuais e individuantes.

³³ “Uma vida contém apenas virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. O que se diz virtual não é algo a que falta realidade, mas que se engaja num processo de atualização, seguindo o plano que lhe dá sua realidade própria” [DRF, p. 363 (411)].

³⁴ Zourabichvili nota que as “singularidades” como dimensões intensivas de uma multiplicidade “podem igualmente ser nomeadas ‘intensidades’, ‘afectos’ ou mesmo ‘heccidades’” (ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Ellipses, 2003, p. 77).

A individuação é um processo realizado pela intensidade, que mais adiante será compreendida como “afecto” ou “hecceidade”³⁵. Deleuze assumirá a intensidade como a razão do sensível e de todas as formas estabelecidas, inclusive os fenômenos e a própria consciência. As intensidades farão com que as dimensões da Ideia se comuniquem sem conciliação. No domínio da experiência, o indivíduo é um composto de partes extensivas, uma totalidade orgânica, mas Deleuze investe no campo intensivo, impessoal e pré-individual. O aspecto do campo intensivo, que não remonta a sensação a um domínio transcendente ou estritamente empírico conduz a nossa leitura para conduzir a questão de uma estética sem sujeito, que prioriza as relações de individuação. Ou seja, uma estética deleuziana das intensidades pensada sem categorias da tradição metafísica ou da filosofia transcendental e de seus desdobramentos.

Em vez de indagar sobre o que vem após o sujeito, cabe questionar o que vem antes do sujeito, levando em conta um domínio pré-subjetivo, justamente onde a estética pode ser examinada no sentido mais radical do seu próprio termo remetendo à sensação. A discussão acerca da *aisthesis*³⁶, termo esse que foi legado à filosofia e apropriado pela modernidade para fundamentar o novo saber intitulado de *Estética*³⁷, remonta à antiguidade. A reflexão filosófica dos antigos acerca da arte promoveu uma relação de representação entre a obra e a vida, além de ter estabelecido uma modificação de estatuto entre o belo e a arte, a qual a

³⁵ Cf. Idem.

³⁶ “O fato de já a estética dos primórdios visar à sedução dos sentidos não nos surpreende: o termo moderno estética pressupõe efetivamente o termo grego *aisthesis*: um termo que, se na acepção corrente indica a ‘percepção sensorial’, no étimo liga-se ao verbo *aio*, ‘capto com o ouvido’. A audição de uma execução aédia comporta assim uma experiência da *aisthesis* também no sentido inicial do termo” (LOMBARDO, Giovanni. *A estética da antiguidade clássica*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 2003. p. 19).

³⁷ De acordo com Giovanni Lombardo, ao apropriar-se do termo, a estética moderna liberou a arte de fins morais ou utilitários, permitindo que a beleza fosse buscada na própria arte e esta admirada porque representava um significado nela mesma. A antiguidade tratou de modo distinto as questões do belo e da arte, dando maior importância à primeira devido ao seu propósito de formação do indivíduo, mas isso não significa que a arte tenha sido vilipendiada. Os antigos adotaram um apreço pela arte, pois ela poderia representar algo ordenado e belo correspondendo à ideia do cosmos. Eles “descobriram” que o universo se apresentava de maneira ordenada e bela, ou seja, a visão do mundo como um cosmos. As partes do mundo eram articuladas, correntes e tinham uma finalidade assim como sentimentos de admiração e de emulação. Nesse sentido, a ordem bela é entendida como ordem cósmica e influenciou diversos âmbitos da experiência, como o cognitivo, o moral, o sociopolítico, o religioso e o estético, este último porque a produção de uma obra condizia com a garantia de reunir elementos formais semelhantemente à ordem cósmica. Portanto, a intuição do belo surge com a própria intuição do mundo (Cf. *Ibidem*, p. 11). Em geral, a arte pertencia à dimensão da *mimesis* e o artista atuava como um fabricante (*poietes*) que se valia de uma *techne*, ou seja, uma destreza do artesão, para produzir um *kosmo* formal analogamente ao *kosmo* real. Além de reproduzir uma ordem, a *mimesis* poderia ser associada ao *kairos* (ocasião certa). Conforme Lombardo, *kairos*, em um étimo provável com *kairein* (verbo que significa cortar), permite a compreensão de que “aquilo que a *mimesis* consegue ‘recortar’ convenientemente da experiência espaciotemporal deve ‘adaptar-se’ às reações dos fruidores, chamando-os ao prazer estético da identidade a obra representada e a vida representada” (*Ibidem*, p. 18).

estética moderna renunciou³⁸. Categoricamente distinta do belo, a arte foi destinada a uma posição inferior, precisando esperar séculos até a modernidade lhe conferir tratamento digno a partir da criação de um campo específico na filosofia. No entanto, as abordagens acerca do belo e da arte, seja na antiguidade, fazendo referência à moral, à *techne* ou à ontologia, seja na modernidade, adquirindo um solo específico, sempre estiveram em harmonia com a representação³⁹.

A história da estética enquanto disciplina filosófica nos ensina que Kant se apropriou do termo Estética, cunhado por Baumgarten, para designar uma parte da *Crítica da razão pura*, acrescentando a sua marca, o *transcendental*⁴⁰. Nesse momento, da primeira *Crítica*, contra a “Estética” de Baumgarten, Kant objetou a Baumgarten que seria vão buscar “princípios racionais” para fundar uma ciência do Belo e que seria preferível mantê-la (a crítica do gosto) no mesmo lugar onde os outros europeus a haviam mantido, isto é, na empiria⁴¹. Isso revela o ceticismo de Kant diante da tentativa de Baumgarten de submeter a avaliação do belo a princípios racionais e elevar as regras desta avaliação à ciência. Uma

³⁸ Para os antigos, a arte possuía um estatuto técnico enquanto o belo possuía um estatuto ontológico, o que o fez buscar suas manifestações na natureza e no homem. Pelo primado ontológico o homem expressou a beleza na forma física e na dignidade do comportamento prático. Sem ser “apanágio exclusivo da arte”, o belo compreendia a vida em sua completude e não era dissociado do bom, já que *kalos* diz respeito à beleza física ou moral, como na *paideía* aristocrata que aspirava a formação do guerreiro belo e bom (Cf. *Ibidem*, pp. 15-16).

³⁹ Seguindo a tradição metafísica, Ferraris aponta que uma possível virada da Estética para a *aísthesis* poderia mantê-la como uma “bizarrice dos antigos”, mas reconhece as inúmeras alterações na expressão da estética como ciência moderna e seguiu outra direção, à da filosofia da arte, que não a compunha em seu início. Cf. FERRARIS, Maurizio. *Estética racional*. Milano: Raffaello Cortina, 1997, pp. 2-3.

⁴⁰ Esse parágrafo foi extraído de MATOS, Leandro Lelis. *Simulacro e modos de vida como ruptura da estética moderna em Gilles Deleuze*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013. Kant explica a sua proposta de elaborar uma “Estética Transcendental” numa nota logo na primeira seção: “Os alemães são os únicos a empregar hoje a palavra estética para denotar aquilo que os outros denominam crítica do gosto. Na base disso há uma esperança frustrada, que o brilhante analista Baumgarten abraçou, de submeter o julgamento crítico do belo a princípios racionais e elevar as regras do mesmo à condição de ciência. Mas essa tentativa é vã. Pois as ditas regras ou critérios são, segundo suas fontes mais importantes, meramente empíricas e não podem jamais servir, portanto, como leis determinadas *a priori* pelas quais o juízo de gosto tivesse de pautar-se; é antes este último que constitui a verdadeira pedra de toque daquelas primeiras. Por isso é aconselhável ou deixar essa denominação novamente de lado e mantê-la naquela primeira acepção (com a qual estaríamos mais próximos da linguagem e do sentido dos antigos, junto aos quais era bastante conhecida a divisão do conhecimento em *aístheta kai noetú* [o sensível e o inteligível]), ou partilhar a denominação com a filosofia especulativa e tomar a estética ora no sentido transcendental, ora em um significado psicológico (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos, 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 4ª reimpressão, 2018, B 36, p. 72, nota 4). A primeira *Crítica* não é um estudo sobre a estética, e muito menos prioriza a arte ou o belo. Quando Kant se volta para o problema da estética, na terceira *Crítica*, mais uma vez, ele legitima os elementos críticos - base de sua filosofia sistemático-transcendental – através dos quais ele pretendeu superar as duas tendências opostas em vigência na sua época: o empirismo e o racionalismo. Sobre o tema da estética kantiana na *Crítica da faculdade de julgar*, cf. FIGUEIREDO, Virginia. *Os horizontes do belo: ensaios sobre a estética de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

⁴¹ A Estética de Baumgarten é uma ciência do conhecimento sensitivo perfeito, afirmada como “teoria das artes liberais, como gnosiologia inferior, como arte de pensar de modo belo, como arte do análogo da razão” (BAUMGARTEN, Alexander. *Estética: a lógica da arte e do poema*. Trad. Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993, p. 95).

posição ainda fortemente atada à tradição dogmática racionalista onde o sensível estava submetido inteiramente a categorias psicológicas, portanto é indelével a presença do sujeito como determinante para o mundo do conhecimento e da ação no qual a estética se inscreverá inicialmente e promoverá as suas viragens⁴².

Estética e subjetividade são dois problemas de dimensões oceânicas na filosofia⁴³. Para delimitar o escopo da nossa investigação, tomemos como referência o quadro bastante significativo sobre a estética contemporânea apresentado por Mario Perniola. A estética do século XX expõe a preocupação com o contemporâneo ao assumir o sentir como o responsável por uma reconfiguração da estética em um campo de atuação mais amplo. Se, de um lado, o surgimento da Estética assegurou o seu estatuto na subjetividade, de outro lado, com a arte deu-se a superação da pretensão de uma subjetividade universal inscrevendo a Filosofia da arte como uma nova disciplina. Apresentando um campo discursivo mais abrangente, do que apenas o de pretender elaborar teorias sobre o belo, a arte ou o bom gosto, a estética até a primeira metade do século XX revela-se como atividade multiforme, cujos domínios se dividem em quatro e cada um com seu valor específico. São eles: *vida* (valor político) e *forma* (valor mediático), ambos de matriz kantiana; *conhecimento* (valor cético) e *ação* (valor comunicativo), esses dois últimos de origem hegeliana. Essas áreas têm um duplo fundamento nas obras, *Crítica da faculdade de julgar* e *Estética*, respectivamente⁴⁴. A tese que orienta esse quadro defende que tais campos esqueceram o *sentir*: principal elemento de atuação da estética como domínio filosófico. A reparação desse erro se justifica a partir da hipótese de que “o sentir do século XX não pode ser reconduzido a Kant e a Hegel. Também ele (o sentir) reconhece uma transformação que pode ser definida como *fisiológica*”⁴⁵, pois o sentir do século XX tem como principal viragem caminhar rumo à noção de *diferença*, assegurada como não-identidade, e sem se restringir aos conceitos de “diversidade” e de “distinção”. Os autores representantes dessa nova reconfiguração da Estética, na qual certamente se encontra Deleuze, são irreduzíveis ao kantismo e ao hegelianismo⁴⁶.

⁴² Sobre a origem da sensibilidade como estatuto filosófico na modernidade, especialmente em Baumgarten, Kant e Feuerbach, SERRÃO, ADRIANA V. *Pensar a Sensibilidade: Baumgarten Kant Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da UL, 2007.

⁴³ Sobre o tema da estética e subjetividade, cf. BOWIE, Andrew. *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester University Press, 2003.

⁴⁴ Cf. PERNIOLA, Mário. *A estética do século XX*. Trad. Tereza Antunes Cardozo. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 11. Sobre as questões mais importantes que compõem a estética tradicional e a estética contemporânea cf. KIVY, Peter (Org.) *Estética: fundamentos e questões de filosofia da arte*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2008.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 156.

⁴⁶ *Ibidem*, p.157.

Sem reduzir o debate às teses elaboradas no interior de uma disciplina filosófica e ampliar o seu horizonte discursivo, a partir dos anos 60, o “sentir” ocupa lugar que antes era o da ideologia, passando a ser o da sensologia, como assegura Perniola em *Do sentir*. De acordo com essa interpretação, os referenciais ideológicos deixam de ser principais e passa-se a adotar os de ordem sensológica. Essa relação do sentir é diferente de outros períodos históricos, mudando, mais do que o conteúdo, as condições de experiência, ou seja, “o modo, a qualidade, a forma de sensibilidade e de afetividade”⁴⁷. O século XX é o século da estética “não por ter uma relação privilegiada e direta com as artes, mas mais essencialmente porque o seu campo estratégico não é o cognitivo, nem o prático, mas o do sentir, o da *aísthesis*”⁴⁸. Essa tese pode se tornar polêmica ao posicionar o sentir em primeiro plano, mas o que é importante destacar é o fato de Deleuze aí estar inscrito como um dos representantes da relação entre *estética e diferença*. A estética como problema está sob o registro de uma *teoria da sensação* que tem a intensidade como matéria para realizar a proposta de uma nova maneira de individuar, incorporando as artes como componentes fundamentais. Embora as noções de intensidade, de sensação, de sensibilidade estejam melhor acomodadas no empirismo, Deleuze não deixa de elaborar uma rica teoria das ideias, a fim de levar a cabo seu pensamento que é rigorosamente sensível. Talvez se possa designar o pensamento deleuziano como uma teoria das ideias estéticas, entendendo “estéticas” como “sensíveis” ou “sensualistas”.

Uma teoria da *aísthesis* enfrenta os temas decisivos do problema da estética filosófica e cabe a nós investigar o que ela tem a acrescentar à discussão e se ela abre uma nova perspectiva para a Estética. Se Deleuze não dialogou diretamente com o problema da arte em Platão ou com a importância da *Poética* de Aristóteles e sua sistematização do fazer artístico que alcançou a modernidade; nem se dedicou à fundação da estética enquanto disciplina filosófica a partir de uma lógica, como instituiu Baumgarten, nem às viragens para uma teoria da arte após Kant, ele nos forneceu elementos suficientes para fazê-lo, em certa medida, a partir de uma via ética/estética inaugurada por Nietzsche.

⁴⁷ PERNIOLA, Mario. *Do sentir*. Trad. Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 11. Marc Jimenez também destaca a importância desse período, mas em relação às teorias da arte moderna elaboradas e sistematizadas a partir dos anos 60. Segundo o autor, “Tal prudência é compreensível. Se as obras modernas são conhecidas com bastante rapidez, exatamente em razão do choque que provocam na sensibilidade, em compensação seu reconhecimento, sobretudo pelas instituições, é tardio e esporádico. As diversas correntes e tendências – os ‘ismos’ – sucedem-se a um ritmo rápido; oferecem elas a aparência de modas mais ou menos passageiras que complicam a tarefa do filósofo esteta. Este último, de fato, preocupa-se mais em pôr em evidência as constantes do que em interpretar obras isoladas que considera, às vezes, com ou sem razão, simples experiências perturbadoras e provocantes” (JIMENEZ, Marc. *O que é a estética?* Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Leopoldo: UNISINOS, 1999, p. 13).

⁴⁸ PERNIOLA, op. cit., pp. 11-12.

0.3. Estética e dessubjetivação: uma questão de intensidade?

Sem seguirmos as direções aventadas por Perniola, assumimos a importância de sua leitura arrojada, porém bastante lacônica sobre Deleuze no quadro da estética. Curiosamente, Perniola encerra o seu exame da estética do século XX afirmando que a obra *Capitalismo e esquizofrenia*, de Deleuze e Guattari, pode ser admitida como “uma *summa* de todas as perspectivas estéticas do século XX”⁴⁹. Isso porque a análise que os autores empreendem em *O Anti-Édipo e Mil Platôs*, confrontando a afirmação da identidade e a lógica do capitalismo, submete as quatro diretrizes da estética (vida, forma, conhecimento e ação) a uma revisão⁵⁰. O autor destaca a dimensão “desobjetiva” e impessoal, em *O que é a filosofia?*, das noções de *afectos* e *perceptos*, totalmente distintas do sentir, tratado tradicionalmente enquanto uma dimensão subjetiva e pessoal. Como veremos, os afectos e os perceptos compõem *blocos de sensações*, definição esta atribuída à obra de arte como um ser autônomo que dura por si mesmo. O que está em jogo nessa hoje famosa (embora enigmática) concepção de Deleuze e Guattari de arte é fazer existir seres de sensações, seres que extrapolam a existência pessoal e objetiva em nome de um impessoal e singular complexo de relações intensivas.

Essa proposta de Deleuze e Guattari explora o limite da vida no máximo de sua potência em benefício de uma experimentação excessiva, na tentativa de liberar as potências vitais aprisionadas pelas organizações que não param de codificar. A vida em jogo não é a produção de corpos orgânicos, apenas. Trata-se da vida inorgânica que passa pelos organismos e pode desestabilizá-los, até chegar a corpos que não suportam as organizações, como nos personagens de Kafka, Beckett, Melville e Fitzgerald. A postura vitalista de Deleuze tem a ver com a morte, como no movimento forçado em *Diferença e repetição* que faz morrer o que é dispensável para a potência de vida, o mesmo movimento que pode causar a nossa destruição completa. A questão da vida se debruça sobre aquilo que é forte demais e nos destitui de nós mesmos, nos leva ao limite, fazendo-nos perder a personalidade e nos deixando somente com o que há de impessoal, de singular, que é possível ver, sentir, através dessa ida ao limite. Essa ida ao limite é o que Deleuze propõe com um novo uso das faculdades. Quando extrapoladas ao seu limite, uma faculdade desarticula-se do uso comum e nos faz ver, lembrar, falar, sentir, imaginar, de uma nova maneira. Isso tudo tem a ver com a crítica do juízo que impossibilita a criação de novas formas de existência. Seguir essa

⁴⁹ PERNIOLA, 1997, p. 188.

⁵⁰ “Ao mesmo tempo, Deleuze e Guattari encontram-se envolvidos nas quatro mudanças (política, mediática, cética e comunicativa) que assinalaram o percurso da estética na segunda metade do século XX” (Idem).

orientação não está em conflito com certo consenso entre os estudiosos deleuzianos⁵¹ que investigam o dilaceramento que Deleuze constatou haver na estética entre teoria da sensibilidade e teoria da arte, provocada pela *Crítica da razão pura* (CRP) e pela *Crítica da faculdade de julgar* (CFJ), de Kant.

A estética sofre de uma dualidade dilacerante. Designa de um lado a teoria da sensibilidade como forma da experiência possível; de outro, a teoria da arte como reflexão da experiência real. Para que os dois sentidos se juntem é preciso que as próprias condições da experiência em geral se tornem condições da experiência real; a obra de arte, de seu lado aparece então realmente como experimentação⁵².

Segundo Silva, a questão pode ser resumida da seguinte maneira⁵³. O que reúne os dois sentidos de estética, a estética transcendental e o sentido de estética exposto na CFJ, é um movimento feito por Deleuze através do conceito de intensidade. Isso ocorre quando a intensidade assume a gênese do que é dado pela experiência assim como torna-se a condição de possibilidade para toda a experiência possível e real. De um lado, Deleuze defende que os elementos sensíveis são criados para uma sensibilidade na atuação dessa faculdade, que não somente uma faculdade receptiva, mas colocada por Deleuze em termos de atividade, de outro lado, esse processo que é o sentir ocorre no âmbito de uma subjetividade parcial, constituída no próprio processo de sentir. Tendo em conta que o que é sentido ainda não está bem acabado, segundo a autora, o sujeito “se constitui no ato de sentir e, depois, no ato de pensar”, mas não só, “aquilo que depois vai se transformar em objeto para uma sensibilidade, para um pensamento, também é engendrado, produzido, e também precisa ser constituído”⁵⁴. A partir dessas exigências Deleuze irá compor a sua noção de intensidade para discutir as questões do pensamento na filosofia e na arte.

O caminho percorrido tomando como ponto de partida o problema da reunião dos dois sentidos da estética talvez aponte como possível a elaboração do que chamaríamos de “estética deleuziana”. Reconhecendo a importância da proposta, defendemos outra via para o tema, balizada pela seguinte hipótese: a importância da noção de intensidade como princípio para Deleuze afirmar uma existência intensiva. Essa hipótese pode ser analisada a partir de

⁵¹ Para ficarmos com alguns nomes, cf. Silva (2017); Lapoujade (2015); Machado (2009); Sauvagnargues (2009); Smith (1997); Bergen (2001); Craia (2009).

⁵² *LS*, p. 300 (265-266).

⁵³ SILVA, Cíntia Vieira da. “Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos de estética”. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 17-34, jan./abr. 2017, p. 21.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 22.

duas reflexões de Deleuze. A primeira, referente ao tema do simulacro, algumas páginas antes da passagem sobre a dualidade da estética.

O catecismo, tão inspirado no platonismo, familiarizou-nos com esta noção: Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem. Tornamo-nos simulacros, perdemos a existência moral para entrarmos na existência estética⁵⁵.

Em primeiro lugar, poderemos dizer que o modo de existência estético, que é o modo que sucedeu à existência moral, é um modo de existência *intensivo*? Terá sido esse o modo através do qual Deleuze reconfigurou o problema da estética? Compreendendo a estética para além da literatura ou do regime de qualquer uma das artes, investindo noutra regime do *sensível*? Qual a relação que esse outro regime do sensível tem com o simulacro? A visão moral do mundo elaborada por Platão tentou sufocar o simulacro, que é a imagem sem semelhança, que foi entendido por Deleuze como a diferença em si mesma. A origem da metafísica coincide com a subordinação da Diferença ao Mesmo e ao Semelhante. Mas essas imagens subvertidas não foram definitivamente derrotadas. A diferença foi além do mundo grego e alcançou a contemporaneidade. Os simulacros continuaram a existir de forma potente apesar das forças que pretenderam enfraquecê-las. A tradição judaico-cristã empenhou todos seus esforços para arrefecer a força das imagens subvertidas, demonizou suas práticas e condenou sua existência. Apesar da imensa força do “inimigo”, houve resistência e então indagamos: *como nos tornamos capazes de subverter a moral em nome de uma existência estética?* Se a existência moral tem o seu fundamento assegurado por um transcendente, a estética não goza desse artifício. Não é o transcendente, na figura de uma Ideia, que dita as regras para o imanente. Deleuze articula uma relação direta entre a Ideia e a sensação e reorienta a discussão estética a partir de uma nova noção de pensamento.

Em segundo lugar, a nossa hipótese pode encontrar desdobramentos na crítica de Deleuze ao que ele chama de sistema do juízo. A novidade dessa reflexão é compreender o juízo como um modo de distribuir e hierarquizar os seres e os sujeitos sobre a superfície. O juízo foi explorado por Kant em todo o seu sistema crítico-transcendental, e *a fortiori*, na sua famosa *Crítica da faculdade de julgar*, que é parte integrante daquele sistema. Nela, a subjetividade universal aparece como o alicerce irremovível da sua teoria. Assim, excetuando a importância que Deleuze deu à relação conflituosa entre as faculdades na Analítica do sublime, suas posições ante a CFJ não são amistosas, pois, segundo o autor, essa obra edificou

⁵⁵ LS, p. 297 (263).

um “fantástico tribunal subjetivo”⁵⁶. A saída de Deleuze para escapar do sistema do juízo é a de que é preciso *fazer existir* ao invés de julgar, e esse fazer existir corresponde a um “sistema dos afetos” capaz de colocar a questão da estética fora dos limites da subjetividade. O que defenderemos é que esse “fazer existir” que Deleuze exige só se torna presente a partir da intensidade. Portanto um sistema dos afetos é uma maneira de se referir a um *sistema intensivo* no qual se inscreve um pensamento que atravessa a filosofia e a arte.

A nossa investigação terá como fundamento teórico a obra *Diferença e repetição*, ocupando a maior parte do trabalho, pois consideramos que nessa obra Deleuze cria os conceitos decisivos para confrontar a questão da dessubjetivação na estética. A outra obra essencial para a nossa pesquisa será *Mil platôs*, a qual foi abordada em diálogo com os principais temas da obra anterior, buscando expor os novos campos problemáticos e os conceitos criados em continuidade com o que será dito sobre a ruptura da representação e a criação de um pensamento da diferença. Na obra em conjunto com Guattari, o pensamento da diferença e o pensamento da multiplicidade se tornaram termos equivalentes, quase sinônimos. O percurso metodológico que nos permitirá pôr em diálogo as duas obras buscou reforçar a nossa compreensão de que o pensamento de Deleuze não sofre alterações em sua principal motivação, qual seja, a criação conceitual. Arriscamos até mesmo contrariar o próprio autor e afirmar que *Diferença e repetição* e *Mil platôs* possuem o mesmo peso nesse empreendimento filosófico.

Valendo-nos dos estudos de David Lapoujade, Anne Sauvagnargues, Jacques Rancière, François Zourabichvili, Roberto Machado, Peter Pál Pelbart e Cíntia Vieira da Silva, e, ao mesmo tempo, tentando tomar distância deles em certa medida, buscamos investigar em que medida é possível compor um novo tipo de existência estética que romperia com os modos morais e moralizantes, os quais invadiram não só o estético, mas também todos outros domínios da experiência humana, que forjaram o que Deleuze definiu como o “sistema do juízo”.

A questão da dessubjetivação será capaz de nos apontar um caminho para defender a atuação de uma existência estética, evitando a discussão tradicional entre produção e recepção? Essa polarização entre produção e recepção, ponto de vista do artista e do espectador remonta ao próprio surgimento da estética filosófica e foi ela que se distribuiu nas importantes correntes da filosofia no século XX. Se se confirmar que a dessubjetivação nos fornece uma nova base para reformular a estética, então, será necessário romper com a noção

⁵⁶ CC, p. 158 (143).

de estética, tal como foi edificada em sua gênese, queremos dizer, será necessário demolir as suas sólidas bases, quer a do sujeito, quer a do conhecimento, como muito mais razão. Como se isso não bastasse, será necessário também romper com a tradicional Filosofia da arte, que também é dependente da relação entre sujeito (artista ou espectador) e objeto (a obra de arte). Se a estética no século XX, como pontuou Perniola, ganhou outras configurações que não cabem mais nos compassos kantiano e hegeliano, talvez isso se deva ao efeito sísmico que a recepção da filosofia nietzschiana provocou na Europa, particularmente, na Filosofia Francesa Contemporânea. Foi ela que se aproximou da vida como criação dos valores, e propôs corajosamente uma ruptura com as regras morais pré-estabelecidas.

Na literatura referente ao tema, fazemos questão de destacar a leitura de uma autora como Anne Sauvagnargues, que mostrou a importância do papel das artes para o pensamento de Deleuze. Foi ela que descreveu a produção filosófica deleuziana como um “sistema das artes”, dividido em três etapas:

(...) das primeiras obras à *Diferença e repetição*, a questão da arte focaliza de modo privilegiado a literatura. Com Guattari, e a virada pragmática do pensamento a partir de *O Anti-Édipo*, Deleuze inicia uma crítica da interpretação, a partir de uma lógica das multiplicidades, cujo desenvolvimento culmina na obra, ainda conjunta, *Mil Platôs*. Após *Mil Platôs*, passamos à terceira fase, na qual Deleuze se dedicou plenamente à semiótica da imagem e à criação artística⁵⁷.

Sauvagnargues apresenta as “tensões problemáticas” que ligam as três etapas. Ela busca um fio condutor na questão da arte em Deleuze que vai da literatura à imagem. Talvez, pudéssemos dizer que o fio condutor da tese de Sauvagnargues sobre a arte no pensamento de Deleuze encontra-se numa “lógica do sensível”. Lógica essa que pode, de um lado, sintetizar as posições que defendem a abordagem da *aísthesis*, pondo a filosofia deleuziana em diálogo com problemas ditos “filosóficos” exteriores a ela e, de outro lado, uma apropriação inédita das obras de arte como fonte de criação de conceitos que se evidenciam nos escritos de Deleuze⁵⁸. Ousaríamos afirmar que essa última atitude é orientada por uma lógica das “individuações do sensível”, individuações essas, por sua vez, que acontecem de modo privilegiado em certas obras de arte, às quais Deleuze se dedicou. Só para ficarmos com alguns nomes, citamos as obras literárias de Proust, Melville, Beckett, Kafka, a pintura de Bacon, o cinema de Rossellini e a poesia de Artaud. Compreendemos que a chave para essa

⁵⁷ SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2005, p. 13.

⁵⁸ Cf. Buydens (1990), Sauvagnargues (2005), Godinho (2007) e Machado (2009), que abordam a arte em geral, e as de, Paola Marati (2003), Guéron (2011), Montebello (2008), Parente (2013), Colman (2011); Nabais (2013), sobre a literatura.

“prática” ou “exercício” do pensamento é a noção de empirismo transcendental, pois é ela que reúne os elementos necessários para um plano composto por intensidades no qual o pensamento se realiza. Foi a interpretação de Anne Sauvagnargues, junto com a de tantos outros, como Jacques Rancière, Roberto Machado, Cíntia Vieira da Silva, François Zurabichvili e David Lapoujade que nos ajudou a abrir este caminho que seguiremos aqui e que se propôs trazer o pensamento de Deleuze para dentro dos temas da estética, o que nos obrigou (e nos obrigará, pois ainda há muita tarefa a ser feita) a reformulá-la.

A execução do objetivo geral da tese e a verificação das suas hipóteses exige a realização de outros específicos, quais sejam: explorar como o pensamento deleuziano, com a arte, concede elementos para se pensar numa crítica à Estética, na medida em que essa disciplina filosófica dependeu estrita e essencialmente da Subjetividade; apresentar os passos da elaboração do conceito de diferença em si mesma, liberada dos desígnios do fundamento, para justificar a diferença de intensidade como a condição da experiência possível e da experiência real; investigar em que medida a diferença liberada do fundamento confronta o sistema do juízo que atua distribuindo e hierarquizando os seres e os sujeitos; examinar os efeitos, tanto para a arte quanto para a filosofia, do pensamento deleuziano da diferença, cuja principal característica consiste em tratar da arte e da filosofia como partes imanentes e inseparáveis de um único e mesmo “plano”; discutir como Deleuze se apropriou de categorias da Estética e do pensamento metafísico e transcendental, a fim de criar conceitos que criticam esses domínios, sem a pretensão de aboli-los; defender uma nova orientação da filosofia de Deleuze com base em um projeto de dessubjetivação. Finalmente, consideramos que a dessubjetivação é fundamental para uma interpretação inovadora de sua filosofia, que está em busca de um pensamento sensível (em movimento) enquanto uma prática transversal que se efetiva na esfera social.

0.4. Da divisão do trabalho

Dividimos o nosso trabalho em quatro capítulos. No primeiro capítulo abordaremos o conceito de diferença, pois a sua composição é decisiva para pensar a questão da estética na chave da sensação. A hipótese deste capítulo é a de que a diferença, tal como Deleuze formula, é a condição de existência dos fenômenos e da experiência real, não apenas da experiência possível.

O segundo capítulo versará sobre o conceito de repetição e as sínteses pré-subjetivas no tempo e no inconsciente, capaz de livrar a estética da representação de materialidade e do

sujeito. A discussão acerca do ontológico e do transcendental ganhará novos ares ao defendermos como Deleuze propõe uma reconfiguração da fundação e do fundamento do tempo, sendo duas etapas do real a serem ultrapassados até alcançar o sem-fundo. Ainda neste capítulo dedicado ao problema do tempo, tentaremos analisar quais os impactos que a noção de “tempo puro” provocará no sujeito.

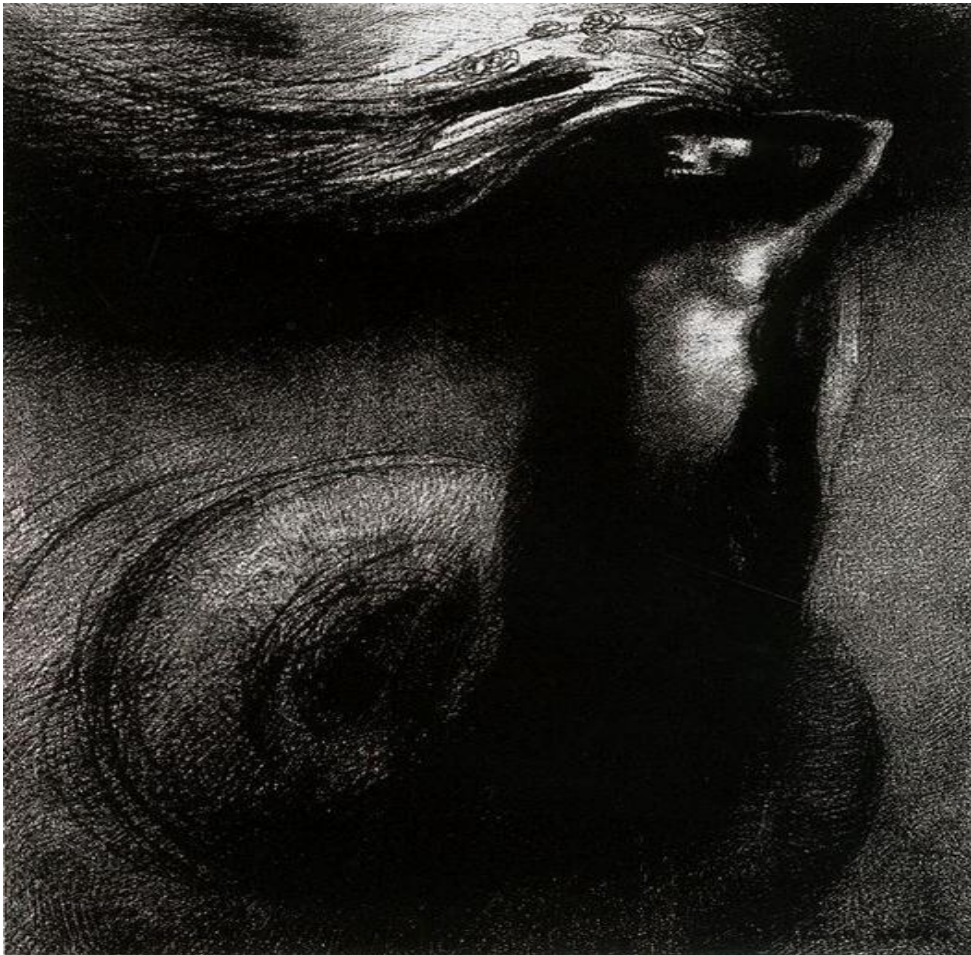
No terceiro capítulo, a nossa tese tentará seguir a proposta de Deleuze de um pensamento sensível, a partir da importante e complexa noção de “empirismo transcendental”, cujas bases não dependem mais das coordenadas sujeito e objeto. Discutiremos em que medida a estética surgiu como um acontecimento para a filosofia, fazendo com que o pensamento fosse forçado a enfrentar a dimensão da obscuridade, desobrigando-a, no entanto, do compromisso com uma razão clara e distinta, com uma noção de ideia exclusivamente racional que sempre deixou o sensível e os corpos do lado de fora. Elencaremos um conjunto de teses de estudiosos e estudiosas de Deleuze, especificamente, a pesquisa voltada para a relação entre arte e pensamento, conjunto ao qual pretendemos ousadamente acrescentar a nossa proposta: dentro da inegável reviravolta que *Diferença e repetição* (continuada em *Mil Platôs*) provocou na tradição filosófica em geral, pretendemos destacar a questão da dessubjetivação como uma das principais contribuições do pensamento de Deleuze para a Estética.

No quarto capítulo, faremos uma incursão em *Mil platôs* com o propósito de acompanhar as transformações e criações de conceitos, bem como de seus respectivos campos problemáticos, dando uma atenção especial à relação corpo e linguagem. Após os ganhos conceituais com a consolidação da tese do capítulo anterior, defenderemos como Deleuze enfrenta o sistema do juízo, elaborando um *sistema da crueldade*, compreendido como sistema intensivo, portanto estético. Essa questão pode ser analisada à luz da ideia que “o juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência”⁵⁹ e a saída desse bloqueio nos libera para *existir* ao invés de *julgar*. Nesse momento, conceitos como *agenciamento*, *plano*, *máquina*, *estratos*, *dever* e *corpo sem órgãos*, vão servir-nos de ferramentas para um pensamento com as artes. A este pensamento que, longe dos antigos sujeitos-juiz, levará em conta os novos tipos de individuação, gostaríamos de dar o nome de “estético”. Ao fim desse capítulo, avaliaremos o êxito (ou não) da nossa proposta de investigar em que medida o problema da estética em Deleuze alcança uma prática e baliza novos modos de existência liberados de um sistema do juízo.

⁵⁹ CC, p. 168 (153).

1

A DIFERENÇA ENTRE O ONTOLÓGICO E O TRANSCENDENTAL



Odilon Redon. *Morte: minha ironia supera todos os outros*, 1889 (Litografia).

Introdução

O objetivo deste capítulo é discutir as condições para abordar a questão da estética em Deleuze fora dos limites da representação. O conceito de Diferença é chave para o cumprimento dessa proposta. Deleuze não parte da ideia de que a diferença seja entre uma coisa e outra, uma diferença “entre”, e sim uma diferença que promova uma distinção sem recorrer à noção de diferença extrínseca, como a diferença entre A e B, por exemplo. A partir da diferença pensada em si mesma, é possível produzir um pensamento sem recorrer às condições da representação e, assim, abordar a estética para além desse domínio. Nesse sentido, Deleuze elabora seu conceito de diferença confrontando a determinação oriunda do fundamento e o puro indeterminado, que nada diferencia e tudo iguala. Uma boa imagem que o filósofo nos oferece da diferença é a de um relâmpago no céu escuro que se distingue do céu, mas “deve trazê-lo consigo, como se ele se distinguisse daquilo que não se distingue”¹.

Esse exemplo ilustra o modo como Deleuze pensa a Diferença como algo que emerge do fundo e existe autonomamente, mas que, no caso do mundo da representação, é capaz de corromper as imagens bem formadas na superfície. O embate contra o mundo das formas é declarado e o modelado, o “símbolo plástico da forma” abisma em um fundo monstruoso, como na pintura de Odilon Redon, que deforma os rostos por meio de uma linha abstrata, rompendo com a figuração. A pintura de Redon desfaz as formas plásticas e pretende fugir da percepção ordinária do modelado a partir dos efeitos da linha abstrata que buscam ir além da representação, da narrativa sem se perder na pura abstração ou no conceitualismo. Acompanhando essa motivação, a questão do pensamento é fazer a diferença, mas essa diferença assume um aspecto cruel. “Não é certo que apenas o sono da Razão engendre os monstros. Também a vigília, a insônia do pensamento, os engendra (...). O pensamento ‘faz’ a diferença, mas a diferença é o monstro”².

A criação de um conceito de Diferença busca liberar o pensamento da subordinação ao fundamento em sua dupla gênese, a saber: a metafísica e o transcendentalismo. Nossa hipótese é a de que a questão da estética é posta como um problema para o pensamento, mas para que ela seja discutida de maneira propositiva, é preciso deslocá-la para um novo campo de debate, que se constitui a partir da disputa entre fundamento e sem-fundo, postulando a vitória deste último. Essa hipótese se justifica segundo a maneira pela qual Deleuze aborda esse tema, sem recair na dualidade entre essência e aparência, sujeito e objeto, que

¹ DR, p. 44 (53).

² Idem (54).

predominou ao longo da história da Estética, pensada como *aisthesis*, escrita pela tinta da representação.

Para cumprirmos a proposta acima, desenvolvemos este capítulo estruturado em quatro etapas. A primeira etapa corresponde ao problema do fundamento e de como a diferença foi submetida aos desígnios da representação na ontologia e no transcendentalismo. A segunda etapa diz respeito à subversão dessas doutrinas em busca de alcançar a diferença em si mesma, objetivando ultrapassar o fundamento e alcançar um momento no qual ele é desabilitado. A terceira etapa aborda o conceito de Diferença a partir de uma restauração da diferença na sensibilidade, rompendo com a representação na dimensão do sensível e assumindo a diferença de intensidade como princípio. A quarta etapa discute como se instituiu o “sistema do juízo” e a sua atuação no conceito, destacando a saída de Deleuze por meio de uma reunião inédita dos campos aparentemente distintos, o ontológico e o transcendental. Tomaremos de empréstimo a expressão de François Zourabichvili, “O ontológico e o transcendental”, que intitula o prólogo de *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, para situarmos a nossa temática e discorrermos sobre a seguinte questão: quais as condições de possibilidade para pensarmos a estética em Deleuze como problema para o pensamento sem recair nas malhas da representação?

1.1. Diferença e representação: o problema do fundamento

Constatando a falência do primado da identidade, que definiu “o mundo da representação”, *Diferença e repetição* põe na ordem do dia “pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”³. O seu combate é contra um modo de pensamento, que condicionou a diferença: 1) à *identidade* na forma do conceito de indeterminado; 2) à *semelhança* no objeto determinado do próprio conceito; 3) à *oposição* na relação das determinações no interior do conceito; 4) à *analogia* na relação entre conceitos determináveis últimos⁴. Essas *quatro raízes* sobre as quais o pensamento se desenvolveu ao longo da História da filosofia não passam de “ilusões” que traem a diferença, e assim ela: 1) se vê representada pela identidade do conceito e do sujeito pensante; 2) subordinada “ao semelhante na percepção” sob a condição de ser sentida por “uma assimilação do diverso

³ Ibidem, p. 2 (13).

⁴ Ibidem, p. 337 (349).

como matéria do conceito”; 3) reduzida à oposição ou à limitação de predicados na Ideia sob a forma do negativo; 4) distribuída e hierarquizada pela analogia do juízo no ser e no pensamento. A representação nunca negou a existência da diferença, contudo, estipulou as condições para que a diferença existisse e fosse captada.

Fora dos limites do quadro acima, que pretendeu compreender o pensamento em geral, a diferença se perde de vista por ser grande demais ou pequena demais. Evitando que isso ocorresse, as condições impostas pela representação situaram a diferença entre dois polos desfavoráveis. Se não for pensada, ela se recolhe ao não-ser, por um lado, mas se for pensada limita-se à sua condição de objeto da representação, por outro lado. Deleuze contesta essa situação suspeitando se realmente a diferença “sempre” foi submetida às exigências da representação. Diante de tal hipótese, ele indaga: quais as razões da submissão da diferença às quatro raízes da representação?⁵ A questão remete Deleuze ao problema do fundamento em Filosofia.

O fundamento inaugura a representação e torna possíveis as suas condições, nesse sentido, “fundar é sempre fundar a representação”⁶. O fundamento atua em três momentos progressivos. No primeiro momento, inaugura e torna possível a representação, no âmbito metafísico, com Platão, e no âmbito transcendental, com Kant; no segundo momento, na modernidade com Leibniz e Hegel, faz a representação alcançar o infinito; no terceiro momento, como uma síntese dos outros dois, na figura de uma Memória imemorial, ou de um Passado puro, “faz o presente advir e passar à representação (finita e infinita)”⁷. Nas três etapas, a diferença foi fundada (representada), movimentou-se em círculos. Por ora, a nossa investigação se concentrará no primeiro momento do fundamento, mas cabe destacar que o fundamento confere razão à representação, logo é a sua *razão suficiente*.

Deleuze suspeita que o objetivo maior da Filosofia tenha sido atingido na modernidade: tornar a representação infinita. Isso significa expandir a representação ao “grande demais e ao pequeno demais da diferença”, podendo então criar “técnicas teológicas, científicas, estéticas que lhe permitam integrar a profundidade da diferença em si”⁸. O fundamento atua na representação infinita garantindo que a diferença remeta às quatro raízes da representação, sem deixar escapar nem seu excesso nem sua insuficiência. A intenção é prover o reinado da representação de uma dimensão do obscuro, estendendo-se a toda

⁵ Ibidem, p. 337 (350).

⁶ Ibidem, p. 351 (363).

⁷ Idem (idem).

⁸ Ibidem, p. 338 (350).

diferença e consolidando de vez o que desde o início do mundo da representação era tentado: “fazer um pouco de sangue de Dioniso correr nas veias orgânicas de Apolo”⁹. A razão suficiente assegura o domínio do idêntico sobre o infinito consolidando, portanto, a submissão da diferença ao “quádruplo jugo” da representação. Tornar a representação infinita é introduzir no seu âmago o fundamento para que tudo convirja para ela.

A representação pretende alcançar o infinito para corrigir uma insuficiência no seu momento inaugural. Enquanto o fundamento era a Ideia, a diferença não era abarcada em sua completude, então a representação infinita se esforçou para que a diferença deixasse de ser a identidade para tornar-se “o meio de subordinar ao idêntico e às outras exigências da representação o que lhes escapava da diferença no primeiro sentido”¹⁰. Mesmo após estendida ao infinito e tendo composto um mundo monocentrado, a representação “*não adquire o poder de afirmar a divergência e o descentramento*”. Esse mundo até pode apresentar-se embriagado, excessivo, mas é somente uma ilusão: “(...) a razão se faz de bêbada e canta uma ária dionisíaca, mas trata-se ainda da razão ‘pura’”¹¹.

O fundamento é responsável por atribuir uma “imagem dogmática do pensamento”, que corresponde ao pensamento da representação ao qual estão vinculados Platão e Kant. Esse pensamento recebe um solo do fundamento e concederá as determinações pelas quais esse solo será distribuído e organizado. A distribuição e a partilha ocorrem de acordo com o fundamento e seus princípios, ou seja, de acordo com a imagem dogmática do pensamento, cuja função corresponde aos princípios empírico e transcendental. O princípio empírico é a lei que rege um domínio, enquanto o princípio transcendental dá o domínio a ser regido, ele é responsável pela “submissão do domínio ao princípio”¹². É sobre o fundamento que tudo se constitui.

Ao longo de sua trajetória, Deleuze irá contrapor-se radicalmente à imagem que as filosofias da representação fizeram do pensamento. Embora nos deparemos algumas vezes com a utilização do termo “imagem do pensamento”, como no próprio capítulo III de *Diferença e repetição*, e em obras anteriores como *Nietzsche e a filosofia* e em *Proust e os*

⁹ Idem (idem). Essa ambição foi realizada com êxito por Hegel através da “técnica da contradição”, que introduz o inessencial na essência e toma posse do infinito através da “identidade sintética infinita”, para que a representação atinja o infinitamente grande e leve a diferença até esse estágio; e por Leibniz, que fez a representação atingir o infinitamente pequeno da diferença por meio da “técnica da vicedição”, que significa “construir a diferença a partir do inessencial e conquistar o finito pela identidade analítica infinita” [idem (idem)]. As duas filosofias procedem sem distinções ao garantirem um mundo monocêntrico.

¹⁰ Ibidem, p. 350 (362).

¹¹ Ibidem, p. 339 (351).

¹² Cf. Ibidem, p. 310 (320).

signos, o que Deleuze aborda nesses momentos é a defesa de uma “liberação do pensamento relativamente às imagens que o aprisionam”¹³. Aqui é importante nos voltarmos para uma das funções importantes da *imagem do pensamento*, embora essa noção tenha sido formulada criticamente em *DR* para caracterizar os pressupostos do pensamento partidário da reconhecimento, contraposta ao *pensamento sem imagem*, que é repartir o fato e o direito do pensamento, isto é, separar o *quid facti* e o *quid juris*¹⁴.

Tomando a leitura de Lapoujade, a questão de fato (*quid facti?*) corresponde à determinação do problema, o que significa precisar o fato dos movimentos forçados¹⁵. A natureza do fato é a pretensão, todo fato pretende algo, e a pretensão dos movimentos aberrantes é ir além das experiências e das vivências ordinárias, arrastando-nos para “o que há de impensável no pensamento, de invivível na vida, de imemorial na memória”¹⁶. Aberrante é o gesto de uma faculdade ultrapassar o seu exercício empírico rumo a um objeto transcendental, o qual é alcançado quando uma faculdade se vê diante de uma experiência limite que é, por natureza, paradoxal. Um desses casos é a experimentação dos devires no corpo sem órgãos, enquanto “um conjunto de práticas”. Irrestrito ao conceito ou à teoria, o corpo sem órgãos é um limite ao qual jamais se chega. Ele assume uma lógica paradoxal, que o concebe como uma “experimentação inevitável” e, ao mesmo tempo, um limite

¹³ *DRF*, p. 283 (323).

¹⁴ Deleuze retira a distinção entre *quid facti?* e *quid juris?* de Kant, que diz respeito à distinção entre empírico e transcendental, no capítulo *Da dedução dos conceitos puros do entendimento*, da *Crítica da razão pura*: “Quando falam de competências e demandas, os juristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (*quid juris*) da questão relativa ao fato (*quid facti*) e, na medida em que exigem prova de ambos, denominam *dedução* à primeira, que deve estabelecer a competência ou a pretensão jurídica” (KANT, 2018, B 117, p. 187). Deleuze faz referência a essa passagem de maneira bastante próxima à letra Kantiana: “Não basta verificar que, de fato, temos representações *a priori*. É ainda indispensável que se nos torne claro por que motivo e de que modo tais representações se aplicam necessariamente à experiência, conquanto dela não derivem. Por que motivo e de que modo está o dado que se apresenta na experiência necessariamente submetido aos mesmos princípios que os que regulam *a priori* as nossas representações (portanto, submetido às nossas próprias representações *a priori*)? Tal é a questão de direito. *A priori* designa representações que não derivam da experiência. Transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*. Assim se explica que à exposição metafísica do espaço e do tempo suceda uma exposição transcendental. E à dedução metafísica das categorias, uma dedução transcendental. “Transcendental” qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência [*PCK*, p. 22 (23)]. Porém, no final dos seus inscritos, se servirá dela em *O que é a filosofia?*, para definir a imagem do pensamento como o *plano de imanência*, cuja função é repartir o fato e o direito do pensamento, a sua *quid juris*: “A imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito. O pensamento reivindica ‘somente’ o movimento que pode ser levado ao infinito. O que o pensamento reivindica de direito, o que ele seleciona, e o movimento infinito ou o movimento do infinito. É ele que constitui a imagem do pensamento” [*QPh?* 40 (53)].

¹⁵ LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 20015, p. 19.

¹⁶ Idem.

inacessível¹⁷. Como isso é possível? Para compreender esse paradoxo é necessária uma segunda questão, a questão de direito, que o fato não pode oferecer a si mesmo, mas o legitima filosoficamente.

Lapoujade considera a questão de direito (*quid juris?*) como uma das maiores questões da filosofia deleuziana. Ao perguntar “com que direito?”, Deleuze indaga a legitimidade de um fato. Todo fato exprime uma pretensão, todo fato exige algo, e a questão do direito (*quid juris?*) julga se a exigência é bem fundada ou não¹⁸. E o fundamento é o critério do julgamento, portanto a investigação acerca do fundamento diz respeito à questão de direito. Toda questão de direito é crítica, e ela assim se torna quando não abre mão de julgar a legitimidade das pretensões e de dispor ou não um campo a um ou a outro ser. Ressalta Lapoujade: a filosofia nunca é neutra ou meramente descritiva, ela é sempre crítica porque não cessa de julgar e avaliar¹⁹. Lapoujade chama a atenção para as posições ocupadas pelos princípios na filosofia deleuziana. Eles sucedem o fundamento, que se apresenta tal como é, definido como terra ou solo. Do fundamento, decorre o princípio transcendental, que pode se confundir com o fundamento em vários momentos, porém se distingue dele quando distribui “o solo ou a terra segundo as exigências do fundamento”²⁰, além de cumprir o papel da razão suficiente. O princípio transcendental é quem distribui, seleciona as pretensões e partilha o direito conferindo “legitimidade em função de que terras ou campos são atribuídos”²¹. Ele é a “função legisladora do fundamento”, podendo assim registrar e cadastrar. O princípio empírico, por sua vez, governa o campo distribuído, fazendo às vezes de gestor (como, por exemplo, as leis da natureza que governam o mundo). A partir da distinção entre fundamento ontológico, princípio transcendental e princípio empírico, modificados para outros termos como: solo ou terra (mais frequente em *Mil platôs*), distribuição do solo e administração do território. Lapoujade assegura que frequentemente, Deleuze estabelece essas distinções a fim de desenvolver a sua própria filosofia.

Portanto, Deleuze não distingue o fundamento e seus princípios visando apenas uma substituição de conceitos. O ponto de distância entre a sua filosofia e o pensamento da representação reside nos critérios através dos quais se julga e avalia as pretensões. Estas palavras de Deleuze justificam a importância da investigação do fundamento: “a procura de um fundamento forma o essencial de uma ‘crítica’, que deveria inspirar-nos novas maneiras

¹⁷ *MP*, p. 185 (v. 3, p. 11).

¹⁸ LAPOUJADE, 2015, p. 25.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 29.

²⁰ *Ibidem*, p. 30.

²¹ *Idem*.

de pensar”²². O fundamento não pode ser superior ao fundado, sob o risco de produzir uma crítica que apenas endossa “as maneiras de pensar tradicionais”²³. Fundar nada mais é do que fundar a representação, esta que se assegura estar no direito de representar a diferença. Porém, ao forçar o fundamento até o limite perguntando “o que funda?”, Deleuze se depara com uma ambiguidade inerente à constituição do próprio fundamento. Por isso, explora especialmente dois momentos, nos quais a representação é fundada pela identidade: na Ideia do platonismo e no sujeito do kantismo, pois em ambos os casos encontram-se os escapes da diferença, que poderiam ter atingido o estado de verdadeiro excesso. Então, cabe passar em revista os pontos principais que assinalam como essas filosofias procederam para não alcançar esse estado, em vez disso elaboraram mecanismos para reprimir a diferença em seu estado puro.

1.1.1. A Ideia como fundamento e a seleção da diferença no platonismo

Deleuze define a filosofia moderna como a “subversão do platonismo”²⁴. Forçando o platonismo até a sua ameaça final, ele expõe seus pontos de abismo: “seus movimentos, numa última crise, dão melhor testemunho, do que em estado de liberdade (...)”²⁵. Não é recusando a Ideia, a assinatura filosófica de Platão, que o platonismo pode ser levado a esse estado, mas analisando de acordo com o quê, ela existe. O surgimento da Ideia só se justifica “em função do que não é ‘representável’ nas coisas”, nesse sentido a Ideia existe para confrontar a diferença em si mesma, não representada. Platão cria uma teoria para buscar um “conceito próprio de diferença”²⁶, e a partir daí é possível pensar a diferença fora dos limites do fundamento. Assim, as filosofias que pretenderam “reverter” o platonismo, tal como Kant e Hegel, ainda mantiveram em seu processo a dualidade metafísica. Deleuze admite a definição

²² DR, p. 199 (208).

²³ Idem (idem).

²⁴ A inspiração para essa definição vem de Nietzsche. Deleuze defende que a contribuição mais geral de Nietzsche para a filosofia foi ter introduzido as noções de sentido e de valor. Essas noções permitem definir a filosofia nietzscheana como uma verdadeira crítica, na medida em que ela consiste numa avaliação dos valores, e o valor dos valores é o problema crítico por excelência. Assim, podemos dizer que a noção de valor aponta até para uma “subversão crítica [NPh, p. 1 (9)]. Em nota, os tradutores explicam por que a utilização do termo “subversão” para traduzir *renversement*. “O termo francês *renversement* coloca uma confusão para a tradução, pois admite ao menos dois sentidos em português: *subversão* e *inversão* (ou *reversão*). Opta-se por traduzir *renversement* por *subversão* quando se designa a derrubada dos fundamentos, o que envolve a crítica de todos os sentidos e valores reativos, ou metafísicos. Escolhe-se traduzir *renversement* por *inversão*, ou *reversão*, quando se refere simplesmente à substituição de sentidos e valores de um tipo por sentidos e valores de outro tipo, por exemplo, a substituição de sentidos e valores ativos por sentidos e valores reativos. Por fim, sublinha-se que, quando os sentidos e valores ativos tomam o lugar dos sentidos e valores reativos, também pode falar em subversão, pelo motivo acima explicitado (*Nietzsche e a filosofia*, p. 9, nota).

²⁵ DR, p. 82 (89).

²⁶ Idem (idem).

da metafísica pelo platonismo, mas não considera o *tópos* dessa filosofia a partir das dicotomias por ela originadas. Essência e aparência, original e cópia, Ideia e imagem encobrem a distinção mais profunda e decisiva, a saber: cópia e simulacro.

Por meio do seu método peculiar, a dialética da diferença, o platonismo pode ser não só compreendido, como também nos fornecer um caminho para subvertê-lo. Para pensar a diferença em si mesma, Deleuze sugere evitarmos seguir o método da divisão de acordo com a leitura de Aristóteles. Não há dúvidas em assumir a divisão como algo próprio da dialética platônica, mas o nosso autor discorda de que, como defendeu Aristóteles, a Ideia funcione como mediação para um conceito em geral, pois transita livremente entre todas as singularidades. Admitindo que a dialética comporta a possibilidade de uma “verdadeira filosofia da diferença”, Deleuze não compreende o método dialético a partir da divisão de um gênero em espécies opostas. Se a dialética assim procede, não passa de um artil para ocultar o seu “verdadeiro segredo”, qual seja: *selecionar a diferença*²⁷. Aristóteles assume a diferença no platonismo como “mediatizada no conceito em geral, no gênero e nas espécies”, mas, segundo Deleuze, o que está em jogo para Platão é o conceito de diferença. A diferença seleciona as linhagens “o puro e o impuro, o bom e o mau, o autêntico e o inautêntico, num misto que forma uma espécie ampla demais”²⁸, portanto dividir é selecionar os rivais com o objetivo de autenticar, de cadastrar o verdadeiro pretendente. O fio condutor do platonismo, a partir do qual as ciências e as artes serão guiadas, é a avaliação dos rivais, a seleção dos pretendentes, a distinção da “coisa mesma e seus simulacros no seio de um pseudogênero ou de uma espécie ampla demais”²⁹.

A distinção entre Modelo e cópia não é uma distinção radical, porque há uma relação ontológica que as mantém unidas. Enquanto a distinção entre cópia e simulacro revela que este último não estabelece relação alguma com a Ideia. A dialética procede como método para

²⁷ Essa tese se justifica a partir da constatação de que o pensamento da representação decorre da interpretação de Aristóteles da dialética como um processo de divisão, que exacerbou a intenção da dialética em dividir gêneros em espécies contrárias, valendo-se da identidade do conceito como medida. Deleuze ressalta que o platonismo não procede por mediação, já que a Ideia, em vez de remeter a diferença à identidade de um conceito em geral, busca um conceito puro de diferença. Daí, o questionamento acerca da dialética como divisão, pois a razão pela qual algo está de um lado e de outro não é justificado, como por exemplo, a divisão das artes em produtivas e aquisitivas. O que justifica a pesca com linha estar do lado da arte da aquisição não é bem defendido, porque falta a identidade para sustentar o funcionamento do conceito como um meio termo [Cf. *Ibidem*, pp. 83-84 (90)]. Em vez de dividir um “gênero determinado” em espécies bem definidas, a dialética empenha-se em “dividir uma espécie confusa em linhas puras ou de selecionar uma linhagem pura a partir de um material que não o é” [Ibidem, p. 84 (idem)]. Distinguir gênero e espécie é uma divisão “ampla demais”, mesmo com relação a elementos minúsculos. A verdadeira divisão procede no âmbito das “pequenas espécies ou das linhagens”, sendo o gênero e a espécie compreendidos como “uma multiplicidade indefinida representando o que deve ser eliminado para evidenciar a Ideia como linhagem pura” [Idem (idem)].

²⁸ *Idem* (91).

²⁹ *Ibidem*, p. 85 (idem).

selecionar aqueles que são incapazes de relacionarem-se com a Ideia. O método da seleção é sofisticado, mas Deleuze lembra que o gesto platônico de selecionar rivais não é inédito. Na verdade, ele insiste em “estabelecer a diferença” a fim de eliminar os falsos pretendentes apropriando-se originalmente de um costume arcaico presente na mitologia e na epopeia.

A atuação do método da diferença seletiva é constatada nos diálogos *Político*, *Fedro* e *Sofista*. Nos dois primeiros diálogos, Platão lança mão da intervenção do mito para estabelecer a seleção de acordo com uma medida ontológica, separando o verdadeiro pretendente dos falsos, que serão distribuídos e hierarquizados de acordo com o grau de participação³⁰. O critério ontológico de medida é digno de suspeita, porque pode ser atribuído pelo mito para selecionar e graduar os pretendentes. Talvez, questionamentos de posições aristotélicas ecoem sobre essa posição de Deleuze afirmando, assim, a necessidade de uma mediação na divisão, a qual é substituída pelo mito promovendo uma espécie de mediação imaginária. Antecipando essas objeções, Deleuze afirma que, no platonismo, o mito e a dialética são complementares, à medida que a dialética assume a divisão como o seu método. Não é a dialética que institui a divisão, mas a divisão está acima da dialética e faz do mito uma parte integrante do próprio método. Isso é justificado por Deleuze ao definir a estrutura do mito como um “círculo com suas duas funções dinâmicas, girar e retornar, distribuir ou repartir”³¹. O fundamento (forma do Deus-pastor, no *Político*; forma das Ideias, no *Fedro*) é introduzido no mito para assegurar, como um juiz de partes, a prática da distribuição e repartição em lotes. A ação do mito é avaliar as funções e as pretensões, ou seja, “estabelecer a diferença”, determinando, assim, os níveis da participação eletiva.

O movimento circular do mito ocorre em torno do fundamento. Platão introduz o fundamento no mito “como o princípio de uma prova ou de uma seleção, que dá todo seu sentido ao método da divisão, fixando os graus de uma participação eletiva”³². Sem abandonar a tradição, o mito platônico funciona como uma narrativa de fundação, mais precisamente como uma “narrativa-repetição de fundação”³³. Os mitos da circulação das almas, no *Fedro*, e dos tempos arcaicos, no *Político*, reúnem a potência mítica e a potência dialética por meio da

³⁰ O *Político* apresenta a imagem de um Deus, senhor do mundo e dos homens nos tempos arcaicos para distinguir quem pode ser o homem político. Apenas ele possui o status de “Rei-pastor dos homens”, e o “homem político” será aquele que mais dele se aproximar. Os pretendentes são avaliados de acordo com uma “participação eletiva”, e assim seria possível distinguir entre os rivais do político quais são aqueles que não passam de trapaceiros, como os parentes, os auxiliares etc. No *Fedro*, a estrutura permanece com outros personagens. Para distinguir os “delírios”, Platão recorre a um mito da circulação das almas, o qual revela a “lembrança que elas guardam das Ideias que puderam contemplar” [Ibidem, p. 86 (92)], e de acordo com essa contemplação o verdadeiro se distingue do falso amante, que serão os poetas, os filósofos, os adivinhos.

³¹ Idem (idem).

³² Idem (93).

³³ Idem (idem).

estrutura circular, erigindo o “modelo imanente ou o fundamento-prova de acordo com o qual os pretendentes devem ser julgados e sua pretensão medida”³⁴. A mitologia e a dialética possuem a divisão como unidade comum, mas a seleção platônica é mais criteriosa do que a dos antigos, pois inaugura um “tribunal da razão” para selecionar e administrar as partes. A partir da atuação do fundamento nesse tribunal é elaborada uma teoria da Ideia, dando origem ao mundo da representação, subsequentemente organizado por Aristóteles.

O tribunal é composto pela tríade Ideia (fundamento, “Essência ideal”), fundado (Pretendente ou pretensão), e Qualidade (objeto pretendido). Platão atribui a “identidade suprema” ao fundamento na figura da Ideia (“coisa mesma”)³⁵, que a conserva em primeiro lugar. A identidade é também o objeto de pretensão dos que serão fundados, nesse caso o melhor pretendente é selecionado a partir de uma prova atribuída pelo mito, que distribui e reparte avaliando os papéis das pretensões. Deleuze se refere ao procedimento da fundação retomando a “tríade sagrada” estabelecida pelos neoplatônicos: “o Imparticipável, o Participado e os Participantes”³⁶. O Imparticipável é o princípio que funda o objeto participado e o atribuirá ao participante, o qual alcançará o seu lugar na ordem se for capaz de se tornar semelhante ao fundamento. A Ideia possui as qualidades de todos os fenômenos que devem participar dela, ou seja, tomar parte em segundo grau de acordo com a semelhança dos pretendentes com o fundamento. Na tríade sagrada, a Qualidade foi definida como a diferença, e se o fundamento compreende a Qualidade de modo originário, a diferença é vista a partir do ponto de vista da identidade. Fundar é converter o fundado em “semelhante ao fundamento”³⁷, atribuir internamente a semelhança à Ideia, portanto a semelhança não é do pretendente com o objeto pretendido. Para fixarmos melhor esse processo, tomemos o exemplo: o corajoso é aquele que possui a qualidade de coragem, ou seja, que participa da Coragem, mas essa participação só ocorre em segundo lugar. Somente a Ideia participa em primeiro lugar, pois ela possui em si todas as partes do fenômeno.

Uma pretensão bem fundada é uma imagem (ícone), definida como re-presentação. Essa imagem é, ao mesmo tempo, primeira com relação à ordem das outras imagens e segunda com relação a si mesma. Os participantes e o participado são fundados pela Ideia, que ocupa o primeiro lugar na participação por deter todas as partes, por isso fundar é fundar a representação a partir da Ideia. Existem ainda imagens que participam em graus inferiores e

³⁴ *LS*, p. 295 (261).

³⁵ Cf. *DR*, p. 349 (361).

³⁶ *Ibidem*, p. 87 (93).

³⁷ *Ibidem*, p. 349 (361).

aquelas que não participam da Ideia, logo não são representadas. Trata-se das imagens sem partes, ou seja, os simulacros, as imagens que serão “eliminadas, rejeitadas, denunciadas como não fundadas, falsos pretendentes”³⁸. Em vez de especificar o conceito e determinar as espécies, a seleção das linhagens distinguirá o melhor fundado dos seus rivais. Este rival é o sofista, o falso pretendente, que contradiz tudo, até a si mesmo, levando as coisas ao estado de simulação e as mantendo nele³⁹.

Platão se vê no caminho incontornável de estabelecer a distinção entre a cópia e o simulacro, criando, assim, uma teoria da Ideia, que funda o mundo da representação ao pensar a diferença sob “o princípio do Mesmo e sob a condição da semelhança”⁴⁰. Ao enfrentar a questão do fundamento e trazer à tona a pretensão do platonismo de dar um fim aos simulacros, Deleuze escancara a motivação moral sobre a qual o platonismo se desenvolveu: “O que é condenado nos simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômade, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia”⁴¹. Essa motivação moral foi mantida pela modernidade, porém conservada e exercida à distância. Sem ser exposta no processo da representação, ela caiu em um perigoso esquecimento⁴². Nesse sentido, a questão de direito passou da determinação do fundamento do conhecimento no âmbito da metafísica ao domínio do transcendental.

1.1.2. Um “Kant platônico!?” Representação transcendental e insuficiência da diferença

O segundo grande ato de fundar a representação se dá com o transcendental. Juntamente com Platão, Kant ocupa um lugar de protagonismo na filosofia da representação, que edificou numa imagem pré-filosófica e natural, garantindo uma afinidade do pensamento com o verdadeiro. O kantismo erigiu o fundamento no domínio do transcendental, objetivando determinar o conhecimento a partir da *quid juris?*. A leitura de Lapoujade orienta a nossa abordagem ao ressaltar que Deleuze apresenta o retrato de um “Kant platônico”. Deleuze aproxima os dois filósofos ao considerar que ambos instituíram o pensamento como

³⁸ Ibidem, p. 350 (idem).

³⁹ Ibidem, p. 88 (94).

⁴⁰ Ibidem, pp. 349-350 (361).

⁴¹ Idem (idem).

⁴² Na modernidade, as ações se realizaram na “distinção do original e do derivado, do original e do subsequente, do fundamento e do fundado, da distinção que anima as hierarquias de uma teologia representativa ao prolongar a complementariedade do modelo e da cópia” [Idem (Idem)].

judicativo a partir do tribunal seletivo, além de ter distribuído e hierarquizado o solo tomando conta de tudo o que existia nele. A questão de direito é posta a fim de determinar um fundamento transcendental do conhecimento, sem romper com a estrutura circular do tribunal metafísico platônico. Como isso ocorre?

Na modernidade, a representação abriga a “ilusão transcendental”, denunciada como uma “imagem” assumida pelo pensamento. Nessa imagem, o pensamento está recoberto por postulados que o separam da sua atividade e da sua origem, cabendo ao “sujeito pensante idêntico” assumir o posto de “princípio de identidade para o conceito em geral”⁴³. Deleuze constata uma passagem direta do mundo da representação inaugurado por Platão à modernidade. A estrutura de tribunal permanece com novos atores. “O ‘mesmo’ da Ideia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário, fundado no sujeito pensante”⁴⁴. Isso porque, o sujeito pensante atribui ao conceito “seus concomitantes subjetivos, memória, reconhecimento, consciência de si”⁴⁵. Contudo, Deleuze chama a atenção para o que ele considera fundamental nessa reprodução estrutural: “Mas é a visão moral do mundo que assim se prolonga e se representa nesta identidade subjetiva afirmada como *sensu comum (cogitatio natura universalis)*”⁴⁶. O pensamento atribui a si uma *imagem moral*, responsável pelo convencimento acerca da sua naturalidade e universalidade. A moral exorta a todos a aceitarem que “o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro”⁴⁷.

Instituída essa relação, o pensamento foi assumido como reconhecimento e assegurado por um acordo entre as faculdades. Esse acordo oferece ao pensamento as suas questões de *fato* e

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 341 (353). São muitos, pelo menos, oito, arrolados por Deleuze, os postulados sobre os quais se assenta a filosofia transcendental de Kant: “1º: postulado do princípio ou da *Cogitatio natura universalis* (boa vontade do pensador e boa natureza do pensamento); 2º: postulado do ideal ou do senso comum (o senso comum como *concordia facultatum* e o bom senso como repartição que garante essa concórdia); 3º: postulado do modelo ou da reconhecimento (a reconhecimento instigando todas as faculdades a se exercerem sobre um objeto supostamente o mesmo e a possibilidade de erro que daí decorre na repartição, quando uma faculdade confunde um de seus objetos com outro objeto de uma outra faculdade); 4º: postulado do elemento ou da representação (quando a diferença é subordinada às dimensões complementares do Mesmo e do Semelhante, do Análogo e do Oposto); 5º: postulado do negativo ou do erro (onde o erro exprime ao mesmo tempo tudo o que pode acontecer de mal no pensamento, mas como produto de mecanismos externos); 6º: postulado da função lógica ou da proposição (a designação é tomada como o lugar da verdade, sendo o sentido tão-somente o duplo neutralizado da proposição ou sua reduplicação indefinida); 7º: postulado da modalidade ou das soluções (sendo os problemas materialmente decalcados sobre as proposições ou formalmente definidos pela possibilidade de serem resolvidos); 8º: postulado do fim ou do resultado, postulado do saber (a subordinação do aprender ao saber e da cultura ao método)” [*Ibidem*, pp. 216-217 (224)].

⁴⁴ *Ibidem*, p. 341 (353).

⁴⁵ *Idem* (*idem*).

⁴⁶ Cf. *Idem* (*idem*).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 172 (182).

de *direito*. Dessa maneira, Deleuze assume a tarefa de discutir a questão da imagem do pensamento no domínio do direito para investigar em que medida essa imagem não é a própria traição da “essência do pensamento como pensamento puro”⁴⁸. Valer de direito corresponde à fidelidade da imagem ao pensamento puro, o que pressupõe “uma determinada repartição do empírico e do transcendental”⁴⁹. Portanto, a importância do julgamento não é julgar o pensamento em si, mas “essa repartição, esse modelo transcendental implicado na imagem”⁵⁰.

Ao aceitar a retidão do pensamento, a Filosofia se viu submetida ao senso comum natural de direito, à reconhecimento como condição de possibilidade (modelo transcendental), e à consequência disso, a um “ideal ortodoxo”. A operação de substituição dos termos do platonismo procede no kantismo da seguinte forma: o sujeito transcendental ocupa o papel da identidade da ideia, e os juízos sintéticos *a priori*, os novos pretendentes, cujo objeto de pretensão é a objetividade.

Visando a analítica dos princípios, Deleuze questiona a legitimidade dos juízos pondo em xeque as *condições* das condições de possibilidade. Se a legitimidade dos juízos é proporcionada pelas suas condições de possibilidade, o que legitima tais condições? As condições de possibilidade são garantidas pela objetividade, responderia Kant. Ora, mas como a objetividade, objeto de pretensão dos juízos, pode legitimar os próprios juízos? Como um pretendente pode atribuir um direito a si mesmo pela sua própria pretensão? Por meio de um círculo vicioso da prova do fundamento no qual a Filosofia da representação se mantém e “a possibilidade da experiência serve de prova para a sua própria prova”⁵¹. Kant promoveu um *decalque* do empírico sobre estruturas as transcendentais, pois a síntese transcendental da apreensão tem como causa uma percepção captação empírica, reproduzindo, portanto, modelos empíricos no transcendental. Desta feita, Kant trai a crítica no momento da sua própria concepção⁵².

⁴⁸ Ibidem, p. 174 (184).

⁴⁹ Ibidem, p. 173 (184).

⁵⁰ Ibidem, p. 174 (184).

⁵¹ Ibidem, p. 351 (363).

⁵² De acordo com Lapoujade, o fundamento mostra-se mais uma vez insuficiente vendo-se fundado por aquilo que ele mesmo funda. O movimento circular do fundamento, tanto em Kant quanto em Platão, nada mais é, senão o *decalque* que Deleuze não cessa de denunciar (Cf. LAPOUJADE, 2015, pp. 53-54). A interpretação de Lebrun reforça essa mesma posição, ao afirmar que a *Crítica* não foi capaz de “cumprir sua tarefa de legitimação”, pois o conhecimento *a priori* foi fundado com o objetivo de “administrar a prova de que o emprego das categorias – e somente ele – justifica a pretensão à ‘objetividade’ inclusa em nossos ‘juízos de experiência’” [LEBRUN, Gérard. “O transcendental e sua imagem”. Trad. Paulo Nunes. In: ALLIEZ, Éric (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Ana Lúcia de Oliveira (coord.). São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 210]. Lebrun mostra como ocorre esse procedimento em Kant: “A prova não mostra que o conceito dado (aquele, por

Deleuze defende essa posição afirmando que a filosofia da representação frequentemente elevou a *doxa* à universalidade, produzindo um pensamento justificado nas formas do senso comum e do bom senso. Para ele, a Filosofia recusa a *doxa* particular, mas conserva a forma da *doxa*, a sua essencialidade. Além disso, resguarda o elemento do senso comum e o modelo da reconhecimento, isto é, a disposição concordante das faculdades fundada no sujeito pensante e universal, este que desempenha a sua função quando se debruça sobre um objeto qualquer⁵³. Dito isso, a imagem do pensamento é a descrição da universalização da *doxa* à racionalidade, não rompendo o laço do pensamento com a *doxa*, como se acreditava ter sido feito desde a antiguidade. Nessa imagem, o pensamento somente abstrai o conteúdo empírico da *doxa*, resguardando “o uso das faculdades que lhe correspondem e que retêm implicitamente o essencial do conteúdo”⁵⁴.

Ao formular o conhecimento como uma síntese do diverso na representação, Kant o define como a coexistência no sujeito de duas formas distintas por natureza: a sensibilidade e o entendimento⁵⁵. O conhecimento é uma síntese de representações, porque uma representação por si só não é capaz de produzir um conhecimento, necessitando, assim, da associação entre uma representação e algo que a ela está ligado exteriormente. A síntese que reúne o objeto de uma representação e algo que está fora dela – como um conceito *x* possui um predicado *y* que está a ele relacionado – pode se apresentar de modo *a posteriori*, quando necessita da experiência, e de modo *a priori*, quando independe da experiência, pois sua característica é ser universal e necessária. Portanto, é o fato de ter um princípio *a priori* que estabelece a superioridade de uma faculdade (de conhecer, de desejar ou dos sentimentos de prazer e desprazer), o que significa, para Kant, como já vimos, ser autônoma ou ter o seu *próprio* princípio; no caso do conhecimento, sua lei não ser definida pelos objetos.

Da relação com as faculdades deriva, de direito, o elemento puro do senso comum, é aí que surge, segundo Deleuze, o modelo da reconhecimento, do qual provém a forma da representação, que é mantenedora, por sua vez, do fundamento circular. Pensar continua a ser considerado julgar, assim como fundar ainda é fundar a pretensão, pois o kantismo conserva o pensamento na posição de juiz, repartindo os quinhões que pertencem por direito a uma ou a

exemplo, *do que acontece*) conduz diretamente a um outro conceito (o de uma *causa*), pois tal passagem seria um salto que não se poderia de maneira nenhuma justificar; mas ela mostra que a própria experiência, por conseguinte o objeto da experiência, seria impossível sem tal ligação” (Kant apud Lebrun, p. 210). A *Crítica* propõe fundar o conhecimento transcendental, mas a sua legitimação é frágil, o que justifica uma “vacância” do conceito de transcendental após Kant (LEBRUN, 2000, p. 210).

⁵³ *DR*, p. 175 (185).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 176 (186).

⁵⁵ “O que constitui o conhecimento não é simplesmente o ato por meio do qual se faz a síntese do diverso, mas o ato por meio do qual se relaciona a um objeto o diverso representado” [*PCK*, p. 25 (25)].

outra pretensão: “Há de tudo na Crítica, um tribunal de juiz de paz, um cartório de registros, um cadastro – salvo a potência de uma nova política que subverteria a imagem do pensamento”⁵⁶.

Deleuze assume uma postura contrária à reconhecimento, mas não à reconhecimento em si mesma. Isso seria impossível, haja vista a nossa lida com seus corriqueiros casos na vida cotidiana. A sua discordância é a de que o destino do pensamento seja dado por esse ato, de que pensamos quando reconhecemos. A questão de direito julga a Imagem do pensamento, mas Deleuze exige que essa imagem seja submetida à outra crítica, a de ela ter “fundado seu suposto direito na extrapolação de certos fatos, e fatos particularmente insignificantes, a banalidade da vida cotidiana em pessoa, a Reconhecimento, como se o pensamento não devesse procurar seus modelos em aventuras mais estranhas e comprometedoras”⁵⁷. Este é o típico caso de Kant, que fundou o *Cogito* na reconhecimento própria ao senso comum.

O *Cogito* é o princípio geral da representação que proporciona o surgimento da quádrupla ramificação do *Eu penso* (“eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo”). Enquanto relacionada às quatro figuras instauradoras de uma razão suficiente – a identidade concebida, a similitude percebida, a analogia julgada e a oposição imaginada –, a diferença é objeto da representação em um mundo caracterizado pela impotência para pensá-la em si mesma. A diferença é “apreendida por meio da reconhecimento, da repartição, da reprodução, da semelhança, na medida em que elas alienam o prefixo RE nas simples generalidades da representação”⁵⁸. Insuficiência da diferença em si que permanece desde o platonismo.

Kant poderia ter livrado o pensamento dessa situação com a sua descoberta do “prodigioso domínio do transcendental”. Por esse feito, Deleuze o admira como uma espécie de “grande explorador”, cuja grande epopeia foi essa descoberta. Não obstante, a prodigiosa aventura não vai tão longe quanto poderia, pois a *Crítica da razão pura* relata minuciosamente três sínteses que “medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato ao *Eu penso*”⁵⁹. Nessa operação, as estruturas transcendentais são reproduzidas sobre “os atos empíricos de uma consciência psicológica” e assim a “síntese transcendental da

⁵⁶ DR, p. 179 (189).

⁵⁷ Ibidem, p. 179 (186).

⁵⁸ Ibidem, p. 181 (190).

⁵⁹ (Idem) Mais adiante veremos como Deleuze enfrenta as ideias de *mundo*, que sempre está “presente” a cada vez que o eu pensa (observação de Figueiredo).

apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc.”⁶⁰. Para Deleuze, Kant suprime esse texto na segunda edição a fim de “ocultar um procedimento tão visível”, mas o decalque se mantém mesmo com “todo o seu ‘psicologismo’”⁶¹.

Kant funda a representação como abrigo do transcendental, tendo na forma da identidade do conceito a lei que torna a representação possível, diante disso Deleuze propõe uma espécie de radicalização do kantismo no sentido de levar às últimas consequências a questão do transcendental a tal ponto que as condições de possibilidade para a experiência real não sejam mais dadas previamente, podendo enfim alcançar o que ele assume como a “verdadeira crítica”, isto é, uma nova maneira de avaliar. Deleuze não abandonou a investigação do fundamento e iniciou a sua filosofia a partir dessa recusa, porque, insistimos, defende a necessidade de julgar as pretensões de direito do pensamento.

1.2. Em busca da Diferença

O fundamento se valeu da Ideia imprimindo-lhe uma identidade, mas a Ideia possui uma identidade por si mesma? A identidade da Ideia vem das “exigências daquilo que ela pretende provar”⁶². Trata-se de um movimento circular da “‘prova’ em Filosofia”, o que constitui o aspecto mais abrangente do fundamento, qual seja: “a representação deve provar aquilo que a prova (...)”⁶³, o que também ocorre em Kant quando a experiência serve de prova àquilo mesmo que deveria ser sua prova, a possibilidade. Essa ambiguidade revela que o fundamento não tem a representação como o seu único polo de atração, pois, contraditoriamente, há um além que o atrai. É justamente esse além que faz Deleuze insistir na questão do fundamento até o seu ultrapassamento, pois o fundamento é algo “*estranhamente dobrado*”, guiando-se em direção “às formas da representação”, ou seja, àquilo que ele funda, e ao mesmo tempo ao sem-fundo que luta contra as formas e mantém-se irrepresentável. Em outras palavras, o fundamento oscila entre “sua queda no fundado e seu abismar-se num sem-fundo”⁶⁴.

O sem-fundo é a diferença a qual a representação pretende domesticar autorizada pelo fundamento. Ao ser forçado ao seu limite próprio, o fundamento presencia o seu solo sofrer

⁶⁰ DR, p. 177 (186).

⁶¹ Idem.

⁶² Ibidem, p. 352 (363).

⁶³ Ibidem, p. 351 (363).

⁶⁴ Idem.

um grande abalo, um “desmoronamento, um deslizamento de terreno, uma perda de horizonte (...)”⁶⁵, que faz abismar tanto o fundamento quanto aquilo que ele funda. Abalar o fundamento é passar pela prova de catástrofes, sendo essa, portanto, a condição de possibilidade para o pensamento da diferença. O sem-fundo é a crise que ameaça o fundamento, e Deleuze o acompanha até fazer emergir o sem-fundo que sob ele pulsa. O fundamento não goza de calma, ele está sempre ameaçado pelo “simulacro que o aspira e o esmigalha”⁶⁶. Isso demonstra a luta da representação para refrear a sua ameaça, a diferença que ela pretende excluir. Ora, a razão suficiente não se distancia ou exclui a desrazão, portanto Deleuze se apropria das questões capazes de fazer aflorar o sem-fundo.

A crítica do fundamento significa explorá-lo até o ponto no qual ele não funde. Para Lapoujade, o princípio da razão suficiente foi concebido por Deleuze “como um grito filosófico”, ao qual pertence também o “grito da desrazão” e, portanto, o seu pensamento só pode ser compreendido se imergimos nas questões que são capazes de fazer aflorar o sem-fundo⁶⁷. À vista disso, o elemento aberrante da questão “o que funda” é o fato de ela nos conduzir “para além de todo fundamento, rumo a um ‘desfundado’, uma dissipação de todo fundamento, que inevitavelmente acarreta uma crítica do valor de verdade e da verdade como valor”⁶⁸. Dentre os principais representantes dessa crítica que virou pelo avesso a metafísica, tomemos como exemplo, o caso de Nietzsche por ser ele uma espécie de “pós-kantiano guiado pelas exigências do princípio de razão suficiente a explorar o sem-fundo diferencial da vontade de potência”⁶⁹, segundo Lapoujade. No mesmo caminho, é importante retomar o problema do simulacro aliado à noção de *eterno retorno*, responsável por abolir as identidades e promover um movimento de repetição que contrasta com a circularidade do mito.

A intenção de Deleuze em ir além do fundamento não é permanecer na profundidade, mas produzir novas superfícies nas quais os seres e o pensamento serão dispostos de acordo

⁶⁵ CC, p. (144).

⁶⁶ DR, p. 352 (363).

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibidem, p. 33.

⁶⁹ Os outros dois são Heidegger e Bergson: para o primeiro, o ser se revela pela insistência do questionamento, sem fundamento, isto é, *Ab-grund*. “ele se furta ao princípio de razão suficiente por sua própria ausência de fundo. Toda meditação heideggeriana sobre o princípio de razão só tem um objetivo: remontar para além de todo fundamento racional, rumo ao sem-fundo, em nome do próprio princípio de razão”; quanto ao segundo filósofo, Bergson, é possível dizer, junto com Lapoujade, que ele “opõe à atividade de fundar a de ‘fundir’, isto é, de renunciar a qualquer solo, a qualquer terra firme, para mergulhar o pensamento nas profundezas moventes da duração, em nome de uma exigência de ‘precisão’ na qual Deleuze vê a expressão de um princípio de razão suficiente” (Ibidem, p. 33-34). É importante ressaltar que Schopenhauer também empregou o termo *Abgrund* como uma forma de se referir à vontade e irá marcar a leitura de Nietzsche. Deleuze irá se referir ao a-fundamento como abismo indiferenciado (Cf. WELCHMAN, Alistair. “Schopenhauer and Deleuze”. In: LUNDY, Craig; VOSS, Daniela. *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, 2015p. 248).

com novos critérios de medida. Enquanto um princípio que determina a reconhecimento e a identificação dos juízos das individualidades, o Eu torna a individuação sua dependente irrestrita. A diferença precisa diferenciar, e não permanecer indiferenciada segundo as postulações normativas da representação na identidade do Ser e do sujeito. Afirmar a diferença em si mesma e fazer com que ela difira, ou seja, não identifique, é a tentativa de subverter o platonismo e o kantismo, que instauraram a identidade na Ideia e no sujeito.

1.2.1. Subversão do platonismo: das imagens à dialética do não-ser no *Sofista*

Se Platão elabora uma ontologia, tendo a teoria do conhecimento como método, é para determinar os critérios de existências dos seres e das coisas, distinguindo a essência e a aparência em uma espécie de limite intransponível. Ao enfrentar o método dialético Deleuze subverte o platonismo ultrapassando o fundamento e trazendo à superfície o simulacro que sob ele pulsa, mas o simulacro deleuziano não possui um compromisso com a Ideia, nem mesmo com a cópia da cópia, é uma imagem sem semelhança. Qual a consequência dessa subversão para a estética, a qual se baseou na relação entre imagem e modelo fundamentada em uma intenção moral?

No *Sofista*, a distinção entre imagem e forma se desenvolve na aproximação entre o método do artista e o método do sofista para classificá-los como produtores de cópias infieis. Comparado ao pintor, o sofista é um imitador (*mimetes*)⁷⁰. Enquanto o pintor encanta seus admiradores pelos olhos, o sofista o faz pelos ouvidos valendo-se de recursos para reproduzir imagens falsas. Nesse diálogo, mais do que proceder pela divisão a fim de estabelecer a posição hierárquica que determinada ideia ocupa, a dialética contribui significativamente para elaborar uma espécie de taxonomia da arte⁷¹, inserindo o sofista no lado do *phantasma* e classificando a sua atividade como prestidigitação. Em suma, no cerne da filosofia platônica, essas definições buscam estabelecer a distinção entre o sofista e o filósofo, distinguindo a

⁷⁰ Sobre o problema da mimese entre os antigos e os modernos cf. LACQUE-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. FIGUEIREDO, Virginia de Araújo e PENNA, João Camillo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

⁷¹ Existe a arte produtiva (*techne poietike*), que dá existência a algo que ainda não está disponível (um exemplo é a agricultura) e a arte aquisitiva (*techne ktetike*), que se apossa de algo já disponível (os exemplos são a caça e a pesca). A arte produtiva se divide entre arte de produzir coisas (*techne autopoietike*) e a arte de produzir imagens (*techne eidolopoietike*). Continuando na classificação, as coisas podem ser produzidas por deuses – como no caso de seres vivos – e por homens – como uma cama, por exemplo. Do mesmo modo são as imagens, como os sonhos, as sombras e os reflexos, frutos da produção divina, e as pinturas que representam uma cama, obra do pintor. Essa última pode reproduzir fielmente a realidade do objeto, o que seria a cópia fiel (*eikon*) ou reproduzir a aparência do objeto com uma alteração da realidade, tratando-se de uma semelhança próxima (*phantasma*).

atividade epistêmica da atividade mimética, mantendo a diferença em seu estado domesticado e reforçando a motivação moral sobre a qual a filosofia se instituiu e, conseqüentemente, a estética repousou sem maiores problemas. Além de selecionar, a participação é uma forma de atribuir um critério de grau de existência à coisa que participa do fundamento. Platão diversifica as maneiras de determinar a participação a partir da Ideia como critério, disponibilizando assim várias formas de participar.

Para Deleuze, a diferença precisa ser transformadora e compreendida em si mesma, ela é a própria coisa, e ela o é com relação a si e à Ideia como referente e como coisa “mesma”. Como se isso não bastasse, Deleuze ainda tenta extrair a diferença da esfera do não-ser, na qual a maioria dos intérpretes do *Sofista* a colocou, encaminhando assim a sua reversão do platonismo.

Vimos que o platonismo seleciona o verdadeiro pretendente para participar do fundamento. O pretendente logrou esse status, porque passou com êxito por uma prova, que é uma prova-fundamento e estabelece o não-ser como estatuto do negativo. Deleuze considera a dialética como ironia, isto é, a arte de pôr problemas a serem solucionados. A ironia diz respeito à consideração das coisas e dos seres “como respostas a questões ocultas, em tratá-los como casos para problemas a serem resolvidos”⁷². O mito indica que há um enigma a ser decifrado, todavia, ao recorrer ao oráculo não se obtém uma solução como resposta, mas uma nova questão. Se Platão definiu a dialética como “aquilo que procede por ‘problemas’”, Deleuze destaca que, por meio dos problemas, nós nos elevamos até o “puro princípio que funda, isto é, que os avalia enquanto tais e distribui as soluções correspondentes (...)”⁷³. No entanto, diferentemente do *Fedro* e do *Político*, no *Sofista*, Platão não utiliza do recurso da circularidade do tempo mítico como critério ontológico de medida para estabelecer a seleção, retirando da dialética uma das suas partes constituintes. Valendo-se paradoxalmente da dialética, o propósito de Platão é “isolar o falso pretendente por excelência”, o sofista, que tudo quer sem ter qualquer direito⁷⁴. Mas com que direito ele pode ser definido assim? Qual a legitimidade da pretensão do fundamento no *Sofista*? Platão se vê inteiramente ameaçado pelo sofista, e por isso, não por acaso, no diálogo que carrega o nome do principal adversário, Platão revela os seus movimentos mais ariscos. Levado ao limite, na iminência de um provável abalo, Platão confessa a sua real intenção: descartar os simulacros, que também indica o estabelecimento da Diferença.

⁷² *DR*, p. 88 (94).

⁷³ *Idem* (*idem*).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 86 (95).

Os pretendentes almejam participar do fundamento e serem legitimados, mas no *Sofista* não há participação. Platão precisa que a dialética seja dotada de outra potência distinta da potência mítica e que sua medida ontológica proceda sem o auxílio da identidade ou da negatividade. Deleuze interpreta como um “complexo questão-problema” o modo como Platão instaurou o negativo e o trouxe para o interior da dialética. Só muito mais tarde, ao discutir a função do negativo noutra dialética, a hegeliana, é que Deleuze avançará na distinção entre questão e problema, por enquanto, tratando da dialética platônica, ele mantém seu foco no papel cumprido pelo “não é”. Para tornar isso possível, o “não” precisa ser ressignificado e deixar de corresponder à negatividade. Sua proposta é a de compreender a tese do não-ser expendida nesse diálogo da seguinte maneira: apesar de parecer nos aproximar do próprio negativo, o “não” na tese do “não-ser” oferece “*alguma coisa distinta do negativo*”.

De acordo com o *Sofista*, o enunciado (*logos*) deve ter lugar no “número de gêneros do ser”⁷⁵, conferindo, assim, existência ao não-ser e atribuindo o caráter de veracidade ou de falsidade ao discurso. O motivo de resgatar o não-ser como algo que existe é associá-lo ao ser, em seguida determiná-lo como um outro, alinhando-o à parte falsa do discurso apresentando assim uma divisão entre verdadeiro e falso no próprio ser⁷⁶. Sustentando a tese da existência do não-ser no ser, Platão posiciona o sofista no lugar da falsidade pretendendo com isso reduzir sua atuação. A divisão assume uma nova conotação, não mais avaliando o bom ou mau pretendente, e sim excluindo o simulacro do jogo da participação, em outras palavras, a divisão define o não-ser do simulacro. A intenção do platonismo de encurralar o sofista, mais do que diminuí-lo enquanto participante, reforça a contenção da atuação do sofista, o principal rival do filósofo.

Estamos diante de uma alternativa relativa à expressão não-ser. De um lado, exclui-se o negativo, ao assumir sem muitas dificuldades a visão do ser como “plena realidade positiva” e levar até as últimas consequências aquela plenitude, acaba impedindo a introdução do não-ser no ser; de outro lado, a pretensão de fundar a negação é satisfeita sem exigir nada mais do que a introdução no ser de “um não-ser qualquer”⁷⁷. Daí segue-se uma inevitável disjunção (o que Kant chamaria muito mais tarde de “Dialética”) entre duas teses: a da inexistência e da

⁷⁵ PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, coleção Os Pensadores, 1987, 260a, p. 193.

⁷⁶ “Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres” (Ibidem, 256b, p. 189).

⁷⁷ DR, p. 88 (95).

provável existência do não-Ser⁷⁸. Sem tomar partido por qualquer uma das vias, mas também sem recusá-las, Deleuze suspeita que esse não-ser se trate indiferentemente do “ser do negativo ou do fundamento da negação”. A proposta é aceitar o resultado de ambas as posições contrárias, isto é, “ou não há não-ser, e a negação é ilusória e não fundada; ou há não-ser, que põe o negativo no ser e funda a negação”⁷⁹. Sem temer os paradoxos entre as duas posições, é defendida a razoabilidade de assumir que tanto há não-ser, quanto o negativo não passa de uma ilusão. Essa terceira via é por onde a Diferença pode ser pensada em si sem reportar-se ao não-ser, mas a assumindo como o próprio ser, como algo irrepresentável, seja no pensamento ou na sensibilidade.

Deleuze definirá a dialética como uma teoria das ideias e dos problemas. O problema e a questão não são determinados de modo particular, individual, e assinalam um “momento de insuficiência no conhecimento”⁸⁰. Então, o conhecimento não tem origem no sujeito e nem aprendemos quando contemplamos algo que lhe é preexistente. Há uma “estrutura problemática” que não faz parte do sujeito, mas dos objetos, e uma “instância questionante ou problematizante”, que pertence ao próprio conhecimento. Dessa maneira, os objetos são apreendidos como signos e essa apreensão é inteiramente positiva. O aprendiz é aquele que “constitui e inventa problemas práticos ou especulativos como tais”, e aprender nada mais é do que um nome apropriado para “atos subjetivos operados em face da objetividade do problema (Ideia) (...)”⁸¹. Essa discussão é levantada pormenorizadamente quando é questionada a subordinação do aprender ao saber, que “designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções”⁸². Como surge um problema? Um problema é inventado, mas não é reduzido aos casos de soluções, uma questão é colocada sempre de fora, de uma posição exterior às soluções correspondentes além de se encerrar no conjunto de soluções que pretendem recobri-la. Então, o problema está relacionado ao ser, e Platão oferece essa compreensão ao definir o Ser como Ideia que, por sua vez, “‘corresponde’ à essência do problema ou da questão como tal”⁸³. O que faz Platão? Traz a afirmação para dentro do problema. Se o problema existe independentemente das soluções, o que está em jogo é o ser do problema e da questão. O ser e a questão se relacionam por uma espécie de

⁷⁸ Isso significa que, até então, o não-ser “era”, o negativo compreendia a realidade em sua inteireza e corrompia por dentro o que havia nela de mais puro, sem misturas, o próprio ser. Mas se o não-ser “não era”, o pensamento era um completo embaraço, restrito a afirmar a instabilidade interna da razão (Cf. CRAIA, 2002, p. 153).

⁷⁹ DR, p. 89 (95).

⁸⁰ Idem (idem).

⁸¹ Ibidem, p. 213 (221).

⁸² Ibidem, p. 214 (idem).

⁸³ Ibidem, p. 89 (95).

“‘dobra’ ontológica”, possibilitando a definição de Diferença como ser. Sem compreender o não-ser como o ser do negativo, o ser diz respeito ao problemático, ou melhor, é o ser do problema e da questão, definido como complexo questão-problema. Nesse sentido, a despeito da criação de todos os tipos de conceitos, sensações e funções, a potencialidade da ideia permanece, o problema jamais se esgota.

De acordo com a sua terceira via, Deleuze sugere que o não-ser deveria ser simbolizado como ?-ser, ou (?) -ser, sendo este o “Elemento diferencial em que a afirmação, como afirmação múltipla, encontra o princípio de sua gênese”⁸⁴. O (não)-ser é a diferença, e um dos grandes “erros” da filosofia foi confundir (não)-ser com o negativo, introduzindo a contradição no ser. A contradição é uma “ilusão projetada pelo problema, a sombra de uma questão que permanece aberta e do ser que, como tal, corresponde a esta questão (antes de lhe dar uma resposta)”⁸⁵. Assim, a contradição se vê ultrapassada pela diferença, em outras palavras o (não)-ser vai além do não-ser, assim como o problema e a questão extrapolam o negativo.

Após o exame da identidade da Ideia e da circularidade do tempo mítico na dialética, e da tentativa de incorporar o não-ser ao ser assumindo a diferença como oposição ou negatividade, Deleuze escancara a falha do platonismo ao reportar a diferença ao Mesmo e ao Uno. Ao caracterizar a Ideia como a coisa “mesma”, atuando como fundamento, o efeito disso é garantir a existência do idêntico no fundado, ou seja, apela-se para a diferença para que o idêntico possa existir. Deleuze propõe remeter o mesmo e o idêntico à diferença assim como as coisas e os seres e, por isso, em vez de se identificar, ele faz com que se distingam no diferente, com que “sofram de modo correspondente uma destruição radical de sua identidade”⁸⁶. A partir dessa condição para a diferença ser pensada em si mesma, ela pode: sendo o próprio simulacro e distinguindo-se da “coisa mesma”, deixar de ser reportada a um fundamento; insubordinar-se contra o mesmo; não mais ser mediada e distribuída pela potência mítica. Assim, a subversão do platonismo consiste em “recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos”⁸⁷.

⁸⁴ Ibidem, p. 89 (95). Os problemas e as questões serão o tema do quarto capítulo de *Diferença e repetição* (síntese ideal da diferença), o qual Deleuze desenvolverá em diálogo crítico com a teoria da ideia kantiana, propondo uma nova dialética.

⁸⁵ Idem (idem).

⁸⁶ Ibidem, p. 92 (96).

⁸⁷ Idem (idem).

O platonismo é erigido sobre a intenção de excomungar o simulacro, o qual é associado ao sofista, um demônio, um falso pretendente, que se insinua por toda parte sempre se deslocando e se disfarçando. No entanto, Deleuze encontra no final do *Sofista* a pista para a sua subversão. Embora a tentativa da dialética seja “estabelecer a diferença”, a última definição expendida pelo Estrangeiro indica que a divisão é voltada contra ela mesma, quando classifica o sofista como aquele que procede “em reuniões particulares, dividindo seu discurso em argumentos breves, obrigando seu interlocutor a se contradizer”⁸⁸, definição cabível ao próprio Sócrates. Esse revés da diferença é uma impossibilidade de distinguir o verdadeiro do falso pretendente, mais ainda, distinguir a cópia do modelo do simulacro. A tese de Deleuze acerca das imagens bem fundadas e das imagens sem fundamento nos faz olhar com certa atenção para a disputa entre Platão e o sofista. Ora, com a pretensão de encurralar o sofista e se defender da ameaça da diferença, Platão não estaria fazendo o papel do pretendente almejando ser aquele que produz uma melhor imagem do pensamento?

Deleuze aprofunda o problema até alcançar o domínio do fundamento ontológico levando em conta a seleção da diferença, a instauração da prova circular do mito, o estabelecimento da fundação e a posição do complexo questão-problema. Enquanto a pretensão do filósofo é tornar-se deus, a pretensão do sofista não é definida. Talvez, se possa dizer que o sofista está sempre “tornando-se”, pois a diferença tem finalidade e nem almeja fins; é o “tornar-se” que interessa e o efeito transformador que se produz⁸⁹. Tentar definir o simulacro ontologicamente será uma tentativa que deixa escapes. Quando se busca o fantasma, ele nunca está; quando o encontram, ele não é. O filósofo quer tornar-se uma imagem, a imagem é representação, portanto, levando à frente a radicalidade de Deleuze, o que está em jogo é justamente o pensamento sem imagem.

A intenção de acompanhar o fundamento até o seu limite revela que a Ideia, enquanto coisa mesma, não abarca tudo e deixa escapar a diferença. Toda a luta do platonismo é para domar a diferença, empenhando-se em mantê-la na profundidade a qual ameaça o solo constituído pelo fundamento que o atribui para os seres se distribuírem de acordo com a prova do mito. Se Deleuze resgata a motivação do platonismo para encurralá-la, tal como Platão fez com o sofista, é para fazer a diferença subir à superfície e afirmar o seu direito próprio entre as cópias e os ícones. Ao assumir o simulacro como uma imagem sem semelhança, que

⁸⁸ PLATÃO, 1987, 268a, p. 203.

⁸⁹ Fazendo menção ao estudo de Barbara Cassin, o que o sofista transforma pelos seus discursos não é algo falso em verdadeiro, mas os “estados”, algo vai do “menos bom” ao “melhor” (CF. CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 15).

renuncia às noções de cópia e de modelo, põe-se em xeque o critério que seleciona as cópias dos simulacros, e faz com que as cópias bem fundadas participem do Modelo reprovando os simulacros pela prova-fundamento. Para Deleuze, a existência da aparência, que na metafísica faz par com a essência, tem como função “distinguir as esplêndidas aparências bem fundadas e outras aparências, malignas malélicas, insinuantes, que nem respeitam o fundamento nem o fundado”⁹⁰. Daí a insistência do fundamento em submeter a diferença às exigências da representação. Tentativa que ele provou ser mal fadada apesar de ter se mantido por longa data.

1.2.2. *Subversão do kantismo: restaurar o diferencial na Ideia*

O fundamento é a Ideia e a sua ação consiste em determinar, logo a determinação é a ação da razão suficiente na Ideia, ou Modelo, no platonismo; na determinabilidade, na determinação recíproca e na determinação completa da ideia, no kantismo. No entanto, a subversão do kantismo é apontada por Maïmon ao questionar as exigências da legitimidade do fundamento em Kant. Para Deleuze, as filosofias que determinaram o transcendental como consciência o conceberam “à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar”⁹¹. Dessa maneira, permanece o círculo vicioso da condição que se reporta ao condicionado do qual ele reproduz a imagem, isto é, a prova do fundamento que seleciona os pretendentes. Nesse caso, Deleuze precisa romper a unidade do sujeito kantiano para restituir a diferença na ideia.

Maïmon rompe com a identidade e a circularidade da ideia no transcendental, ao remeter o fundamento até o sem-fundo, onde o entendimento elabora sub-repticiamente os objetos sensíveis por meio de uma “convocação de diferenciais”⁹². O interesse de Deleuze por Maïmon reside na sua crítica do fundamento kantiano, que ultrapassa a dualidade entre intuição e conceito ao exigir um método genético subjetivo. Deleuze pretende opor a diferença (simbolizada por dx) à negatividade e à contradição partindo de uma abordagem do cálculo diferencial⁹³. Para tanto, a Ideia precisa deixar de ser buscada na ponta da maior diferença, como faz a contradição, assim como a diferencial não pode sucumbir ao

⁹⁰ DR, p. 340 (353).

⁹¹ LS, p. 128 (108).

⁹² LAPOUJADE, 2015, p. 55.

⁹³ SANTAYA, Gonzalo. *El cálculo trascendental: Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia* 1a ed. Col. *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, n. 4. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

infinitamente pequeno. No entanto, as duas questões são mal colocadas, pois “é um erro ligar o valor do símbolo dx à existência dos infinitesimais, mas também um erro lhe negar valor ontológico ou gnosiológico em nome de uma recusa desses valores”⁹⁴. Dessa maneira, Deleuze recupera a reinterpretação de Maïmon do cálculo leibniziano, pois é assim que ele inaugura o pós-kantismo questionando a gênese. Qual a mediação entre o universal e o particular? É esta a pergunta de onde parte Maïmon. O interesse de Deleuze por Maïmon se deve ao fato de esse pensador ter questionado as relações diferenciais, ou seja, a gênese de produção dos objetos. Maïmon questiona a regra pela qual o dado sensível se produz, e ao forçar essa indagação, ele compreende que a intuição kantiana é insuficiente para impor-se como a regra de produção de um objeto⁹⁵. Para Kant, o que reúne a diversidade dos dados sensíveis é a forma da subjetividade transcendental, portanto o *Eu* precisa manter sua unidade.

Enquanto o determinável (espaço como puro dado) e a determinação (conceito enquanto pensado) são exteriores, essa dualidade reduzia o transcendental ao condicionamento condicionado e renunciava a uma “exigência genética”⁹⁶. De acordo com essa formulação kantiana, a diferença mantém-se exterior, se expressa como *entre* a intuição determinável e o conceito determinante, carregando conotações empíricas, pois a diferença se apresentará desdobrada no extenso. A sugestão de Maïmon para a Filosofia transcendental ultrapassar o ponto de vista do condicionamento cumpre-se quando os termos são igualmente pensados: “a determinabilidade deve ela própria ser pensada como ultrapassando-se na direção de um princípio de determinação recíproca”⁹⁷. Os conceitos do entendimento compreendem a determinação recíproca apenas formal e reflexivamente, não alcançando a síntese das relações diferenciais. Essa síntese é a origem da “produção dos objetos reais, tal é a matéria da Ideia no elemento pensado da qualitabilidade em que ela se insere”⁹⁸. Onde, Deleuze assegura suscitar uma “tripla gênese”: uma gênese “das qualidades produzidas como diferenças de objetos reais do conhecimento”; outra gênese “do espaço e do tempo como condições do conhecimento das diferenças”; e uma terceira gênese “dos conceitos como condições para a diferença ou distinção dos próprios conhecimentos”⁹⁹. Deleuze concebe a

⁹⁴ DR, p. 221 (232).

⁹⁵ Cf. LOPES, Luiz Manoel. “Deleuze e a obsessão pela gênese” In: *Kalagatos – revista de filosofia*. Fortaleza, CE, v10 n. 20, verão 2013, p. 200.

⁹⁶ DR, p. 225 (235). Lopes aborda a relação entre Deleuze e Maïmon a partir do problema da gênese, mostrando a importância do filósofo pós-kantiano para Deleuze e como a sua apropriação dessa questão o levará à definição de filosofia como criação conceitual e como plano de imanência (Cf. Lopes, 2013). Sobre o problema do transcendental e a imagem do pensamento, cf. LEBRUN, 2000.

⁹⁷ DR, p. 225 (235).

⁹⁸ Idem (235-236).

⁹⁹ Ibidem, p. 225 (236).

Ideia como um “sistema das ligações ideais”¹⁰⁰. A Ideia deixa de ser uma instância superior e eterna, para aparecer como um *sistema* que relaciona diferencialmente “elementos reciprocamente determináveis”¹⁰¹. Com isso, é restituído ao *Cogito* a potência de um pensamento puro, pensamento este que introduz a diferença entre o Eu determinável e o *Eu* determinante. Assim, é posta a ideia como diferencial no pensamento. Como isso é possível?

Kant dividiu não só a estética entre teoria da arte e teoria da sensibilidade, como também a dialética, examinando de modo sucessivo as ideias do Ego, de Mundo e de Deus. Essas ideias atribuem uma unidade sistemática às partes da experiência, pois as ideias se definem como um todo dessas partes¹⁰². Deleuze ressalta as três definições kantianas de Ideia: em primeiro lugar, como “indeterminada em seu objeto” (ideia de Ego); em segundo lugar, “determinável em relação aos objetos da experiência” (ideia de Mundo) e finalmente, como o “ideal de determinação infinita em relação aos conceitos do entendimento” (ideia de Deus)¹⁰³. Dessa maneira, a Ideia recupera as três características do *Cogito*: “o *Eu sou*, como existência indeterminada; o *tempo*, como forma sob a qual essa existência é determinável; o *Eu penso*, como determinação”¹⁰⁴. De acordo com Deleuze, a reunião do indeterminado, do determinável e da determinação compõem a *diferença* no âmbito da Ideia. Apesar de o *Cogito* kantiano corresponder a um *Eu* fissurado pela forma do tempo, Deleuze conclui que as Ideias funcionam como uma espécie de sutura e que nada mais são, senão “pensamentos do *Cogito*”.

Deleuze toma distância de Kant, ao defender que as Ideias fervilham exatamente naquela fissura, e que é, pelas bordas da rachadura do *Eu*, que elas surgem. Ao invés de suturá-la ou preenche-la, como o fez o filósofo de Königsberg¹⁰⁵, é preciso manter a

¹⁰⁰ Idem (idem).

¹⁰¹ Idem (idem).

¹⁰² LAPOUJADE, 2015, p. 107.

¹⁰³ *DR*, p. 220 (231).

¹⁰⁴ Idem (idem).

¹⁰⁵ Kant substituiu o conceito de erro pelo de ilusão, desconsiderando erros vindos de fora da razão, e inseriu o eu que sofre a rachadura da linha do tempo no lugar do *Eu* substancial. Nessa nova concepção na qual eu e Deus encontraram a “morte especulativa”, Kant não renunciou aos pressupostos implícitos e manteve a direção reta da Filosofia orientada para o senso comum. Por isso Deleuze considera a *Crítica* kantiana como uma multiplicadora dos sentidos comuns, e o filósofo de Königsberg produziu “tantos sentidos comuns quantos são os interesses naturais do pensamento racional” [ibidem, p. 178 (188)]. Assim procedendo, não há oposição entre o conhecimento, a moral, a reflexão e a fé, pois todos correspondem aos “interesses naturais da razão”. Nas três *Críticas*, as faculdades colaboram para o senso comum em geral sob a forma do Mesmo ou de um modelo de reconhecimento, com uma faculdade sempre fornecendo o modelo que é seguido pelas outras. Deleuze justifica o fracasso da morte de Deus em Kant destacando que o sujeito sustentou a disposição conciliadora pela qual as faculdades apreenderam a forma de identidade do objeto. No entanto, sustenta Deleuze, é a ideia de Deus que legitima a convergência das faculdades em direção ao sujeito, tornando-o protagonista. O erro de Kant foi não ter mantido a morte de Deus e do *Eu*, pois a rachadura provocada no domínio do especulativo foi logo preenchida por uma “identidade sintética ativa”. O eu passivo kantiano é definido pela receptividade e incapaz de realizar síntese, sendo a receptividade traduzida na capacidade de sofrer afecções. O sujeito pensante é, portanto, a fonte

rachadura do *Eu* aberta. A posição de Deleuze é contundente ao afirmar que é impossível preencher essa rachadura. Ao contrário de pretender ocupar a rachadura, a Ideia mantém o dilaceramento sem tentar resolvê-lo. Insistir no *Cogito* é a maneira pela qual o fundamento pode ser ultrapassado a fim de resgatar uma diferença interiorizada, que está entre o *Eu* determinável (*Moi*) e o *Eu* determinante (*Je*) e introduzir o impensável no pensamento¹⁰⁶.

1.2.3. A revolução kantiana no tempo

Deleuze é um entusiasta da concepção kantiana de tempo, considerando-a revolucionária na filosofia. Se antes o tempo era dependente do movimento e circular, com Kant o movimento subordina-se ao tempo e passa a ser linear. Daí a invocação da fórmula poética de Shakespeare: *The times is out of joint* (“o tempo está fora dos gonzos”)¹⁰⁷. A filosofia antiga concebia o movimento como circular, tal como uma porta giratória se movendo em torno de eixos, os gonzos ou *Cardos*¹⁰⁸. As concepções de tempo baseadas nessa visão eram a do tempo cosmológico, a do tempo do movimento celeste, e a do tempo meteorológico, o da agricultura. A distinção entre as duas noções de tempo era a característica de derivado, do tempo cosmológico, e de originário, do tempo meteorológico. O tempo obedecia aos pontos cardinais e neles se desenrolavam os movimentos periódicos que propiciavam a sua medida. Com a inversão kantiana, o movimento se reporta ao tempo e tem nele a sua condição. Não mais o tempo cósmico do movimento dos astros, não mais o tempo rural, do movimento meteorológico, e sim o “tempo da cidade e nada mais, a pura ordem do

da identidade do conceito originário, e é ele mesmo que cede ao conceito “seus concomitantes subjetivos, memória, reconhecimento, consciência de si” [Idem (idem)].

¹⁰⁶ Ibidem, p. 225 (236).

¹⁰⁷ Em *Diferença e repetição*, Deleuze cita a passagem do tempo em *Hamlet*, de Shakespeare, para explorar a reversão do tempo promovida por Kant. Em sobre Em *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*, texto que resume as principais questões abordadas no curso *Síntese e tempo* (1978) Deleuze lança mão de mais três passagens além da que mencionamos: “Eu é um outro” (*Je est un autre*), de Rimbaud, para discutir a disjunção provocada pela linha do tempo entre o *Eu* transcendental (*Je*) e o *eu* empírico (*moi*); “Que suplício ser governado por leis que não se conhece!... Pois o caráter das leis tem necessidade assim do segredo sobre o seu conteúdo...”, de Kafka em *A muralha da China*; e “Chegar ao desconhecido pelo desregramento de todos os sentidos [...] um longo, imenso e raciocinado desregramento de todos os sentidos”, também de Rimbaud.

¹⁰⁸ Cf. CC, p. 40 (36). Em seu curso de 14/03/1978, Deleuze diz: “‘O tempo fora dos gonzos’, o tempo não está enrolado de tal maneira que esteja subordinado à medida de algo que não ele mesmo, que seria, por exemplo, o movimento astronômico. O tempo deixou de ser o número da natureza, o tempo deixou de ser o número do movimento periódico. Tudo se passa como se ele estivesse enrolado de maneira a medir a passagem dos corpos celestes, ele se desenrolasse como uma espécie de serpente, ele se sacodisse de toda subordinação a um movimento ou a uma natureza, ele devém tempo em si mesmo e por si mesmo, ele devém tempo vazio puro. Ele não mede mais nada. O tempo tomou sua própria desmedida. Ele sai dos gonzos, quer dizer, da subordinação à natureza; é a natureza que vai lhe ser subordinada” (ST).

tempo”¹⁰⁹. Consequentemente, o movimento deixou de ser determinado pelo objeto e passou a descrever um espaço “do qual devemos fazer abstração a fim de descobrir o tempo como condição do ato”¹¹⁰. Segundo essa razão, ao invés de intervalado e circular, o tempo tornou-se unilinear e retilíneo, impondo ao movimento a sucessão de suas determinações. Kant retira o tempo dos eixos que o mantinha na normalidade, enlouquecendo-o.

A liberação do tempo do movimento fez dele uma forma pura e vazia. Forma pura porque o tempo não depende mais da experiência, porque passou a constituir uma das suas condições; e forma vazia, porque é anterior à experiência, logo não possui conteúdos empíricos. A consequência dessa formulação é a concepção de tempo como forma pura da interioridade, enquanto o espaço é forma pura da exterioridade¹¹¹. A forma pura e vazia do tempo é introduzida no pensamento confrontando, assim, o tempo curvado e submetido à determinação do movimento¹¹². O tempo circular, que abarcava o pensamento, ou o mundo em sua completude, passa a atravessar o pensamento e o faz escapar, arrastando o sujeito nessa travessia. Logo, a retirada do tempo dos seus eixos impacta diretamente no sujeito, pois a pura forma do tempo estabelece a relação paradoxal entre o *Eu transcendental (Je)* e o *Eu empírico (moi)*.

Tradicionalmente, o sujeito assumiu uma função universalizante de conhecimento (*Je*), à medida que o universal é representado por atos em vez de essências, e uma função psicológica, quando o indivíduo passa a ser definido como pessoa, em vez de uma coisa ou uma alma (*moi*)¹¹³. A partir da forma do tempo, que é a condição de existência de um fenômeno, Deleuze explora o conflito entre o *Eu* universal, determinação do tempo, e o eu individual, como determinável no tempo, reportando-se à crítica de Kant ao *Cogito* cartesiano. Deleuze retoma o raciocínio kantiano que diz ser a forma do tempo “a forma sob a qual a existência indeterminada é determinável pelo Eu”¹¹⁴. Em outras palavras, a minha existência

¹⁰⁹ Ibidem, CC, p. 41 (37). Sobre essa passagem, escreve Pelbart: “Um tempo que já não é o tempo do Céu nem o da Terra, mas o da Cidade, da cotidianidade. No cotidiano assim desenrolado não se media mais aquilo que pairava acima dele (o Eterno), mas a produção do Novo a partir do dia qualquer, do instante qualquer” (PELBART, Peter. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998, p. 153).

¹¹⁰ CC, p. 41 (37).

¹¹¹ Cf. SILVA, 2013, p. 118.

¹¹² “Se a maior iniciativa da filosofia transcendental consiste em introduzir a forma do tempo no pensamento como tal, essa forma, por sua vez, como forma pura e vazia, significa, indissolivelmente, o Deus morto, o *Eu* rachado e o eu passivo” [DR, p. 118 (126)]. Veremos mais adiante como Deleuze considera que essa iniciativa de Kant foi abandonada no interesse prático.

¹¹³ Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze – L’empirisme transcendental*. Paris: PUF, 2009, p. 22.

¹¹⁴ Deleuze está se referindo à seguinte nota da *Crítica da razão pura*: “O ‘eu penso’ expressa o ato de determinar minha existência. A existência já está dada aí, mas o modo pelo qual eu deveria determiná-la, i. e., colocar em mim o diverso a ela pertencente, ainda não está dado aí. Para isso se exige a autointuição, em cujo fundamento tem de haver uma forma dada *a priori*, i. e., o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do

indeterminada não se vê determinada como um Eu na existência fenomenal e temporal, pois o *Eu* é a condição universal do sujeito empírico. O *Cogito* cartesiano é questionado, porque configura um gesto da determinação imediata, que origina uma existência indeterminada (*eu sou*). Essa existência indeterminada passa a ser determinada como uma substância pensante (*eu sou uma coisa que pensa*)¹¹⁵, portanto surge a questão de como o *Eu penso* foi capaz de alcançar o *eu sou* sem expor como ele é “determinável”.

Deleuze vê a saída de Kant da seguinte forma: é no *Eu* que o Eu percebe a si no espaço e no tempo, sendo ele um fenômeno passivo e variável, dessa forma o “‘eu penso’ afeta o tempo e só determina a existência de um eu que muda no tempo e apresenta a cada instante um grau de consciência”¹¹⁶. Ora, se a existência do Eu é determinada como um ato de pensamento no tempo, a existência de um eu passivo dinâmico se modifica e “representa para si tão somente a atividade de *seu* próprio pensamento”¹¹⁷. Então, a consciência espontânea do *Eu penso* se explica pela afecção do pensamento sobre o eu, constatando o caráter passivo do eu, ou seja, a afirmação “Eu penso” ocorre *no* Eu e não *pele* Eu. Assim, o pensamento é uma atividade exercida sobre um Eu, que vive essa atividade ao modo de um Outro nele mesmo. Nesse sentido, o tempo assume a posição de auto-afecção, pois é por meio dele que o *Eu* (transcendental) e o eu (empírico) se diferenciam.

Kant introduziu o tempo entre a síntese a priori do *Eu penso*, e o Eu empírico, rompendo a conexão entre as duas funções do sujeito. Deleuze explora essa atitude kantiana evocando uma segunda fórmula poética, tomada de empréstimo de Rimbaud: *Je est un autre* (“Eu é um outro”). Ao retirar o tempo dos seus eixos, Kant enlouquece o sujeito, pois “a forma do determinável faz com que o Eu determinado represente para si a determinação como um Outro. A loucura do sujeito corresponde ao tempo fora dos seus gonzos”¹¹⁸. Essa operação provoca uma passagem do *Eu penso* para o Eu empírico enquanto sua condição transcendental, mesmo o *Eu penso* se opondo ao Eu que ele determina¹¹⁹. O *Eu* e o Eu estão

determinável. Como não tenho uma outra autointuição, contudo, que antes do ato de *determinar* desse em mim o *determinante* – do qual só tenho consciência no que diz respeito à sua espontaneidade – do mesmo modo como o *tempo* dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ser espontâneo; mas apenas me represento a espontaneidade de meu pensar, i. e., do determinar, e minha existência permanece determinável apenas sensivelmente i. e., como a existência de um fenômeno. Esta espontaneidade, porém, faz com que eu me chame *inteligência* (KANT, 2018, B 159, p. 144, nota 17).

¹¹⁵ CC, p. 43 (38).

¹¹⁶ Idem (idem).

¹¹⁷ Idem (39).

¹¹⁸ Idem (idem).

¹¹⁹ Segundo Sauvagnargues, o transcendental se distancia do empírico, mas em um “divórcio esquizofrênico que cliva o sujeito, impedindo de agora em diante toda unidade subjetiva do Eu” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 23).

afastados no tempo, mas é o tempo que faz com que eles se reportem reciprocamente como *um Outro*.

De acordo com Pelbart, o interesse de Deleuze pela fórmula paradoxal rimbaudiana se deve também ao fato de nela convergir a “*falência da identidade do eu e a emergência independente do tempo*”¹²⁰. Mesmo a cisão no sujeito atestando uma operação genial, Deleuze não aceita a repartição kantiana entre atividade e passividade, encarando-a como um empenho em prol da manutenção do mundo da representação. Para Deleuze, a síntese kantiana é compreendida como ativa e clama por “uma nova forma de identidade do Eu”, enquanto a passividade é uma receptividade que não opera síntese. Ao inverter a relação, o tempo, forma da determinabilidade, deixa de depender do movimento intensivo da alma, com isso é “a produção intensiva de um grau de consciência no instante”¹²¹ que vai depender do tempo.

Existe uma fissura entre o transcendental e o empírico, que expõe a natureza distinta de cada um e, ao mesmo tempo, os mantêm reunidos. Daí, a questão: qual a condição para que o *Je* se reporte ao *moi* sem reconciliação amigável? Uma reconciliação retornaria às posições cartesianas, das quais Kant se afasta e Deleuze o acompanha. Em vez de uma identificação, o *Eu* e o *Eu* se reportam um ao outro por meio de uma diferença fundamental. Trata-se da *Diferença transcendental*, que Kant promoveu ao ter interiorizado o tempo e a situado entre a “determinação e o que ela determina”. Assim como na crítica ao platonismo, a relação *a priori* entre um e outro, “o ser e o pensamento”¹²², não pode ser resolvida por uma diferença exterior, somente uma diferença interna possui a capacidade de solução. A definição do tempo como forma pura e a correlação do *Eu* com o *Eu* corresponde à “descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana”¹²³. A descoberta da *Diferença transcendental* é, pois, o grandioso gesto da filosofia crítica de Kant.

Com Sauvagnargues, cumpre observar que, ao fazer de Kant um pensador rimbaudiano, Deleuze atribui a ele a elaboração da Diferença (grafada em maiúsculo para designar a *Diferença transcendental*) e a incorpora, ao lado de outras alianças tornando-a a questão teórica de *Diferença e repetição*. A Diferença transcendental se torna a “condição de determinação de toda diferenciação no seio da própria subjetividade”¹²⁴. Segundo a autora, a intenção de pensar a diferença como condição é a proposta que a livra da exigência de cumprir um papel unificador e substancial para o sujeito. Levando em conta que a diferença

¹²⁰ PELBART, 1998, p. 158.

¹²¹ CC, p. 43 (38).

¹²² Cf. DR, p. 116 (125).

¹²³ Idem (126).

¹²⁴ SAUVAGNARGUES, 2009, p. 24.

transcendental se refere ao modo pelo qual o sujeito é cindido pelo tempo, e se Sauvagnargues tiver razão, de que é pela diferença transcendental que a Filosofia deleuziana da Diferença se norteia, então, é possível definir esta última como uma relação entre devir e subjetividade. Como a filosofia da Diferença é construída sobre a concepção do sujeito rachado pelo tempo, “a subjetividade e sua interioridade não revelam o modo substancial da identidade, mas se exprimem como multiplicidade em devir”¹²⁵. *Diferença e repetição* aprofunda a “aventura kantiana”, subvertendo-a ao explorar o campo transcendental “sem avatares substanciais”¹²⁶.

Para Deleuze, o sujeito do Cogito cartesiano não exercia a verdadeira atividade do pensamento, pois ele apenas possuía *as condições* para pensar. Ele se mantinha “estúpido no seio dessa possibilidade”. Faltava-lhe ainda a forma determinável, qual seja, a “forma pura e vazia do tempo”¹²⁷. A forma pura e vazia do tempo é decisiva para a questão do pensamento a partir da diferença, e não da identidade do sujeito, pois é por ela que Deleuze ultrapassa a representação rumo ao sem-fundo, ou seja, à diferença em si mesma.

É a forma vazia do tempo que introduz, que constitui a Diferença no pensamento, a partir da qual ele pensa, como diferença do indeterminado e da determinação. É ela que reparte, de uma parte a outra de si mesma, um Eu rachado pela linha abstrata, um eu passivo saído de um sem-fundo que ele contempla. É ela que engendra pensar no pensamento, pois o pensamento só pensa com a diferença, em torno desse ponto de a-fundamento. É a diferença, ou a forma do determinável, que faz com que o pensamento funcione, isto é, que faz com que funcione a máquina inteira do indeterminado e da determinação. A teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem¹²⁸.

1.3. A Diferença e a sensibilidade

1.3.1. A experiência da diferença do extenso à profundidade intensiva

Exacerbando a característica da diferença transcendental, Deleuze recupera a distinção entre as noções kantianas de quantidade extensiva e de quantidade intensiva a fim de ultrapassar as condições de possibilidade da experiência, tal como Kant as instituiu. Antes de

¹²⁵ Ibidem, p. 25.

¹²⁶ Idem. Abordaremos o tema do campo transcendental no terceiro capítulo.

¹²⁷ *DR*, p. 354 (365).

¹²⁸ Idem (idem).

entrarmos no texto de Deleuze, fazem-se necessários alguns esclarecimentos¹²⁹. Para Kant, o entendimento puro, não é somente uma faculdade capaz de fornecer regras, mas também uma fonte de princípios, que são válidos *a priori*, o que quer dizer que eles antecedem à experiência, a *Crítica da Razão Pura* dedica a eles, aos “princípios sintéticos do *entendimento puro*”, toda uma seção (a Terceira) da “Analítica dos princípios (doutrina transcendental do juízo)”. Como em vários outros momentos, a maneira de Kant apresentar esses princípios seguiu o fio condutor da tábua das categorias: da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade. Além disso, foi acrescentada mais uma divisão, que diz respeito ao “uso de sua síntese”¹³⁰: aos dois primeiros grupos, isto é, aos que se referem à quantidade e à qualidade, “Axiomas da intuição” e “Antecipações da percepção” respectivamente, Kant chamou-os de “matemáticos”; e aos dois outros grupos, “Analogias da experiência” e “Postulados do pensamento empírico em geral”, referidos às categorias da relação e modalidade respectivamente, foram designados “dinâmicos”. Kant fez questão de distingui-los a fim de mostrar a diferença entre as evidências e as certezas: o primeiro grupo, dos princípios matemáticos, fornece uma certeza que é *intuitiva*, enquanto os princípios dinâmicos, apenas uma certeza *discursiva*¹³¹.

Apesar de o foco da crítica de Deleuze, que é o mesmo dos pós-kantianos, em especial Maimon, dirigir-se às “Antecipações da percepção”, passemos rapidamente pelos primeiros princípios matemáticos, os “Axiomas da intuição”, uma vez que eles também proporcionam uma evidência intuitiva e dizem respeito às quantidades do espaço e do tempo¹³². O primeiro princípio enunciado por Kant como um evidente axioma é: “todas as intuições são quantidades extensivas”¹³³. A grandeza extensiva se refere à quantidade e define que a representação das partes possibilita a representação do todo. Desse modo, a multiplicidade é reduzida à apreensão contínua das partes e a unidade corresponde ao conjunto das partes do todo. Por exemplo, três metros de comprimento correspondem a 1m+1m+1m, ou mesmo a soma de vários centímetros, assim como uma hora é o resultado da soma de vários minutos,

¹²⁹ Devo a elucidação a seguir à orientação de Virginia Figueiredo.

¹³⁰ “Na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível, o uso de sua síntese é ou *matemático* ou *dinâmico*: pois em parte ela concerne apenas à *intuição*, em parte à *existência* de um fenômeno em geral. As condições *a priori* da intuição, no entanto, são sempre necessárias em relação a uma experiência possível, ao passo que aquelas da existência dos objetos de uma possível intuição empírica são em si contingentes. Por isso os princípios do uso matemático parecerão incondicionalmente necessários, i.e., apodícticos, enquanto aqueles do uso dinâmico somente trarão consigo o caráter de uma necessidade *a priori* sob a condição do pensamento empírico em uma experiência, portanto apenas mediata e indiretamente, e por conseguinte não conterão (ainda que sem prejuízo de sua certeza universal na relação com a experiência) a evidência imediata que é própria àqueles primeiros” (KANT, 2018, AA: 03-04, B 199, p. 187).

¹³¹ Cf. *Ibidem*, AA: 03-04, 201, p. 188.

¹³² A esse respeito, cf. SILVA, 2013, p. 119; MACHADO, p. 2009, p. 125; SAUVAGNARGUES, 2009, p. 227.

¹³³ KANT, 2018, B 203 p. 189.

ou da soma de vários segundos etc. Os fenômenos são dotados de uma quantidade extensiva apreendida quando eles nos são dados pela experiência, tornando-se objetos para nossa percepção, ou, com outras palavras, somente a partir de uma magnitude (totalidade) dada *a priori* que somos capazes de perceber as partes que afetam a nossa sensibilidade sucessivamente.

Voltemo-nos agora ao princípio que é enunciado por Kant nas “Antecipações da percepção”: “em todos os fenômenos o real, que é objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é um grau”. Assim como no caso dos “axiomas da intuição”, não tínhamos acesso *a priori* às quantidades extensivas, aqui, o acesso às qualidades do fenômeno também depende da experiência e são dados *a posteriori*. No entanto, Kant defende que temos acesso *a priori* a uma grandeza *intensiva*, “que é objeto da sensação”. Diferentemente da grandeza extensiva, a apreensão da grandeza intensiva é imediata, não necessitando da representação prévia das partes, por exemplo, um grau de calor: apreende-se 3°c sem ser representado por 1°c + 1°c + 1°c. A quantidade intensiva é aquela que “só é apreendida como unidade, e na qual a pluralidade só pode representada através da aproximação à negação = 0”¹³⁴. Essa grandeza fugaz faz com que o real seja captado somente como uma unidade destituída de partes, dessa forma a multiplicidade é representada pela aproximação do grau zero na medida em que se supõe uma série de sensações intermediárias. A multiplicidade é assim representada levando em conta a inexistência de grandeza extensiva na sensação, porque não é representada objetivamente, e sim subjetivamente referindo-se à afecção. A quantidade da sensação é produzida a partir do grau zero equivalente à ausência da sensação, sendo, pois, próprio da sensação durar um instante e em seguida sumir gradativamente. Por consequência, o intervalo entre o tempo apreendido, o real, e o tempo que não foi preenchido, a negação, possui uma relação composta por inúmeras sensações intermediárias. Das grandezas em geral, só podemos conhecer *a priori* apenas uma qualidade: a continuidade. No que se refere a toda qualidade na realidade dos fenômenos “(...) só podemos conhecer *a priori* a sua *quantidade* intensiva, a saber, que possuem um grau; todo resto é deixado à experiência”¹³⁵. Ou seja, algo situado fora dessa capacidade de apreensão pertence ao domínio da extensão.

Deleuze questiona as teses kantianas sob o ponto de vista da gênese transcendental¹³⁶. Para ele, é como se Kant desse um salto do transcendental ao empírico e não levasse às

¹³⁴ Ibidem, B 210, p. 193.

¹³⁵ Ibidem, B 218, p. 198.

¹³⁶ Stéphane Lleres destaca que Deleuze questiona como poderia haver uma gênese transcendental. Deleuze encontra essa gênese transcendental na obra de Maïmon, que procurou estabelecer uma “gênese do percebido, mas no quadro de uma busca que não pretende sair do quadro crítico kantiano”. A intenção de Maïmon é

últimas consequências o ponto de vista genético transcendental. Se as intuições são quantidades extensivas, e se for verdade que, enquanto representações de partes, elas antecipam a representação do todo, então, Kant terá dificuldade de manter a origem transcendental (*a priori* ou pura) do espaço e do tempo. Para manter a perspectiva transcendental, será necessário sustentar que é a representação do todo que funda as partes apresentadas como virtuais aptas a se atualizarem na intuição empírica. Segundo Deleuze, o “erro de Kant, no momento em que recusa ao espaço e ao tempo uma extensão lógica, é manter uma extensão geométrica e reservar a quantidade intensiva para uma matéria que preenche um extenso em determinado grau”¹³⁷. Além disso, submetido ao ponto de vista da representação, Kant foi obrigado a definir a intuição como apreensão das partes¹³⁸. Talvez possamos formular da seguinte maneira a objeção deleuziana: ao invés de espacializar o tempo, como o fizera Kant, através da representação das partes/quantidades extensivas empíricas, Deleuze distingue o espaço extenso do *spatium* intensivo, como uma quantidade intensiva, uma pura intensidade, enquanto princípio transcendental. Então, espaço e tempo deixam de ser apenas “antecipações da percepção”, mas propriamente a origem ontológica da “*extensio* como esquemas”, do “*extenso* como grandeza extensiva”, das “*qualitas* como matéria ocupando o extenso” e do “*quale* como designação de objeto”¹³⁹.

Deleuze orienta seu raciocínio por Herman Cohen, ao assumir a quantidade intensiva como princípio superior da possibilidade da experiência, à medida que essa quantidade é o princípio genético não só da experiência possível, mas da experiência real¹⁴⁰. Mais do que uma exigência da gênese, a intensidade é o próprio princípio genético: “se é verdade que as

“retomar e precisar de maneira rigorosa a abordagem kantiana”. Com Maïmon, Deleuze pode tornar possível uma gênese do transcendental que legitime um pensamento sem estar obrigado a submeter-se ao modelo do condicionamento. Acerca do princípio da gênese transcendental em Maïmon, Segundo a autora, “*O Ensaio sobre a filosofia transcendental*, de Maïmon, publicado em 1790, não constitui um ataque contra o empreendimento crítico de Kant. Ao contrário, o conteúdo da crítica é considerado como verdadeiro. Ela é considerada apenas inacabada ou insuficiente na medida em que, de acordo com Maïmon, certos pontos essenciais são deixados nas sombras. Trata-se de fornecer as explicações ou as demonstrações que a crítica de Kant não fornece. O *Ensaio sobre a filosofia transcendental* compromete-se a continuar a crítica kantiana, e não reforma-la ou revisá-la. É nisso que Maïmon se situa sobre o terreno transcendental. As zonas das sombras deixadas por Kant são, segundo Maïmon, pelo menos três” [...] “1) *O problema do acordo da sensibilidade e do entendimento a priori*; [...] 2) *A questão da necessidade das categorias* [...] 3) *O problema da coisa em si*” (LLERES, Stéphane. *La philosophie transcendante de Gilles Deleuze*. Paris, L’Harmattan, 2011, pp. 115-117).

¹³⁷ DR, p. 298 (308).

¹³⁸ “Kant define todas as intuições como quantidades extensivas, isto é, de tal modo que a representação das partes torna possível e precede necessariamente a representação do todo. Mas o espaço e o tempo não se apresentam como são representados. Ao contrário, é a representação do todo que funda a possibilidade das partes, sendo que estas são apenas virtuais e só se atualizam nos valores determinados da intuição empírica. O que é extensivo é a intuição empírica. O erro de Kant, no momento em que recusa ao espaço e ao tempo uma extensão lógica, é manter uma extensão geométrica e reservar a quantidade intensiva para uma matéria que preenche um extenso em determinado grau” [Idem (idem)].

¹³⁹ Idem (idem).

¹⁴⁰ Cf. MACHADO, 2009, p. 126.

condições da experiência possível se referem à extensão, o mesmo pode ser dito das condições da experiência real que, subjacentes, se confundem com a intensidade como tal”¹⁴¹.

Para que a sua proposta de diferença logre êxito, Deleuze tem de enfrentar ainda uma forte aliança forjada no final do século XIX entre a filosofia, a ciência e o senso comum. A ciência, em especial a termodinâmica, endossou certa posição do kantismo, submetendo a diferença ao diverso na sensibilidade¹⁴². O estudo das leis, que conduzem as relações de calor e as suas modificações em energia mecânica, procede criando medidas espaciais e temporais, que se inserem em um intervalo de tempo pequeno para a percepção, porém imenso para o mundo microscópico. Voltada às causas e aos efeitos das transformações dos tipos de energia, a termodinâmica abrigou a distinção fundamental para que o dado fosse compreendido como diverso, a razão se inclinasse à identidade e à igualização de tudo. No extenso, a energia já possui formas, e somente por elas é que percebemos a intensidade, portanto a condição para que a intensidade apareça e possa ser captada é a de que ela seja desenvolvida no extenso e revestida pelas qualidades que o preenchem. Deleuze se vale da definição da energia para afirmar que, na experiência, a intensidade (*intensio*) não está cindida e separada da extensidade (*extensio*), a qual remete ao extenso (*extensum*). Diante desse cenário, o filósofo

¹⁴¹ DR, p. 298 (309).

¹⁴² Surgida no início do século XIX, a termodinâmica precede a teoria atômica e molecular da matéria, portanto os seus primeiros estudos dispunham apenas de uma noção ainda incipiente dos átomos e que nada conheciam sobre elétrons ou outras partículas moleculares. Seus modelos se restringiam às grandezas como trabalho mecânico, pressão e temperatura, buscando compreender as suas influências sobre as transformações energéticas [Cf. HEWITT, Paul. *Física conceitual*. Trad. Tirste Freire Ricci e Maria Helena Gravina – 9ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2002, p. 312 (Agradeço à Magda Nunes pela indicação)]. Deleuze inspira-se não numa perspectiva exclusivamente filosófica, mas também se vale das reflexões científicas sobre a termodinâmica, datadas do início do século XX, feitas por um autodidata, ilustre desconhecido, Léon Selme. Foi ele que afirmou ser o aumento da entropia somente ilusório e não passar de uma ilusão sensível. Essa proposta é devedora da reflexão do desconhecido Léon Selme. Recuperando a crítica de Selme a Carnot, é digna de nota a elucidação de McNamara: “Para desarticular essa união da ciência com o bom senso é que Deleuze cita o trabalho de Léon Selme. Trata-se de um obscuro capataz industrial sem título universitário, autodidata em temas de matemática e física avançada. Em 1917, pouco antes de sua morte, Selme publicou um livro no qual se discutem alguns dos postulados principais da termodinâmica e que gerou um acalorado debate na *Revue de métaphysique et morale*. A operação realizada pelo autor nessa obra supõe uma generalização do Princípio de Carnot, que tem como primeiro resultado erradicar a diferença entre energias nobres e energias degradadas. O princípio de Carnot estabelece que o valor da eficiência para qualquer sistema térmico real é menos que ideal, quer dizer, menos de um, devido à inevitável perda de energia calórica. Grande parte dos raciocínios de Selme apontam para demonstrar que isso é assim para qualquer tipo de energia, e não só para o calor. Segundo o autor, esse ponto de vista é essencial para demonstrar que o aumento da entropia é ilusório (...). Em um artigo no qual defende as ideias de Selme, Louis Rougier parte do seguinte postulado: para conciliar o princípio de Carnot com a primeira lei da termodinâmica (quer dizer, da conservação da energia), em todos os procedimentos irreversíveis é possível verificar apenas uma de duas opções: ‘ou a extensão aumenta, ou a quantidade de energia diminui’ (Rougier apud McNamara). Para todos os tipos de energia, os físicos assumem a segunda opção. A energia calórica constitui uma única exceção, sendo a única para a que se postula um aumento da extensão (quer dizer, da entropia). Do ponto de vista de Selme é um erro. Segundo nosso autor, não há motivos científicos para tratar o calor de um modo diferente do resto das energias” (McNAMARA, Rafael: “Léon Selme y el problema de la entropia”. In: *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*. KRETSCHEL, Veronica; OSSWALD, Andres (Org.). Buenos Aires: RAJGIF Ediciones, 2015, p. 65).

considera a “quantidade intensiva como um conceito empírico e ainda mal fundado, misto impuro de uma qualidade sensível e do extenso, ou mesmo de uma qualidade física e de uma quantidade extensiva”¹⁴³.

A filosofia e a ciência reforçaram a tendência, que já era própria a ela, de a diferença anular-se no extenso. Isso foi possível pela distribuição instituída pelo bom senso e pela hierarquia estabelecida pelo senso comum. O resultado desse encontro foi reduzir a diferença, uniformizar o diverso e igualizar o desigual¹⁴⁴. Sempre que há esse encontro, o bom senso se traveste de Filosofia ou de ciência, portanto, Deleuze nos adverte: esse encontro deve ser evitado. O bom senso procede distribuindo e estabelecendo um equilíbrio alcançado a partir das “fórmulas de sua banalidade ou de sua falsa profundidade”¹⁴⁵. Mesmo havendo distribuições fora das regras do bom senso, como as distribuições da loucura, que não respeita a determinação dada às partes, o bom senso as supõe e em seguida corrige o aspecto louco da distribuição. A distribuição está de acordo com o bom senso quando ela já possui em si a capacidade de estabilizar o que há de excessivo naquilo que é distribuído¹⁴⁶. Sempre uniformizando, o bom senso torna as partes bem distribuídas sem negar as diferenças, pelo contrário, ele as afirma já domesticadas por valer-se da tendência de a diferença negar-se “nas condições do extenso e na ordem do tempo”¹⁴⁷.

O bom senso é uma antevisão, enquanto o senso comum é um processo cognitivo¹⁴⁸, que se desdobra em duas versões, uma subjetiva e outra objetiva. A subjetiva corresponde à “identidade de um *Eu* como unidade e fundamento para todas as faculdades”; já a objetiva, supõe uma identidade do objeto qualquer, ao qual se julga que todas as faculdades se reportem”¹⁴⁹. Essas duas definições são estáticas e o senso comum precisa ultrapassá-las em

¹⁴³ *DR*, p. 288 (298).

¹⁴⁴ *Idem* (299).

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 289 (300).

¹⁴⁶ “É apenas quando se supõe que a desigualdade das partes se anula com o tempo e no meio, que a repartição é efetivamente conforme ao bom-senso ou segue um sentido considerado bom” [*Ibidem*, p. 290 (300)].

¹⁴⁷ *Idem* (*idem*). Fundado no presente, o bom senso passa do particular ao geral, do passado ao futuro, compreendendo ambos em termos de possibilidade: o passado é o menos provável e o futuro é o provável. No entanto, somente pressuposto por uma diferença negada no extenso e no tempo é que o bom senso se constitui, encontrando lugar em uma posição entre os intervalos de tempo preenchidos pela intensidade. A sua posição é intermediária promovendo filiações, alianças e consensos. Nem das classes altas, nem das classes baixas, o bom senso é uma “ideologia das classes médias que se reconhecem na igualdade como produto abstrato” [*Idem* (*idem*)]. Ou seja, não contempla nem age, apenas prevê adequando o seu tom a uma situação parcial, seja de otimismo ou de pessimismo, para que modos de agir e de pensar extemporâneos possam ser capturados no final. Assim, o bom senso atua como uma “regra de partilha universal” entre a diferença disparatada e a diferença anulada.

¹⁴⁸ Deleuze define o senso comum como “a síntese qualitativa do diverso, síntese estática da diversidade qualitativa referida a um objeto suposto o mesmo para todas as faculdades de um mesmo sujeito”; e o bom senso como a “síntese quantitativa da diferença, síntese dinâmica da diferença de quantidade referida a um sistema em que ela se anula objetiva e subjetivamente” [*Ibidem*, p. 291 (302)].

¹⁴⁹ *Idem* (*idem*).

direção a uma dinamicidade na qual o bom senso já se encontra. O processo se dá a partir da percepção de que, se não somos um Eu universal, não há um objeto universal posto diante de nós, já que os objetos e os Eus são repartidos em campos de individuação. Na ultrapassagem em direção ao bom senso, o objeto qualquer passa a ser determinado de maneira dinâmica e o eu é individualizado encontrando um lugar aqui e ali de acordo com o conjunto de objetos. Por sua vez, o bom senso assegura uma regra de partilha que anula a diferença nos objetos, pois eles tendem a igualarem-se, assim como os distintos Eus passam a uniformizar-se. Destarte, o bom senso e o senso comum constituem as regras ortodoxas de distribuição: “regra de partilha universal e regra universalmente partilhada”¹⁵⁰.

Uma diferença anulada é compreendida como *explicada*, e explicar significa identificar, isto é, desabilitar a desigualdade da diferença. A diferença só pode ser anulada na qualidade que recobre o extenso, mas não existe qualidade por si nem pelo extenso: “A intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (*extensio*). É essa extensão que a refere ao extenso (*extensum*), no que ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade”¹⁵¹. A partir da explicação da diferença, um sistema extensivo é criado resultando no “duplo aspecto da qualidade como signo”¹⁵², a saber: remeter à diferença em si mesma, em seu caráter de diferença de intensidade, e tender a anular, ou seja, desenvolver a diferença na extensão. A diferença em si mesma é *implicada*. A implicação corresponde ao estado intensivo de séries no qual há a comunicação por meio de diferenças, e não de identificação. Essa comunicação intensiva irá compor um “campo de individuação”. O campo de individuação é onde as relações de diferença de intensidade se distribuem anteriormente à composição de uma forma, por exemplo, um campo energético. Deleuze reforça o caráter pré-individual que é composto por relações de intensidades, quando as intensidades são desenvolvidas no extenso, elas tendem a se anularem. Então, é próprio da diferença inclinar-se para essa anulação, mas Deleuze chama a atenção para o fato de que a diferença precisa ser pensada em si mesma, implicada, e não apenas em seu aspecto explicado, desenvolvido, como fez o pensamento da representação.

Quando o signo que remete a diferença explicada, temos um “nome” que designa um efeito, por exemplo, “efeito Kelvin”, “efeito Seebeck”. Em um campo energético, quando um ponto possui um potencial elétrico distinto de outro ponto, temos a diferença de potencial. Essa diferença é produzida no intervalo da junção de dois condutores de materiais distintos e

¹⁵⁰ Idem (idem).

¹⁵¹ Ibidem, p. 294 (304).

¹⁵² Idem (idem).

com temperaturas também distintas, daí temos o efeito Seebeck. Nesse sentido, “Seebeck” não diz respeito ao físico estoniano Thomas Johan Seebeck (1770-1831), mas ao efeito termoelétrico que ele descobriu em 1821, portanto o nome é um *símbolo* que corresponde ao *campo de individuação*. Desse raciocínio vindo da ciência, Deleuze extrai a ideia de que o signo simboliza o campo de individuação diferencial do qual surge o efeito descrito. O campo é um campo diferencial, logo não pode ser anulado pela simbolização do efeito. Dessa maneira, o que importa é como a “diferença de potencial” antecede e constitui um efeito, e não uma pessoa ou um sujeito. O que o nome próprio está designando é um efeito, algo que acontece entre dois. Se a sinalização confere à causalidade uma origem e uma direção, essa direção não é absolutamente fiel à origem, porque o efeito só faz sentido, por assim dizer, se ele “fizer efeito” do ponto de vista da percepção. O efeito que arremete a nossa percepção contém o esvaecimento da diferença apenas de modo ilusório, devido à nossa incapacidade perceptiva de captarmos o campo diferencial onde o efeito se origina. No extenso, percebemos a altura, a largura e a profundidade compondo uma relação de identificação, mas a profundidade homogênea não é a “verdadeira profundidade”, o fundo homogêneo é uma “projeção do profundo” e somente o profundo “pode ser dito *Ungrund* ou sem-fundo”¹⁵³. Assim, a busca por uma “profundidade real” objetiva alcançar “diferenças bem mais volumosas, afirmadas e distribuídas”, irredutíveis ao negativo e ao semelhante.

O extenso só apreende a diferença desenvolvida, não a diferença em si, portanto a diferença não se anula *em si mesma* no extenso, fazendo com que a intensidade seja insensível do ponto de vista do empírico. A intensidade antecede o extenso e a qualidade, daí sua característica *pré-extensiva*. O extenso é a grandeza extensiva (*extensum*), ele é o parâmetro pelo qual a extensão (*extensio*) é medida. Deleuze acompanha o extenso até encontrar a sua origem na profundidade e questionar a sua legitimidade. A origem só é válida se a profundidade alcançar uma definição própria, independente do extenso, o que não condiz com a relação do extenso e sua origem. Diante dessa insuficiência da origem, a noção de espaço é redefinida ultrapassando a extensão e o concebendo em termos de *intensidade*. O espaço deixa de ser uma quantidade (grandeza) *extensiva*, para ser uma quantidade intensiva, denominada “puro *spatium*”¹⁵⁴. Trata-se de um *spatium* intensivo ao qual Deleuze reporta à característica ontológica da sensação, buscando alcançar o seu ser.

¹⁵³ Ibidem, p. 296 (306).

¹⁵⁴ Idem (307).

1.3.2. Diferença e intensidade: o ser do sensível

Para Deleuze, o problema da teoria kantiana do transcendental foi manter-se na representação, separando a forma da matéria sensível. Isso a impediu de determinar as condições da experiência *real*, limitando-se à determinação das condições da experiência *possível* (espaço e tempo), que são demasiado gerais em relação ao real. Por isso, a estética kantiana foi cindida entre uma teoria que compreende aquilo que se pode reter do real, estando de acordo com a experiência possível (teoria da sensibilidade), e uma teoria que capta a “realidade do real na medida em que ela se reflete em outra parte”¹⁵⁵ (teoria do belo). A solução apontada por Deleuze para equacionar a questão do dilaceramento da estética é a de uma nova determinação da experiência real que não ultrapasse o condicionado e se distinga das categorias. “Não devemos então nos elevar às condições como às condições de toda experiência possível, mas como às condições da experiência *real*”¹⁵⁶.

Para Deleuze, Bergson já havia dado uma solução ao problema, ao afirmar que as condições são apreendidas pela intuição, e além disso, que não há distinção entre o seu objeto e o conceito que elas produzem. A partir dessa indistinção proposta por Bergson, Deleuze enfrenta o dualismo kantiano que distribui a razão, de um lado, destinando-a ao gênero ou à categoria, e de outro, relega o indivíduo ao domínio da contingência (espaço). Pelo contrário, Deleuze defende que a razão alcança o indivíduo e que o conceito chega até à coisa, com outras palavras: “que a compreensão chegue até o ‘isto’”¹⁵⁷. Ora, o que fez Kant? Inventou o transcendental, submeteu a doxa à representação e opôs a matéria passiva e forma ativa. Segundo a rígida dualidade kantiana, as relações entre o sensível e o pensamento se dão por meio da oposição entre matéria e forma e a faculdade da sensibilidade não é capaz de representar¹⁵⁸. Daí resulta o paradoxo de uma estética fundada sobre aquilo que não pode ser representado sensivelmente. Para vencer esse paradoxo, Deleuze propõe que, ao invés de tratar das condições da experiência *possível*, a estética se volte para as condições da experiência real.

A representação uniformiza tudo de acordo com o bom senso e o senso comum, mantendo a diferença subordinada à semelhança. A semelhança é distribuída de tal maneira na representação, que se torna dispensável assumi-la no interior da relação entre cópia e

¹⁵⁵ Ibidem, p. 94 (98).

¹⁵⁶ *ID*, p. 49 (52). Grifo meu.

¹⁵⁷ Idem (idem).

¹⁵⁸ Cf. SAUVAGNARGUES, 2009, p. 301.

modelo, passando a ser determinada como “semelhança do sensível (diverso) consigo mesmo, de modo que a identidade do conceito lhe seja aplicável e que essa identidade, por sua vez, dela receba uma possibilidade de especificação”¹⁵⁹. A saída encontrada por Deleuze é restaurar a diferença na intensidade e liberá-la da subordinação ao semelhante na percepção, que a condicionava a ser sentida apenas sob a condição de “uma assimilação do diverso tomado como matéria do conceito idêntico”¹⁶⁰. Assumindo a Diferença como o Desigual, Deleuze subverte a Estética Transcendental, tal como ela se apresentara na *Crítica da Razão Pura*, ou seja, enquanto uma Teoria dos Elementos (espaço e tempo). Na ousada reformulação deleuziana, as intuições (representações da sensibilidade) do tempo e do espaço não aparecem mais como condições do fenômeno. Elas são substituídas pela diferença de intensidade, entendida como a “razão do sensível”. “A razão do sensível, a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a disparação tal como é compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença”¹⁶¹.

O que está em jogo nessa tese é, em primeiro lugar, a distinção entre diferença e diverso. A diferença diz respeito àquilo pelo qual o dado é dado, ou seja, a *condição* do dado enquanto diverso. Para Deleuze, o mundo é o resultado de “cálculos de Deus”, mas esses cálculos não são assertivos. O mundo é pensado em termos de resto, de fração, em vez de igualdade e simetria, sendo a desigualdade o seu princípio constitutivo. Dessa maneira, os fenômenos são condicionados por uma desigualdade em si e encontram a sua razão na diferença de intensidade, uma expressão tautológica, pois toda intensidade é diferencial. A intensidade é o que distingue a diferença do diverso, já que a diferença intensiva não trata da desigualdade como a condição de todo fenômeno. Essa proposta restitui a diferença à intensidade, para liberá-la da condição do mesmo no extenso.

Destarte, a intensidade constitui as condições da experiência real e é a “forma da diferença como razão do sensível”¹⁶². A diferença é a diferença de intensidade, nunca o diverso. O diverso é dado na extensão, enquanto a diferença possui uma dimensão profunda e diz respeito àquilo pelo qual o dado é dado, ou seja, a condição do dado enquanto diverso¹⁶³. Deleuze insere a diferença em uma instância anterior ao fenômeno, pois o fenômeno é extenso, enquanto a diferença é intensiva. Portanto, não se trata de uma diferença entre fenômenos, isso seria a diversidade, e sim da desigualdade como a condição de todo

¹⁵⁹ DR, p. 342 (354).

¹⁶⁰ Idem (idem).

¹⁶¹ Ibidem, p. 287 (297).

¹⁶² Idem (idem).

¹⁶³ Idem (idem).

fenômeno: “Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, diferença de intensidade”¹⁶⁴. A intensidade é a “forma da diferença” enquanto razão própria do sensível, logo é pela forma da diferença que tudo aparece. Nessa outra configuração, a estética diz respeito à determinação da *matéria intensiva* da existência real, empírica, e não mais relativa às *formas a priori* da sensibilidade, como condições da experiência possível.

Há sínteses que são próprias da sensação e se realizam diante de algo que só pode ser captado por essa faculdade. Trata-se da intensidade: “o insensível e, ao mesmo tempo, aquilo que só pode ser sentido”¹⁶⁵. A intensidade enquanto insensível significa a sua impossibilidade de a captarmos em si pelas qualidades do extenso. O problema não é que a intensidade esteja implicada no extenso, e sim que seja avaliada pelas qualidades dos extensos que a recobrem. O extenso estabelece medidas de grandeza para avaliar os objetos, enquanto o *spatium* intensivo envolve em si distâncias e coordenadas, que se explicam no extenso. A avaliação no *spatium* procede por vetores, em vez de unidades de medida. Então, como é possível captar na dimensão do extenso a profundidade que está nela *implicada*? Captamos uma sensação por meio da “potência de degradação” de uma intensidade e assim podemos ter a percepção da profundidade.

A *implicação* possui uma distinção de ordem. Quando uma intensidade está envolvida nas qualidades e no extenso que a explicam, temos uma implicação *secundária*. Quando a intensidade está implicada em si mesma, “ao mesmo tempo envolvida e envolvente”, ela assume o estado de implicação *primária*¹⁶⁶. Nesse sentido, o estado de energia acompanha a ordem das implicações. Denomina-se “degradação secundária” a energia em seu estado mais baixo, como no caso da diferença de intensidade anulada, cuja consequência é o “mais elevado chegando ao mais baixo”. Ao afirmar a degradação secundária, como faz a representação infinita que afirma a diferença em segundo plano, se dá uma “potência de degradação primária”, em que o mais elevado se refere ao mais baixo afirmando-o¹⁶⁷. Daí a ilusão, ou seja, confundir os dois estados, interno e externo. A questão de Deleuze nesse ponto é como evitar a ilusão a partir do “exercício empírico da sensibilidade”, o que não é

¹⁶⁴ Essa definição tem sua fonte na física e recorre à formulação de diferença de potência de Rosny. “Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferenças de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potência, diferença de intensidade” [Ibidem, p. 286 (297)].

¹⁶⁵ Ibidem, p. 298 (307).

¹⁶⁶ Ibidem, p. 309 (319).

¹⁶⁷ Idem (idem).

nada fácil, pois o ponto de vista empírico acessa apenas a intensidade recoberta pela qualidade e no extenso¹⁶⁸.

A intensidade é aquilo que *só pode ser sentida* a partir do seu próprio ponto de vista. Reivindicando a capacidade de ser sentida em si, apesar de recoberta pelas qualidades e repartida no extenso, a intensidade *só pode ser sentida* pela sensibilidade, porque ela força esta faculdade ao seu limite próprio, ao máximo de potência que pode alcançar. Quando nos deparamos com o limite, estamos diante da experiência da diferença, e nessa situação a diferença deixa de ser apenas superficial. Numa oposição de forças e limitação de formas há um “elemento real e mais profundo” capaz de assumir-se como “multiplicidade informal e potencial”¹⁶⁹. A limitação corresponde a uma “simples potência de primeira dimensão” e a oposição representa uma potência de segunda dimensão, como no caso das coisas reduzidas a um único espaço plano por desconsiderarem “a profundidade original, intensiva, que é a matriz do espaço inteiro e a primeira afirmação da diferença”¹⁷⁰. A real profundidade da diferença se dá, portanto, em primeiro plano, daí a crítica de Deleuze de que as oposições e limitações do espaço e do tempo se reduzam à superfície. Então, a intensidade *só pode ser sentida* sob o ângulo da sensação, e ao mesmo tempo é o insensível, do ponto de vista empírico¹⁷¹. A intensidade não compõe uma teoria pensada em termos de profundidade, altura e superfície, mas busca encontrar na superfície o que nela há de mais profundo. Em suma, não encontrar o ser e resgatá-lo da superfície, mas alcançar a profundidade enquanto superfície do ser.

Da intensidade à profundidade já se trava a mais estranha aliança, a do Ser consigo próprio na diferença, aliança que coloca cada faculdade diante de seu próprio limite e só deixa que as faculdades se comuniquem no extremo de suas respectivas solidões. No ser, a profundidade e a intensidade são o Mesmo – mas o mesmo que se diz da diferença. A profundidade é a intensidade do ser ou inversamente. Dessa profundidade intensiva, desse *spatium*, saem, ao mesmo tempo, a *extensio* e o *extensum*, a *qualitas* e o *quale*¹⁷².

¹⁶⁸ Deleuze ressalta que o extenso e a qualidade implicam, sim, a intensidade, porém em segundo plano “(...) apenas o suficiente para ‘explicá-la’” [Ibidem, pp. 309-310 (319)]. É uma ação limitada, já que a diferença, por ela mesma, assume imagens que provocam confusões na superfície. Por outro lado, a diferença continua a “sua vida subterrânea quando se confunde sua imagem refletida pela superfície” [ibidem, p. 310 (319)].

¹⁶⁹ Ibidem, p. 71 (79).

¹⁷⁰ Ibidem, p. 72 (86).

¹⁷¹ Essa lógica paradoxal acompanhará as definições de todas as faculdades, não só em *DR*, mas em toda a filosofia deleuziana. Daí expressões como: impensável do pensamento, inimaginável da memória, indizível na linguagem, imemorial na memória etc. [Ibidem, p. 297 (325)].

¹⁷² Ibidem, p. 298 (308).

A intensidade em si mesma é independente das qualidades que a envolvem e do extenso no qual ela se desenvolve, mas sem deles abrir mão. Diante da nova compreensão da intensidade, Deleuze escreve: “se é verdade que as condições da experiência possível se referem à extensão, o mesmo pode ser dito das condições da experiência real que, subjacentes, se confundem com a intensidade como tal”¹⁷³. Destarte, a intensidade são as condições da experiência real, por ser ela a razão do sensível. Repetindo o que acabamos de afirmar, nessa configuração a partir da intensidade, a estética está relacionada à matéria intensiva da existência real, e não mais às formas *a priori* da sensibilidade, que constituíam a experiência possível, segundo Kant. Assumir a diferença de intensidade como a gênese ou condição da experiência real significa subverter completamente “as condições da experiência possível”, tal como Kant as elaborara na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, e com isso permitir a estética reconciliar-se consigo mesma.

Para Deleuze, somente um estudo que não perde de vista o transcendental será capaz de verificar como a intensidade se mantém implicada em si e envolve a diferença quando esta se espelha no extenso. Com a perspectiva da gênese transcendental, o ponto de vista do exercício empírico da sensibilidade é ultrapassado. Enquanto o transcendental, segundo Kant, capta a intensidade apenas quando se apresenta na qualidade e no extenso criando uma realidade ilusória, na qual a diferença é confundida com uma imagem refletida na superfície. A crítica de Deleuze à Estética Transcendental depende, portanto, de uma teoria da intensidade, a qual permitiu uma redefinição das condições de existência do sensível. Através da intensidade, ultrapassamos o uso comum das faculdades levando-as ao seu limite máximo, que é o seu ser.

A grande oposição entre a ortodoxia do pensamento, que exige um juiz de partes, e o paradoxo, sem juízo, é explicitada em um uso transcendente das faculdades ao nos convocar a *sentir* e a *pensar* a diferença, pois sentimos algo que vai contra as leis naturais e pensamos também algo que confronta as leis do pensamento¹⁷⁴. Por isso, a diferença não é o dado, mas a condição pela qual o dado é dado, diferença de intensidade. A resposta para a questão “qual é o ser do sensível?” precisa corresponder à “existência paradoxal de ‘alguma coisa’ que não pode ser sentida (do ponto de vista do exercício empírico) e que, ao mesmo tempo, só pode ser sentida (do ponto de vista do exercício transcendente)”¹⁷⁵. Com o ser do sensível, Deleuze alcança o domínio do transcendental afirmando a intensidade como o objeto da estética

¹⁷³ Idem (idem).

¹⁷⁴ “Objetivamente, o paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso” [Ibidem, p. 293 (304)].

¹⁷⁵ Ibidem, p. 304 (314).

evidenciando, assim, a sua relação direta com o pensamento. O ser do sensível define a estética como um problema para o pensamento, uma vez que a intensidade não é apenas um domínio que lida com as antecipações da percepção, mas o limite da sensibilidade em seu “exercício transcendente”.

É a intensidade, é a diferença na intensidade que constitui o limite próprio da sensibilidade. Tem ela, portanto, o caráter paradoxal deste limite: ela é o insensível, o que não pode ser sentido, porque está sempre recoberta por uma qualidade que a aliena ou que a ‘contraria’, distribuída num extenso que a subverte e a anula. Mas, de uma outra maneira, ela é o que só pode ser sentido, aquilo que define o exercício transcendente da sensibilidade na medida em que ela faz sentir e, por isso, desperta a memória e força o pensamento. Aprender a intensidade, independentemente do extenso ou antes da qualidade nos quais ela se desenvolve, é o objeto de uma distorção dos sentidos. Uma pedagogia dos sentidos volta-se para este objetivo e integra o “transcendentalismo”¹⁷⁶.

1.3.3. *Novos princípios para pensar a Diferença a partir das alianças com Simondon e Nietzsche.*

A Diferença enquanto intensidade articula a crítica do fundamento ontológico, ao assumir um novo princípio, passando ao fundamento transcendental, o qual também exige uma nova maneira de ser conceituado. Optamos por explorar como Deleuze confronta a ação do fundamento na ontologia e no transcendentalismo valendo-se de duas alianças: a primeira, com a teoria da individuação, de Simondon; a segunda, com a vontade de potência e com a concepção cosmológica do eterno retorno de Nietzsche, para instituir os novos princípios empírico e transcendental.

1.3.3.1. *Simondon e a Teoria da individuação*

Para elaborar a *teoria da individuação*¹⁷⁷, Simondon parte de duas críticas à tradição. A primeira é o confronto das concepções de substancialismo, que assumiu o indivíduo como

¹⁷⁶ Ibidem, p. 305 (315).

¹⁷⁷ Destaca-se o comentário escrito por Deleuze em Gilbert Simondon, “O indivíduo e sua gênese fisco-biológica” [Cf. *ID*, pp. 120-124 (117-121)], acerca da primeira parte da tese de Doutorado de Gilbert Simondon, defendida em 1958 e publicada em 1964. A segunda parte da tese só veio a lume em 1989, de forma incompleta sob o título “A individuação psíquica e coletiva”. Somente em 2013 uma versão coerente com o plano original do escrito de 1958 foi publicada acolhendo a divisão em duas partes: “A individuação física” e “A individuação dos seres vivos”. Utilizamos a tradução brasileira da tese integral *A individuação à luz das noções de forma e de informação* [Cf. SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Trad. Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020, p. 7 (Nota sobre a tradução)].

algo fundado em si mesmo. A segunda crítica é contra o hilemorfismo, por ter defendido que o indivíduo é gerado a partir da união entre matéria e forma. Os erros cometidos pela tradição foram, nomeadamente, o de partir do indivíduo já pronto, perdendo de vista a constituição da individualidade do ser, e o de assumir a individuação como algo coextensivo ao ser. Destaca Deleuze: “Faz-se dele todo o ser e o primeiro momento do ser fora do conceito”¹⁷⁸. No entanto, Simondon exime os antigos de uma crítica mais dura, pois eles não dispunham de meios e condições hábeis para elaborar uma teoria da individuação tal como ele exige. Aos antigos era dado somente o conhecimento do equilíbrio estável e da instabilidade, do movimento e do repouso. Como alternativa às teorias que se referiram ao ser como um indivíduo (não dividido), Simondon reintroduz o indivíduo no ser nos níveis da física, da biologia e da psicologia¹⁷⁹. Invertendo a ordem da relação, o programa da teoria da individuação é “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo”¹⁸⁰.

Simondon engendra um *princípio* para investigar a gênese da individuação, por conseguinte, a gênese do indivíduo¹⁸¹. A condição do indivíduo é ser contemporâneo de sua individuação, bem como a individuação é contemporânea do seu princípio genético, em razão de o princípio não ser puramente reflexivo e pré-concebido. Abdicando da compreensão do ser em geral e do seu princípio, Deleuze observa que a individuação “deve ser situável, determinável em relação ao ser num movimento que nos levará a passar do pré-individual ao indivíduo”¹⁸². Para Simondon, a definição do ser dentro dos limites da estabilidade excluiu o devir da sua constituição, pois o devir “corresponde ao mais baixo nível possível de energia potencial”¹⁸³. Quando as possibilidades de transformações cessam, as forças se esgotam e o sistema se consolida alcançando o equilíbrio. Dito de outra maneira, no equilíbrio metaestável, as intensidades não estão relacionadas, elas são intensidades puras. A

¹⁷⁸ *ID*, p. 120 (117).

¹⁷⁹ “A intenção deste estudo, portanto, é estudar as formas, modos e graus da individuação a fim de recolocar o indivíduo no ser de acordo com os três níveis: físico, vital, psicossocial. Em vez de supor substâncias para dar conta da individuação, tomamos os diferentes regimes de individuação como fundamento de domínios como matéria, vida, espírito, sociedade” (SIMONDON, 2020, pp. 28-29).

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹⁸¹ “O que a busca do princípio de individuação postula é que a individuação tenha um princípio. Nessa própria noção de princípio, há certo caráter que prefigura a individualidade constituída, com as propriedades que ela terá quando estiver constituída; a noção de princípio de individuação, em certa medida, deriva de uma gênese às avessas, de uma ontogênese revertida: para dar conta da gênese do indivíduo, com seus caracteres definitivos, é necessário supor a existência de um termo primeiro, o princípio, que traz em si aquilo que explicará que o indivíduo seja indivíduo e que dará a razão de sua ecceidade” (*Ibidem*, 2020, pp. 13-14).

¹⁸² *ID*, p. 121 (117).

¹⁸³ SIMONDON, 2020, p. 18.

metaestabilidade consiste na existência de duas escalas heterogêneas capazes de repartirem as potências em um estado pré-individual.

Superando as limitações impostas pela ontologia tradicional, Simondon recorreu a um sistema metaestável constituído pela “disparação”. A disparação diz respeito ao processo de atualização do ser que se faz a partir de uma diferença originária entre duas ordens de grandeza, como a diferença de potencial na energia. Essa noção compreende a condição para a individuação. Como afirma Sauvagnargues, a “assimetria resultante da diferença de energia potencial e que explica a metaestabilidade do sistema se torna a condição transcendental de toda individuação”¹⁸⁴. A disparação define um sistema como metaestável, porque nesse nível as ordens de grandeza não promovem uma comunicação interativa. O que há, portanto, é uma “diferença fundamental”, onde as energias não estão ligadas. O caráter de diferença fundamental interessa a Deleuze, pois é a partir de uma síntese assimétrica que as individuações se produzem.

Deleuze se vale da disparação simondoniana e compõe a sua como *disparidade* para confrontar o espaço e o tempo como condição de aparição dos fenômenos. A sua pretensão é a de formular o tradicional princípio da razão suficiente enquanto diferença de intensidade redobrada ao infinito, valorizando a existência de realidades não interativas. Ao definir o sistema metaestável a partir da disparação, Deleuze eleva a diferença de intensidade ao estatuto de princípio transcendental, na medida em que a disparação é a condição de existência do ser. A noção de metaestabilidade de Simondon está próxima da “teoria das quantidades intensivas”, ao afirmar que uma quantidade intensiva é por si mesma diferença, que vai ao infinito¹⁸⁵. Ora, se o ser metaestável tem a disparidade como momento originário, e a individualidade seria um estado alcançado após a individuação, o problema é como o indivíduo surge de um estado pré-individual? Simondon enfrenta essa questão assumindo que a individuação é uma tentativa de resolver um “sistema objetivamente problemático”¹⁸⁶, em outras palavras, um *sistema metaestável*, e Deleuze se apropria da noção de “problema”, inserida por Simondon na gênese do indivíduo. Mesmo pertencendo ao “momento pré-individual”, o problemático em Simondon possui uma “objetividade” e se livra da

¹⁸⁴ SAUVAGNARGUES, 2009, p. 245.

¹⁸⁵ *ID*, p. 121 (118).

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 122 (119).

classificação de “conceito subjetivo indeterminado”. A individuação passa a configurar o momento inédito do ser, o momento do “ser fasado, acoplado a si mesmo”¹⁸⁷.

Reforçado pela diferença originária encontrada na teoria da individuação de Simondon, Deleuze enfrenta o kantismo, em especial confrontando a diferença de intensidade com a identidade da representação. Se a representação possui a identidade como elemento e o semelhante como medida, a filosofia da Diferença assume a diferença da diferença como seu elemento e o díspar como critério avaliativo¹⁸⁸, portanto Deleuze compõe a sua noção de intensidade recorrendo a uma aliança com Simondon e a energética. Precisar a *diferença* como intensiva significa assumir a intensidade, como já vimos, como “razão do sensível”¹⁸⁹, por outro lado, classificar *intensidade* como diferencial, trata-se de compreendê-la composta por uma diferença serial, exatamente como explicita esta noção de sistema diferencial: uma intensidade é “ $E - E'$, em que E , remete a $e - e'$, e e remete a $\xi - \xi'$ etc.”¹⁹⁰. A intensidade é simbolizada por $E-E'$, mas cada elemento reporta-se a outro, pertencente a uma séria distinta. Isso explica porque a diferença de intensidade não só antecipa a aparição dos fenômenos, mas participa de sua própria constituição. O fenômeno reluz de um sistema composto por sinal-signo. O sinal diz respeito a um sistema constituído basicamente por duas séries heterogêneas capazes de se comunicar entre si; enquanto o signo corresponde ao que resplandece do sinal através da comunicação das séries divergentes, em outras palavras, o signo é o fenômeno. Isso implica no caráter composto, heterogêneo e serial dos fenômenos.

O sistema serial constituído por intensidades (sistema intensivo) permite Deleuze pensar a “teoria das quantidades intensivas” de Simondon em vizinhança com a energética de Rosny¹⁹¹, na qual a diferença é concebida em num sistema metaestável. O elo entre as duas concepções é a intensidade definida por ordens de grandezas distintas, escalas assimétricas de realidade, em outras palavras, “uma *diferença* fundamental, como um estado de

¹⁸⁷ Para Simondon, duas vias conduzem a essa resolução. A primeira é a ressonância interna, comunicação entre realidades distintas. A segunda é a informação, a comunicação entre dois níveis distintos, “um definido por uma forma já contida no receptor, o outro definido pelo sinal trazido do exterior” [Ibidem, p.123 (idem)] (sistema sinal signo).

¹⁸⁸ *DR*, p. 95 (99).

¹⁸⁹ Ibidem, p. 287 (298).

¹⁹⁰ Idem (idem).

¹⁹¹ Reproduzo a passagem que Deleuze retira de Rosny: “A energética mostra que todo trabalho deriva de diferenças de temperatura, de potencial, de nível, como de resto toda aceleração supõe diferenças de velocidade: com toda verossimilhança, cada energia calculável implica fatores da forma $E-E'$, nos quais E e E' ocultam, eles próprios, fatores, da forma $e-e'$... Como a intensidade já exprime uma diferença, seria necessário definir melhor o que é preciso entender por isso, e particularmente, fazer compreender que a intensidade não pode compor-se de dois termos homogêneos, mas, pelo menos de duas séries de termos heterogêneos” [Rosny, apud Deleuze, idem (idem)].

dissimetria”¹⁹². Ressaltando que toda individuação é intensiva, portanto é a condição para as partições, especificações e composições no sistema metaestável, a intensidade coabita um campo no qual se constitui um “meio de individuação”. Dessa maneira, a teoria da individuação oferece uma nova definição das condições de possibilidade dos indivíduos a partir da diferença de intensidade para indicar o processo de singularização.

A intensidade é o objeto próprio da sensibilidade e *diferença da intensidade* é condição de aparição de todos os fenômenos. A intensidade em si mesma é uma “quantidade implicada, envolvida, ‘embrionada’”¹⁹³, ou seja, não desenvolvida no extenso. Se a intensidade está implicada em si, logo ela não é divisível nem indivisível, já que tais características são atribuídas às grandezas extensivas. Pode-se dividir sem alterar a natureza do que é dividido, mas no caso de uma temperatura, por exemplo, ao observarmos atentamente, percebemos que ela não é composta por temperaturas, e sim cada temperatura envolve uma “série de termos heterogêneos”¹⁹⁴. A quantidade intensiva também se divide, mas muda a sua natureza, como na aceleração ou desaceleração de um movimento definido por partes intensivas podendo ser maiores ou menores. A intensidade não é divisível ou indivisível, pois divisibilidade ou indivisibilidade são qualidades de uma matéria que pode ser repartida. Distintamente das quantidades extensivas, as quantidades intensivas são definidas pela diferença, que não está envolvida, mas que é envolvente, e pelo *desigual* em si. Desigualdade, distância e diferença são, portanto, as características da profundidade enquanto *spatium* intensivo. Sob a perspectiva da intensidade enquanto princípio define-se a *diferença* e a distância: “chamamos *diferença* aquilo que é realmente implicante, envolvente; chamamos *distância* aquilo que está realmente implicado e envolvido”¹⁹⁵. A diferença se mantém desigual em si mesma (implicada) sem ser desdobrada pela representação (explicada), cujas pretensões são a anulação da diferença, o desenvolvimento das distâncias transformando-as em comprimento, e igualização do desigual em si¹⁹⁶.

A partir do *spatium* intensivo, a diferença não é mais pensada em relação à negação. Ver a diferença como negativo é uma ilusão, como já foi mencionado, é vê-la pela perspectiva

¹⁹² *ID*, p. 135 (132).

¹⁹³ *DR*, p. 305 (315).

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 306 (316).

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 307 (335).

¹⁹⁶ De fato, existe uma ilusão relacionada às quantidades intensivas, o que constitui o processo de anulação da intensidade, não só de forma aparente, mas de forma real, mas Deleuze insiste que a intensidade só se anula fora dela mesma “no extenso e sob a qualidade” [*Idem*, p. 309 (319)], pois não existe diferença de grau se ela não for explicada no extenso, assim como não há diferença de natureza se não estiver recoberta no extenso. Esse é, portanto, o risco que a intensidade assume, “parecer se extinguir” nessas diferenças, porém as diferenças de natureza e de grau só existem a partir da intensidade.

do mais baixo, o que não passa de uma ofuscação da diferença pela “sombra dos ‘problemas’”, que é recoberta pelo extenso e pela qualidade que explicam a intensidade. Somente no extenso é que a diferença sustenta uma relação próxima do negativo, mostra-se a sua tendência de anulação pela qualidade, portanto, a saída desses riscos não se dá reivindicando-se sínteses *extensivas*. Na verdade, é no mergulho na profundidade intensiva, na qual habitam as “disparidades constituintes, distâncias envolvidas”, que Deleuze afirma podermos encontrar o princípio da ilusão do negativo, que é mesmo tempo “o princípio de denúncia dessa ilusão”¹⁹⁷. De acordo com a profundidade original, a gênese ilusória do negativo é exposta e a profundidade intensiva comporta tanto a origem da ilusão do negativo, quanto o que nela está em jogo. À vista disso, toda oposição se dá na extensão, ou seja, toda oposição é plana¹⁹⁸.

1.3.3.2. Nietzsche e as noções de vontade de potência e eterno retorno cosmológico

Antes de entrarmos na contribuição nietzscheana para o pensamento da Diferença, recapitulemos alguns pontos conquistados nesse percurso da definição da intensidade. Talvez, ainda não tenha ficado totalmente claro que, para Deleuze, a sensibilidade abriga dois princípios distintos: um transcendental e outro, empírico. O princípio transcendental da sensibilidade é a Diferença, enquanto os princípios empíricos são a qualidade e o extenso, havendo entre esses dois princípios uma diferença de nível. O ponto de partida é a definição de energia em geral, a qual Deleuze apresenta duas vias. A primeira, associada ao Idêntico, considera os “fatores extensivos e qualificados no extenso”, aqui, a impressão é de estabilidade. A segunda maneira assume a energia em geral como “intensidade pura”, implicada na profundidade sem que nela haja qualquer qualidade ou “extenso”, donde a definição de “diferença de intensidade”. Para abrigar uma energia pura é preciso um espaço intensivo além do princípio empírico. A energia *em geral* é o princípio da energia em particular, definida como quantidade intensiva. Nas palavras de Deleuze, trata-se da diferença em si, do *spatium*, que abriga todas as transformações. “Neste sentido, a energia, a quantidade

¹⁹⁷ Ibidem, p. 304. (314).

¹⁹⁸ Não se reconcilia os diferentes pela síntese no extenso, a síntese do diverso, mas é diferenciando a diferença que eles podem ser afirmados em intensidade: “As oposições são sempre planas; elas apenas exprimem sobre um plano o efeito desnaturado de uma profundidade original” [Idem (idem)]. Deleuze se refere às imagens estereoscópicas, aquelas imagens tridimensionais que apresentam duas perspectivas distintas, uma para cada olho, por exemplo. As oposições se resolvem no tempo e no extenso apenas quando os díspares engendram uma ordem de comunicação autônoma na profundidade e ao alcançar essa dimensão, os díspares pautam seus caminhos e relações intensivas, mas que dependem do “mundo ulterior do extenso” para que sejam conhecidos.

intensiva, é um princípio transcendental e não um conceito científico”¹⁹⁹. No *spatium* a energia é pura, diferentemente do espaço empírico, portanto há uma distinção entre o princípio empírico e o princípio transcendental.

O domínio regido pelo princípio empírico é definido como um sistema parcial criado pela diferença de intensidade. Ele obedece às leis da natureza dadas pela própria empiria. A função do princípio empírico é distributiva, pois o domínio organiza os conceitos de energia, o que o distingue de uma função criadora, já que não lida com a energia em geral. A energia em geral não está absolutamente separada do domínio empírico, mas é inacessível em seu ser pelo princípio empírico. No domínio empírico, a energia é desenvolvida com a diferença desenrolada. O princípio empírico atua através das leis da natureza governando a superfície do mundo e tende a igualar, desenvolver, e reger um domínio superficial. Porém, sob o princípio empírico brame o princípio transcendental. O princípio transcendental delimita o domínio sobre o qual o princípio empírico vai exercer sua legislação. Nesse sentido, o princípio transcendental é a diferença de intensidade. Reiterando, a diferença de intensidade é a criadora do domínio no qual ela se anula sob as leis do princípio empírico, que nada mais são do que as leis da natureza. No entanto, até quando está fora de si, a diferença se mantém em si mesma. Enquanto o espaço extensivo responde às leis naturais do princípio empírico, o *spatium* está de acordo com as leis do eterno retorno. Aqui aportamos, finalmente, no eterno retorno sob o seu aspecto cosmológico.

A interpretação que Deleuze faz da noção de Eterno Retorno (ER) de Nietzsche é mais um momento de afirmação da Filosofia da Diferença. Defendendo Nietzsche da interpretação usual que o assimilou à maneira pela qual os Antigos costumavam compreender o eterno retorno como retorno do idêntico, como lei da “natureza”, Deleuze une os dois conceitos: vontade de potência e eterno retorno e propõe uma interpretação inédita do ER que o liga antes ao devir e à diferença do que à identidade. Na verdade, argumenta Deleuze, os Antigos acreditavam somente no caráter parcial do eterno retorno, ou seja, apenas no retorno de “ciclos parciais e de ciclos de semelhança. Era uma generalidade, em suma, uma lei da natureza”, que compunha também os ciclos astronômicos. O retorno se fundava na “transformação cíclica dos elementos qualitativos uns nos outros (eterno retorno físico)”, ou

¹⁹⁹ Ibidem, p. 310 (320). A energia em geral não se confunde com uma energia estática. Deleuze esclarece que a energia em repouso diz respeito a um tipo de energia particular, portanto qualificada no extenso. Nela a diferença de intensidade encontra-se anulada, fora de si, e “repartida nos elementos do sistema”. É a energia uniforme em repouso, que é pensada com relação a uma partícula ou a um corpo. Ora, quando perguntamos, “o que é a energia?”, temos a resposta de que energia é a capacidade de um corpo de realizar trabalho. Isso seria a definição do conceito de energia, o que difere da *energia em geral*. Deleuze busca definir essa última energia, em geral, e não reestruturar o conceito físico de energia.

no “movimento circular dos corpos celestes incorruptíveis (eterno retorno astronômico)”²⁰⁰. Nas definições que ainda estão submetidas à identidade e que se baseiam na diferença extensiva ou qualitativa, as transformações são aparentes e as semelhanças são grosseiras. A identidade supõe uma semelhança generalizada no sentido de que o processo e a posição dos elementos permanecem inalterados, enquanto os fenômenos regidos por essa lei apresentam somente “semelhanças grosseiras”. “O ‘mesmo’ processo qualitativo ou a ‘mesma’ posição respectiva dos astros só determinam semelhanças grosseiras nos fenômenos que elas regem”²⁰¹. O que faltava a essa compreensão antiga do eterno retorno era justamente a sua potência de transformação e o seu caráter de desigualdade.

Deleuze compreende que é necessária uma terceira maneira de conceber o ER e vai extrair essa concepção especialmente dos capítulos “Da visão e do enigma” e “O convalescente”, de *Assim falou Zaratustra*, buscando na noção nietzschiana de puro devir uma aliada para o seu próprio pensamento do sem-fundo contra as falsas profundidades²⁰². Deleuze consegue mostrar que o ER nietzscheano é precisamente o contrário de um retorno do mesmo, do semelhante ou do igual. Ele não precisou de um *tour de force* interpretativo, para afastar Nietzsche de uma posição favorável à identidade e o aproximou de si mesmo, de sua concepção de espaço intensivo. Se o ER fosse compreendido nos termos de extensão e qualidade, ele teria de concordar com a identidade, com a semelhança e com o Mesmo, ou seja, com a diferença anulada e afirmada em segundo plano. Já o ER intensivo não pressupõe a identidade em geral e se diz de um “mundo cujo próprio fundo é a diferença e em que tudo repousa sobre disparidades, diferenças de diferenças que se repercutem indefinidamente (o mundo da intensidade)”²⁰³. Em suma, o eterno retorno é intensivo e se diz da diferença.

Na ultrapassagem do extenso para o *spatium*, o eterno retorno não é elaborado em uma profundidade, mas no sem-fundo, e ele está em companhia da vontade de potência. A noção de vontade de potência em Nietzsche diz respeito à relação entre as forças, ou seja, não existe força que não esteja em relação com outra força. Uma força tanto exerce dominação quanto é o objeto submetido à dominação. Nesse momento a força é denominada como vontade (vontade de potência), apontando para uma concepção inédita de uma “filosofia da vontade”,

²⁰⁰ Ibidem, p. 311 (320).

²⁰¹ Idem (321).

²⁰² “A profundidade, a distância, os baixios, o tortuoso, as cavernas, o desigual em si formam a única paisagem do eterno retorno. Zaratustra lembra isto ao bufão, mas também à águia e à serpente: não é uma “cantilena” astronômica nem mesmo uma ronda física. Não é uma lei da natureza. O eterno retorno elabora-se num fundo, num sem-fundo em que a Natureza original reside em seu caos, acima dos reinos e das leis que apenas constituem a natureza segunda. Nietzsche opõe ‘sua’ hipótese à hipótese cíclica, ‘sua’ profundidade à ausência de profundidade na esfera dos fixos” [Ibidem, p. 312 (322)].

²⁰³ Ibidem, p. 311. (321).

que destaca o exercício de uma vontade sobre outra, e não sobre a matéria, por exemplo. O problema da vontade é deslocado de uma vontade que quer o involuntário para a relação entre uma vontade que obedece mais ou obedece menos. A relação entre forças é de comando e de obediência. Quando se questiona acerca da origem dessa relação, encontra-se uma “diferença na origem”, essa diferença corresponde à hierarquia, através da qual podemos compreender a relação de uma força com outra, se é de comando ou de obediência²⁰⁴.

Há uma hierarquia inerente à genealogia das forças, assumida como o “fato originário”, de acordo com a interpretação deleuziana da vontade de potência, que insiste numa distinção subjacente entre vontade e força, na origem da relação entre as forças. Para Deleuze, a diferença entre vontade e força é a diferença entre transcendental e empírico²⁰⁵. A vontade de potência é um elemento diferencial, porque corresponde à diferença de quantidade a qual define se as forças são dominadas ou dominantes, e um elemento genético, porque dela decorre a diferença de qualidade que define se as forças são ativas ou reativas. Assim, a vontade de potência aparece como “gênese” da quantidade e da qualidade das forças em relação, deduzindo daí a sua natureza como “princípio para a síntese das forças”. Dessa maneira, a questão que se coloca é: quais são as forças em jogo e como se dá a relação entre

²⁰⁴ [*NPh*, p. 8 (17)]. Um o corpo, seja ele físico, biológico ou social, é definido como uma relação entre forças, como um “fenômeno múltiplo”, o qual é formado por uma “pluralidade de forças irreduzíveis”. Essas forças se distinguem por sua qualidade e por sua quantidade. A quantidade diz respeito às noções de dominada e dominante, e a qualidade, que explicita a relação entre as forças, corresponde às noções de ativa e reativa [*NPh*, p. 66 (77-78)]. As forças dominantes, também entendidas como superiores, são de qualidade ativa; e as forças dominadas, ou inferiores, são de qualidade reativa. Deleuze alerta que, pelo fato de serem forças que obedecem, as forças inferiores não deixam de ser forças, pois obedecer e comandar são qualidades inerentes à força. Mesmo reativas, as forças inferiores atuam na conservação da sua quantidade de força: “Nenhuma força renuncia à sua própria potência. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada, dissolvida. Obedecer e comandar são duas formas de um torneio” [(Nietzsche apud Deleuze, *ibidem*, p. 46 (56-57))]. Cada força relacionada possui uma qualidade correspondente à sua “diferença de quantidade”. A diferença de quantidade é a “essência da força”, porque é ela que vai caracterizar a qualidade: “A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação cabe a cada força” [*Ibidem*, p. 56 (68)]. Se há o domínio das forças ativas em uma relação, deve-se ao fato de a quantidade dominante ser maior. Do mesmo modo, se há um domínio das forças reativas é porque prevalece a quantidade dominada. Sendo as forças qualificadas de acordo com o seu grau de quantidade, a hierarquia é justamente a diferença entre as forças.

²⁰⁵ Para Machado o transcendental corresponde à vontade, enquanto o empírico diz respeito à força. Ele interpreta essa questão da gênese destacando a distinção entre força e vontade como uma distinção de nível: “enquanto as forças são empíricas, a vontade, que é condição ou princípio genético e diferencial, é transcendental. Assim, o que Deleuze está sugerindo quando salienta que uma vontade interna complementa a força é que o empírico é quantitativo e qualitativo, mas que esse mundo das qualidades e das quantidades precisa de um princípio interno de determinação, de um princípio genético, não mais empírico, mas transcendental” (MACHADO, 2009, p. 95).

elas. A peculiaridade da vontade de potência, nessa leitura, é o seu caráter de complemento interno da força²⁰⁶.

No eixo da discussão levantada por Nietzsche e acompanhada por Deleuze está a ideia de que o mundo é composto por uma relação de forças que se movimentam segundo a diferença de potência. A concepção nietzschiana do mundo como um campo de forças foi inovadora ao introduzir na força a vontade de potência que é, por sua vez, o próprio motor da ação. É a vontade de potência que, através de uma relação interna, impele a força a agir. Na ausência de um princípio basilar para orientar a ação da força, o que há é uma diferença hierárquica como na origem relação entre forças, uma exercendo-se sobre a outra. Enquanto princípio plástico da quantidade e da qualidade das forças, a vontade de potência traz o sem-fundo originário, fazendo abismar o fundamento, e com ele qualquer possibilidade de se estabelecer uma identidade. A vontade de potência expressa a profundidade na qual se encontra a diferença, a desigualdade à qual o ser se remete e que nele próprio coabita. Assim, ultrapassando o fundamento chega-se ao sem-fundo que é onde tudo começa, sem que se possa designá-lo de “origem”.

Para Deleuze, as duas noções nietzscheanas – a vontade de potência e o eterno retorno – são convergentes. A vontade de potência é o “mundo das diferenças de diferenças”²⁰⁷, das metamorfoses e dos simulacros, isto é, o mundo intensivo e tudo o que nele ocorre, o ser desse mundo é o eterno retorno. Não é à toa que Deleuze rebusca o interesse de Nietzsche pela energética da sua época, pois acreditava ser possível “fazer do caos um objeto de afirmação”²⁰⁸. Se pelas leis da Natureza a diferença é representada, de acordo com a vontade de potência a diferença é sentida. A vontade de potência é definida, portanto, como “o mais elevado objeto da sensibilidade, a *hohe Stimmung* (recordemos que a vontade de potência foi primeiramente apresentada como sentimento, sentimento da distância)”²⁰⁹. Em seu complemento, rivalizando contra as leis do pensamento “a repetição no eterno retorno é o mais elevado pensamento, a *gross Gedanke*”²¹⁰. Assim, numa síntese disjuntiva e assimétrica, Deleuze conjuga o pensamento mais elevado com a sensibilidade diferencial; a forma extrema com a sensibilidade, o devir sensível das forças; em uma palavra eterno retorno com a

²⁰⁶ Para sair dessa espécie de contrassenso, Deleuze esclarece que a vontade de potência não é atribuída à força como um predicado, já que se for feita a pergunta “Quem quer?”, a força não é este sujeito. O direito de querer pertence tão somente à vontade de potência, vontade de potência é “quem quer” e força é “quem pode”. Nesse caso, a força só poderá exercer seu poder se houver um querer. Ademais, é somente pela vontade de potência que a força exerce seu querer, sua atuação sobre outra força [*NPh*, p. 56 (67)].

²⁰⁷ *DR*, p. 313 (322).

²⁰⁸ *Idem* (323).

²⁰⁹ *Idem* (idem).

²¹⁰ *Idem* (idem).

vontade de potência²¹¹. A diferença é a primeira afirmação enquanto o eterno retorno é a segunda, enquanto “enésima potência que se diz da primeira”. O eterno retorno se diz da diferença, em outras palavras, se diz do *devenir*.

Para afirmar esse pensamento do devir, é preciso romper com a relação de causa e consequência balizada pelo sujeito. Deleuze se vale da noção de vontade de potência, pois ela realiza a função que em última análise era exercida pelo sujeito como substância. “Quer seja o átomo dos epicuristas, a substância de Descartes, a coisa em si de Kant, todos esses sujeitos são a projeção de ‘falsos filhos’, ‘falsas crias’”²¹². Esse é um dos casos nos quais a força foi separada daquilo que ela pode. A tradição assumiu o sujeito como causa das ações, como se a consciência humana fosse responsável por todos os atos²¹³. Disso decorre a crença na vontade como causa dos atos humanos, e o “Eu” a causa da consciência. Recusando a causalidade e o finalismo não há um sujeito pré-existente como a tradição metafísica o instaurou. Nietzsche assume a vontade de potência enquanto relação múltipla de forças ocupa o lugar do sujeito pensante, e a vida passa a ser afirmada em sua plenitude. Deleuze acrescenta a essa definição

²¹¹ Cf. MACHADO, 2009, p.102.

²¹² *NPh*, p. 141 (160).

²¹³ Seguem as palavras de Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*, sobre a questão da causalidade como uma falsificação: “*Erro de uma falsa causalidade*. — Em todos os tempos as pessoas acreditaram saber o que é uma causa: mas de onde tiramos nosso saber, ou, mais precisamente, a crença de sabermos? Do âmbito dos famosos “fatos interiores”, dos quais nenhum, até hoje, demonstrou ser real. Acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade; aí pensávamos, ao menos, *flagrar no ato* a causalidade. Tampouco se duvidava que todos os *antecedentia* de uma ação, suas causas, deviam ser buscados na consciência e nela se achariam novamente, ao serem buscados — como “motivos”: de outro modo não se teria sido livre para fazê-la, responsável por ela. Afinal, quem discutiria que um pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento?... Dessas três ‘fatos interiores’, com que parecia estar garantida a causalidade. O primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (‘espírito’) como causa e, mais tarde, a do Eu (‘sujeito’) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico*... Nesse meio-tempo refletimos melhor. Hoje não acreditamos em mais nenhuma palavra disso. O “mundo interior” é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada — ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente. O que chamam de “motivo”: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa. E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer!... Que resulta disso? Não há causas mentais absolutamente! Toda a sua suposta evidência empírica foi para o diabo! Eis o que resulta disso! — E havíamos cometido um belo abuso com essa ‘evidência empírica’, com base nela havíamos *criado* o mundo como um mundo de causas, um mundo de vontade, um mundo de espíritos. A mais antiga e mais duradoura psicologia estava atuando aqui, não fazia outra coisa: para ela, todo acontecer é um agir, todo agir é consequência de uma vontade, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (um ‘sujeito’) introduziu-se por trás de todo acontecer. O homem projetou fora de si os seus três ‘fatos interiores, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu — extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado*? — A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa... E até mesmo o seu átomo, meus caros mecanicistas e físicos, quanto erro, quanta psicologia rudimentar permanece ainda em seu átomo! — Para não falar da “coisa em si”, do *horrendum pudendum* [horrível parte pudenda] dos metafísicos! O erro do espírito como causa confundido com a realidade! E tornado medida da realidade! E denominado *Deus*! — (*Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006).

de vontade de potência a condição de agente que interpreta e avalia. Nesse caso, a interpretação é a chave para a crítica de Nietzsche das noções de vontade e de valor, cunhadas pela tradição metafísica. Em outras palavras, a força possui o poder de conferir sentido e valor às coisas do mundo. Em vez de renovar o conceito de sujeito Nietzsche cria a noção de vontade de potência, de caráter múltiplo, e remove os entulhos metafísicos, que impossibilitavam a múltiplas interpretações do mundo. Por meio de um novo pensamento que instaura as novas concepções de sentido e de valor, a verdadeira crítica pode se realizar. Essa nova concepção de crítica se complementa com os outros dois aspectos do eterno retorno, o ético e o ontológico.

1.4. Crítica do juízo

A discussão acerca de uma teoria da individuação remete ao problema da univocidade do ser, não no sentido de que Deleuze pretenda elaborar uma ontologia do ser unívoco, mas é neste momento que a discussão acerca da liberação da diferença das amarras da analogia do juízo é posta. Após liberar a diferença da semelhança no sensível, cabe confrontar a sua submissão à analogia do juízo, pois é o juízo quem mantém a distribuição e a hierarquia dos seres e dos sujeitos. Vimos quais as condições para a composição de um novo conceito de intensidade, anterior à percepção sensível, fora das investidas do juízo na extensão. Porém, a diferença enquanto intensidade precisa dar um passo a mais e confrontar os critérios de seleção da diferença no nível do conceito.

1.4.1. O surgimento do Sistema do juízo

Seguimos o fio condutor que mostra a importância de Deleuze manter a crítica do fundamento, como a busca da legitimidade dos critérios pelos quais o fato ou as pretensões são ou não determinadas, ou seja, bem ou mal fundadas, para compreender como uma pretensão reivindica o seu direito sobre algo. Como defende Lapoujade, “*a crítica do fundamento é indissociadamente uma crítica do juízo*”²¹⁴. Dar um fim ao juízo equivale também a dar um fim ao fundamento. Julgar não significa fundar, julgar diz respeito à obediência dos seres que são julgados aos designios do fundamento. Para Lapoujade, Deleuze não considera bem sucedida uma crítica do juízo se o fundamento ainda se mantiver acima do

²¹⁴ LAPOUJADE, 20015, p. 58.

ser e do pensamento, uma vez que o fundamento concede “a todo juízo um travo moral”²¹⁵ abarcando não só os juízos morais, como os juízos do conhecimento. Ao pretenderem fundar, Platão e Kant objetivaram julgar, e julgar de acordo com “um direito que procede da forma de identidade do fundamento”²¹⁶. Elucidando esse círculo vicioso no qual estão encerrados o fundamento e o juízo, a interpretação de Lapoujade assegura que, ainda que se julgue de acordo com o direito, “o direito só existe e tem sentido positivo por e para aquele que julga. O juízo é a *ratio essendi* do fundamento, enquanto o fundamento é a *ratio cognoscendi* do juízo”²¹⁷. Portanto, o juízo está a serviço do fundamento com o objetivo de manter os seres e o pensamento sob o seu domínio. Isso nos remeteu à fundação do sistema do juízo.

Em seu artigo “Para dar um fim ao juízo”, que foi publicado na coletânea *Crítica e clínica*, Deleuze anuncia que da tragédia grega à filosofia contemporânea uma doutrina do juízo se desenvolve pelo pensamento da representação. O juízo emerge da estrutura do tribunal, que nesse momento Deleuze compreende ter uma origem anterior ao platonismo, que ainda se mantém reproduzida em Kant, o fundador do tribunal subjetivo. Vimos que Kant não foi capaz de fundar a verdadeira crítica, então quem a teria inaugurado? Até *Diferença e repetição*, Deleuze via Nietzsche como o verdadeiro fundador da crítica, com os seus conceitos de sentido e de valor, mas no artigo em questão, ele credita o protagonismo a Espinosa, seguido por Nietzsche, Artaud, Kafka e Lawrence. “Os quatro tiveram de padecer pessoalmente, singularmente, do juízo. Conheceram esse ponto em que a acusação, a deliberação, o veredito se confundem ao infinito”²¹⁸. Se Nietzsche não é mais o primeiro pensador crítico, Deleuze valoriza aqui a sua contribuição por ter trazido à luz a condição do juízo.

O juízo foi possível, nasceu da consciência de uma “dívida infinita” com o divino. Em uma via de mão dupla, o homem recorre ao juízo, seja para julgar, seja para ser julgado, sob a condição de sua existência estar submetida à dívida²¹⁹. De acordo com a lógica da

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ CC, p. 158 (143).

²¹⁹ Deleuze recapitula a trama da dívida infinita desvendada por Nietzsche a partir da perspectiva da cultura como ponto de vista histórico. A essência da cultura é compreendida como uma atividade genérica pré-histórica que percorre um longo caminho chegando ao indivíduo em suas práticas pós-históricas, conciliando-se com a prevalência das forças reativas sobre as forças ativas. Para Nietzsche, o homem é constituído por uma atividade genérica a qual o faz responsável pelas suas forças reativas, que se relacionam com outras forças reativas, originando a “responsabilidade-dívida” [*NPh*, p. 157 (176)]. As forças reativas arrogam para a si o compromisso com as novas forças, mas estas se veem como juízas das primeiras. A relação das forças reativas se desenvolve em coexistência com uma metamorfose da dívida, que passa a ser com esferas reativas, a saber, a divindade, a sociedade e o Estado. As forças reativas protagonistas das relações impedem o estabelecimento de um caráter ativo da dívida, assim o homem assume uma dívida “inesgotável, *impagável*” [ibidem, p. 162 (181)], da qual não

subordinação, “o infinito da dívida e a imortalidade da existência” se intercambiam para compor a *doutrina do juízo*, que sequestra nossa existência através de uma dívida eterna, e a ela o devedor precisa sobreviver. Portanto, o cristianismo inventou um “Poder de julgar” e, descreve Deleuze citando Lawrence: “é, ao mesmo tempo, que o destino do homem é ‘diferido’ e o juízo se converte numa última instância”²²⁰. Diferir aqui é levar ao infinito, assim o juízo assemelha-se à “psicologia do sacerdote”, aquela figura que combate o “sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor”²²¹, e não a sua causa.

Deleuze percebe que a condição do juízo é a de ser levado ao infinito, e aqui encontramos o eco da representação infinita que se introduz na diferença. O juízo “recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na *ordem* do tempo”²²². Quem se submete a essa relação, recebe em troca o poder do juízo para julgar ou ser julgado. Vimos que o tribunal é a forma até do juízo do conhecimento, até ele guarda aquela forma “moral e teológica primeira”, uma vez que a existência de qualquer ente depende da relação com o infinito, isto é, depende do acordo com uma ordem do tempo. Assim, tudo que é existente tem uma dívida com Deus. O juízo é sempre um juízo de Deus.

O sistema do juízo instaurou o suplício infinito de uma dívida do homem com o divino. Essa dívida remonta à tragédia grega e alcança seu pináculo no cristianismo. No primeiro momento, os Deuses abandonaram o papel de testemunhas privilegiadas das relações entre os homens e paulatinamente infiltraram-se entre eles até ambos ascenderem ao mesmo tempo à prática do julgamento. A astúcia dos deuses foi instituir uma terra e agraciar os homens com lotes, em outras palavras, a ação do fundamento foi atribuir a terra (ou “lotes”, como os designa Deleuze, que são valores ou sentidos) e sobre ela distribuir os seres. “A qual forma meu lote me destina? Mas também: será que meu lote corresponde à forma que eu almejo?”²²³ Essas são as perguntas que os seres humanos fazem, desfrutando o prazer de serem juízes e réus, ao mesmo tempo. Daí resulta o *fundamento* da doutrina do juízo: “a existência recortada em lotes, os afectos distribuídos em lotes são referidos a formas superiores”²²⁴. No entanto, essa doutrina procede de maneira peculiar ao intervir no mundo à

pode se liberar por suas forças ativas. A noção cristã de redenção seria uma possível saída do dispêndio inexaurível, mas, ela somente o aprofunda. O poder de redimir o homem do irredimível pertence a Deus, o credor sacrificando-se com amor “pela culpa dos homens”, mas seu gesto não vai nessa direção. Nietzsche exclama sua desconfiança: “o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor ao seu devedor...!” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 74-75). Deus paga a si mesmo aquilo que o homem lhe deve.

²²⁰ CC, p. 159 (143-144).

²²¹ NIETZSCHE, 2015, p.110.

²²² CC, p. 159 (144).

²²³ Ibidem, p. 161 (146)

²²⁴ Idem (idem).

maneira de um “juízo equivocado”, que vai à loucura. A loucura ocorre na medida em que o homem se engana com relação ao seu lote e quando Deus, na forma do seu juízo, determina um lote distinto àquele esperado pelo o homem. Juízo equivocado do homem e juízo formal de Deus compuseram as necessidades da doutrina do julgamento em seu início.

Mais perigoso ainda, o cristianismo superou a partilha de lotes abolindo-os juntamente com as formas. Com isso, o homem deu a si mesmo o seu lote de acordo com o seu próprio juízo e a forma infinita passou a ser composta pelo juízo de Deus: “No limite, lotear-se a si mesmo e punir-se a si mesmo tornaram-se as características do novo juízo ou do trágico moderno. Há somente juízo, e todo juízo incide sobre um juízo”²²⁵. O cristianismo fez com que os homens saíssem da condição de “devedores dos deuses pelas formas ou fins” e se transformassem em “devedores infinitos de um deus único”. Assim, no juízo de experiência ou no juízo de conhecimento, “a doutrina do juízo derrubou e substituiu o sistema dos afectos”²²⁶.

Deleuze está ciente de que não basta remontar a um pré ou a um antejudicativo para sair desse sistema o qual tudo abarca e todas as coisas pretende julgar. Então, é preciso constituir um *sistema da crueldade*, que originalmente foi despossado. “Por toda parte o sistema da crueldade opõe-se à doutrina do juízo”²²⁷. Talvez, isso só seja possível, com uma radicalização, com o desmoronamento do solo do fundamento, “um deslizamento de terreno, uma perda de horizonte”²²⁸. Voltemos aos personagens de *Diferença e repetição*: o sistema dos afetos é um sistema da diferença; o desmoronamento é o abismamento que o sem-fundo provoca no solo do fundamento. Mas para que esse sistema da crueldade seja restituído, a diferença precisa liberar-se da analogia do juízo.

²²⁵ Idem (idem).

²²⁶ Ibidem (147). Deleuze segue a pista preparada por Nietzsche no que diz respeito à relação credor-devedor, constatando que a dívida teve seu início não com a troca, mas com a promessa, uma atitude pactual instituída primeiramente entre os homens, apenas em seguida entre o homem e a divindade. O pacto estabelecido entre os homens era pautado por uma relação entre forças de uma parte a outra ocasionando uma mudança de estado, denominada por Nietzsche de *afecto*. Nessa relação órfã de juízo e de deus, Nietzsche captou a presença de uma justiça contrária ao juízo, na qual a dívida era marcada nos corpos. As marcas impressas nos corpos davam a mensura de quanto e o que era devido. À vista disso o direito não era estanque e movimentava-se entre aqueles que cobravam o sangue: “São signos terríveis que laboram os corpos e os colorem, traços e pigmentos, revelando em plena carne o que cada um deve e o que lhe é devido: todo um *sistema da crueldade*, cujo eco se ouve na filosofia de Anaximandro e na tragédia de Ésquilo” [Ibidem, p. 160 (145)]. A dívida foi transferida para o transcendente, e a doutrina do juízo deixou de exibir a dívida nos corpos e a registrou em um “livro autônomo”. A partir desse processo, o acesso ao débito infinito foi vetado, pois o livro apela para o eterno e desapossa o homem dele mesmo. Enquanto o sistema “enuncia as relações finitas do corpo existente com forças que o afetam” expressando relações finitas entre os corpos, “a doutrina da dívida infinita determina as relações da alma imortal com os juízos” [Idem (idem)].

²²⁷ Ibidem, p. 161 (idem).

²²⁸ Ibidem, p. 159 (144).

1.4.2. Analogia do juízo: distribuição sedentária e hierarquia

Lapoujade ressalta que julgar significa “distribuir o Ser em função de categorias, gêneros, espécies, gradações teológicas, hierarquias morais ou epistemológicas”²²⁹. Tudo o que é formado, organizado, corresponde ao juízo de Deus. Essa organização remonta aos próprios deuses, pois cada um deles tem as suas características, que lhes pertencem unicamente e “todos distribuem aos mortais limites e lotes em conformidade com o destino”²³⁰. Logo, o fim do juízo significa acabar com o fundamento que o legitima. Entende-se o porquê das alianças de Deleuze com os autores que confrontaram o “sistema do juízo”.

A questão do fundamento nos mostrou como ultrapassar a identidade até chegar a um momento no qual não mais se identifica. A diferença é restaurada no pensamento quando ela deixa de ser representada “sob a identidade do conceito e do sujeito pensante”²³¹. Chegar ao sem-fundo é encontrar como último estágio a diferença em si mesma, como Maimon fez ao reduzir o dado até um sem-fundo infinitesimal no qual ele não pode ser mais dado a partir de um sujeito constituente. O que emerge desse sem-fundo são as diferenças mínimas que são afirmadas autonomamente e se liberam das profundezas do Ser. Deleuze não se interessa pelo indiferenciado, portanto o sem-fundo é o que sobe à superfície para distinguir-se do Ser. A diferença não para de diferenciar, ela é o princípio das relações diferenciais, e isso é alcançado em uma dimensão pré-individual ausente de diferenças genéricas, específicas ou individuais. É até esse ponto que Deleuze leva a razão suficiente, a um nível pré-individual para fazer ver como os indivíduos são constituídos. Para Deleuze, não é interessante remeter o ser a fatores individuantes se esses só mostrarem indivíduos já formados, preservando no particular o que está em conformidade com o geral (forma e matéria)²³². Essa é perspectiva da analogia.

No plano do conhecimento, a ruptura com o fundamento implica na liberação da diferença da analogia do juízo. Mesmo na metafísica e no transcendental, a identidade do conceito ainda não instaura uma “regra de determinação concreta”, já que ela é somente uma “identidade do conceito indeterminado, Ser ou *Eu sou* (este *Eu sou* do qual Kant dizia ser ele a percepção ou o sentimento de uma existência independente de toda determinação)”²³³. Isso se cumpre se os conceitos últimos ou os predicados originários forem definidos como

²²⁹ Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 13.

²³⁰ Cf. *DR*, 54 (67). Cf. *CC*, p. 146 (161).

²³¹ *DR*, p. 342 (354).

²³² *Ibidem*, p. 56 (65).

²³³ *Ibidem*, p. 345 (357).

determináveis. Como os conceitos e os predicados possuem uma relação originária interna com o ser, eles se apresentam como análogos com relação ao Ser. De acordo com essa relação, os conceitos e os predicados recebem a “identidade de um senso comum distributivo e de um bom senso ordinal”²³⁴.

A intenção da representação é mais do que “fundar-se na identidade de um conceito determinado”²³⁵, ela almeja representar a própria identidade sempre que possível em certos conceitos determináveis. Aristóteles foi o responsável pela organização do mundo da representação e conseqüentemente, pela submissão da diferença à analogia do conceito de Ser. O conceito de Ser foi marcado por dois aspectos principais: o de distribuir um sentido comum e o de possuir um sentido primeiro na escala hierárquica²³⁶. Genérica ou categorial, a diferença é a mesma, porque ainda perdura um “conceito idêntico ou comum” de Ser. Também como o gênero referente às espécies, o ser não é coletivo e não possui conteúdo em si. Pelo contrário, ele é distributivo e hierárquico, e seu conteúdo está de acordo com os termos (categorias) “formalmente diferentes dos quais é predicado”²³⁷. Ao invés de uma relação de igualdade, a relação dos termos com o ser se dá de modo hierarquizado e interiorizado, como no caso da categoria substância que se situa no primeiro lugar na participação do ser. As duas características do ser, *distribuição* do sentido comum e *hierarquia* de um sentido primeiro, impedem que o ser se apresente como um gênero ante as “espécies unívocas”. Conquanto, a distribuição e a hierarquia não cessam de trazer inovações, elas também evidenciam uma relação de extrema proximidade entre a equivocidade e a

²³⁴ Idem (idem).

²³⁵ Ibidem, p. 346 (idem).

²³⁶ Em Aristóteles, “todas as categorias se dizem em função do Ser; e a diferença se passa no ser entre a substância como sentido primeiro e as outras categorias que lhe são relacionadas como acidentes” [LS, p. 14-15 (7-8)]. O ser é dividido em categorias, dentre as quais a substância é a categoria mais importante, pois é a ela que todas as outras e todos os significados do Ser se referem. Para Aristóteles, o estudo da substância, a investigação do ser enquanto tal, constitui o princípio da sua metafísica, e comparadas com a substância, todas as outras categorias são inferiores. Por conseguinte, a substância é o sentido primordial do ser, e por mais que este se diga em muitos sentidos, todos os sentidos se referem a um princípio único chamado *substância*. Como afirma o próprio Aristóteles, “algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas, ou até mesmo da própria substância” (ARISTÓTELES, 2002, Livro IV, 2, p. 133). Isso constitui a metafísica como a ciência responsável pela investigação do que é primeiro no ser, a substância, cabendo, portanto, ao filósofo a tarefa de conhecer suas causas e seus princípios, logo se o ser se diz primeiro da substância, ela é a categoria que ocupa o primeiro lugar na hierarquia. Segundo Machado, afirmar que o ser é hierárquico se deve ao fato de que “a substância é o primeiro termo de uma série, isto é, de um conjunto onde há anterior e posterior, e do qual ela é o fundamento” (MACHADO, 2009, p. 55). Com efeito, se a substância é o sentido fundamental dentre os vários sentidos do ser, os outros são acidentais.

²³⁷ DR, p. 49 (62).

analogia²³⁸. Portanto, Deleuze define que a “equivocidade do ser é inteiramente particular: trata-se de uma analogia”²³⁹, o que ressalta uma equivocidade *pros en* e que faz desembocar as duas características do ser, a *distribuição* e a *hierarquia*, no problema do juízo²⁴⁰.

A analogia apresenta as relações em termos de igualdade. No estado de ato, as coisas se distinguem entre si, mas analogamente são iguais por terem a mesma relação com seus termos no estado de potência. A analogia é de proporção, ou seja, é tomado um termo para atribuir sentido e valor, portanto, juízo, aos outros termos na relação. O valor e o sentido dos termos que se dão de acordo com a participação proporcional do termo definido como referência. Na analogia, o termo de referência está fora da relação entre os termos os quais receberão o seu sentido, por isso, ele possui um sentido superior aos outros. Apesar de os princípios das coisas serem distintos, eles são análogos, na medida em que as relações são as mesmas. De acordo com a analogia é definido o grau de participação de um termo no sentido primeiro. A analogia diz respeito ao “análogo da identidade no juízo” e é também a “essência do juízo”. No entanto, a analogia *do* juízo é “o análogo da identidade do conceito”²⁴¹. A diferença se mantém inscrita na identidade do conceito indeterminado em geral por meio da diferença específica, ou na “quase-identidade dos conceitos determináveis mais gerais”²⁴², através da diferença genérica (distribuição e hierarquia), isto é, por meio da analogia do juízo.

De acordo com o que determina o fundamento, o juízo avalia as pretensões dos seres e designa a cada faculdade o seu domínio. Dotado de uma garra dupla fincada na metafísica, no céu ideal, e no transcendental, no sujeito kantiano, o juízo é “a instância capaz de

²³⁸ No sentido matemático no qual foi empregada para significar igualdade de relações, a analogia equivale à proporção ($a/b = x/y$), sendo definida por uma “interioridade da relação”, nesse caso, a relação da categoria com o ser. Essa relação é interna a cada categoria, e cada categoria possuirá unidade de ser (Cf. *Ibidem*, p. 50, n.1 (59, nota 5)).

²³⁹ *Ibidem*, pp. 49-50 (62-63).

²⁴⁰ Segundo Machado, os termos “analogia” e “equivocidade”, assim como a “univocidade”, foram cunhados pela escolástica e se referiam às interpretações de Aristóteles. Machado esclarece que Santo Tomás não reconhecia univocidade nem equivocidade, mas somente a analogia do ser e, portanto, Deleuze concorda com a tese de que “a analogia é um conceito especificamente tomista, explicitamente formulado na Idade Média; por outro lado, ele não estabelece nenhuma diferença essencial, sob esse aspecto, entre os dois filósofos” (MACHADO, 2009, p. 54), pois seu interesse maior era na “continuidade entre eles”. Continuidade esta que admite um modo de partilha do ser referente à distribuição dos entes, o qual assume a substância como possuidora do sentido primeiro. Em Aristóteles, o ser possui seu sentido a partir da relação com as categorias, ou seja, é pelos sentidos que o ser se diz. Assim, o ser possui vários sentidos e estes sentidos desfrutam de uma unidade entre eles. Essa unidade é factível graças à “unidade do conceito de ser” não se apresentar de forma explícita e porque não é “separável dos sentidos irreduzíveis que as categorias determinam”, pois se assim o fosse o ser seria unívoco. No entanto, os múltiplos sentidos da palavra “ser” são “equivocos *pros en*”, ou seja, são relativos a um sentido convergente, o que implica em uma “unidade distributiva, implícita e confusa, imperfeitamente determinada, em que cada sentido implica o ser e este não se confunde com nenhum deles” (*Idem*). Isso leva Machado a concluir que “o ser é a unidade implícita de todos os sentidos, ele permanece presente em cada categoria, mas de modo obscuro” (*Idem*).

²⁴¹ *DR*, p. 50 (60).

²⁴² *Ibidem*, p. 51 (60).

proporcionar o conceito aos termos ou aos sujeitos dos quais é ele afirmado”²⁴³. O juízo atua sempre de modo duplo por meio da distribuição e da hierarquia: “a distribuição, que ele assegura com a partilha do conceito, e a hierarquização, que ele assegura pela medida dos sujeitos”²⁴⁴. Cada uma das funções corresponde a uma faculdade: a distribuição equivale à faculdade do senso comum; a hierarquização equivale à faculdade do bom senso. O bom senso não se separa do senso comum, eles são as duas pinças do juízo. Operando nesses dois polos, a intenção do juízo é “bem partilhar”.

No senso comum, a distribuição partilha um lote estabelecendo determinações estáveis e proporcionais conforme os territórios delimitados na representação. Garantindo o privilégio legítimo de uma forma de identidade, o juízo no senso comum é responsável pela distinção das partes. Com isso, o juízo subsidia um sentido partilhado entre os seres, proporcionando-lhes uma semelhança. Por sua vez, o bom senso corresponde à hierarquia que regula os seres de acordo com suas gradações de aproximação ou distanciamento de um princípio. O sucesso dessas operações está condicionado a um princípio que as assegure não haver ruptura dos limites, desproporção entre as partes ou insubordinação, isto é, uma ordenação pronta para determinar o direito e o distribuir²⁴⁵. O senso comum e o bom senso compõem a “justiça” como valor do juízo e, assim, “toda filosofia das categorias toma o juízo como modelo – conforme se vê em Kant e até mesmo em Hegel”²⁴⁶.

Deleuze pensa as atividades da distribuição e da hierarquia como uma questão agrária, na qual fixa limites e proporções como se fossem um latifúndio, cujos limites encontram-se na representação. O juízo é assim estruturado como uma faculdade de partilha, dispondo os seres em seu espaço de direito e medindo-os conforme os limites de cada um e os graus de proximidade ou distância do fundamento. Contudo, na analogia, o ser também é comum, porém isso não o define como gênero.

Para reverter essa realidade segmentada e hierárquica imposta pelo juízo, não basta superar a analogia, é preciso alcançar uma distinção que se dá no domínio da ontologia, abdicando de uma ontologia no sentido de uma primazia do ser, em favor de uma ontologia do devir, ou teoria da individuação, cumprindo o propósito de afirmar uma existência em devir.

²⁴³ Ibidem, p. 50 (59).

²⁴⁴ Idem (idem).

²⁴⁵ Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 58.

²⁴⁶ DR, p. 50 (60).

1.4.3. Nomadismo e anarquia

Deleuze pretende fazer ver as ações do princípio de constituição dos indivíduos, os processos temporários de constituição e desfazimento dos indivíduos. Por isso que a matéria do Ser não é indeterminada, mas é composta por esses fatores diferenciados. Os fatores individuantes não são indivíduos já constituídos, mas o que age nos indivíduos como “princípio transcendental”, princípio este que é “contemporâneo do processo de individuação”²⁴⁷. Esse princípio é “plástico, anárquico e nômade contemporâneo do processo de individuação, e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituí-los temporariamente”²⁴⁸. Donde a importância de um plano para o ser, capaz de fazer ver o mais nítido possível esses processos temporários de passagem de um indivíduo a outro. O plano é capaz de mostrar “como a individuação *precede* de direito a forma e a matéria, a espécie e as partes, e qualquer outro elemento dos indivíduos já constituídos”²⁴⁹. Essa é a tarefa da univocidade do ser, fazer com que o ser se reporte sem mediações à diferença, exigindo a exibição de como no próprio ser a diferença individuante é anterior às outras diferenças, genéricas, individuais e específicas.

Com a univocidade o sentido deve ser ontologicamente o mesmo para os “modos individuantes, para designantes ou expressantes numericamente distintos”²⁵⁰. Além de se dizer num único sentido, o ser precisa se dizer num único sentido de “todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas”²⁵¹. Embora o ser seja o mesmo para todas as modalidades, elas não compartilham, umas com as outras, do mesmo sentido. Aceitando que o ser unívoco se reporte a diferenças individuantes, Deleuze recusa a existência de uma mesma essência das diferenças, diferenças essas que não modificam a essência do ser. O autor oferece uma imagem ilustrativa desse momento da univocidade. Existe um único branco, essencialmente o mesmo, mas há distinções entre os brancos de acordo com os graus de intensidade à qual cada um deles se refere. Então, a diferença de intensidade faz com que o

²⁴⁷ Ibidem, p. 56 (65).

²⁴⁸ Idem (idem).

²⁴⁹ Ibidem, p. 57 (idem).

²⁵⁰ Ibidem, p. 53 (62).

²⁵¹ Idem (idem). Deleuze mostra que Scotus se volta contra a “eminência negativa dos neoplatônicos e a pseudoafirmação dos tomistas”, propondo a univocidade do ser: “o ser se diz no mesmo sentido de tudo o que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma ‘modalidade’” [*SPE*, p. 54 (66)]. Embora o ser mude de modalidade, sua natureza é a mesma “(...) quando seu conceito é predicado do ser infinito e dos seres finitos” (Idem).

ser possua uma única voz para todos os modos, faz com que o ser se diga “da própria diferença”²⁵².

A crítica do juízo como crítica do fundamento aponta para uma nova terra, sem uma cota legal, para outro tipo de distribuição a partir da potência. Os seres são liberados da organização. Para que isso ocorra, Deleuze defende que a diferença não se dê de maneira apaziguadora e se autonomize, já que “designa catástrofes” e procede por rupturas e falhas. A diferença dá um testemunho de um sem-fundo que age sob a analogia, e a faz desabar.

A primeira crítica do juízo incide sobre o seu caráter distributivo. Em vez de uma distribuição sedentária, Deleuze defende uma *distribuição nômade* do ser e *no* próprio ser. Nela o ser se torna capaz de preencher a maior quantidade de espaço e de abdicar das regras judicativas à medida que recusa encarar as coisas sob o ângulo da proporção territorial sedentária, que se efetiva pelo juízo e é certificada de acordo com o direito atribuído pelo fundamento. As posses e os limites são ultrapassados e todos os seres, ou pessoas, se espalham ocupando tanto espaço quanto são capazes. Alcançando essa distribuição, o ser e as coisas passam a se repartirem na univocidade. O nomos sedentário dá lugar a um nomadismo que desarticula as regras de distribuição dos espaços e até mesmo da própria vida. “Preencher um espaço, partilhar-se nele, é muito diferente de partilhar o espaço”²⁵³. Se a distribuição sedentária é fruto de um juízo divino, a distribuição nomádica possui características demoníacas, pois é próprio dos demônios “operar nos intervalos entre os campos de ação dos deuses, como saltar por cima das barreiras ou das cercas confundindo as propriedades”²⁵⁴, pois esses saltos introduzem as “catástrofes” nas “estruturas sedentárias da representação”²⁵⁵.

A segunda crítica é desferida contra a hierarquia do juízo. Ora, a hierarquia propiciada pelo juízo graduava os seres levando em conta os limites e o espaço entre eles relativos ao fundamento, a essa hierarquia Deleuze contrapõe uma “*anarquia coroada*”. Anteriormente, vimos destacar-se a vontade de potência como critério seletivo. Na anarquia coroada, os seres e as coisas passam a ser selecionados pelo grau de potência, redefinindo assim a noção de limite, que passa a ser compreendido como aquilo que “se desenvolve e desenvolve a sua potência”. Aqui, a violação das normas de medida (*hybris*) deixa de ser censurada e a

²⁵² DR, p. 53 (63).

²⁵³ Ibidem, p. 54 (idem).

²⁵⁴ Idem (idem). Deleuze manterá essa definição na elaboração do conceito devir em MP, p. 309 (v. 4, p. 37).

²⁵⁵ DR, p. 54 (63).

desproporção incorpora-se ao ser, no qual o menor e o maior coexistem²⁵⁶. Ontologicamente, isso também vale para a substância, para a qualidade e para a quantidade, e a palavra “igual” adquire nova acepção, distinta daquela que significava “substancialmente equivalente”. Agora, “o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação”²⁵⁷.

Nessa nova relação, o que mais importa a Deleuze é como as coisas se mantêm “desigualmente nesse igual”, participando do ser sem distinguir gradações. Elas não se relacionam mais analogamente, participam do ser “desigualmente em igualdade”, abolindo a hierarquia. A distribuição dos seres é nômade e não mais, sedentária, e a hierarquia é derrotada pela anarquia coroada, e essas são as duas características para desabilitar o juízo: a *distribuição nômade* e a *anarquia coroada*. São elas que confrontam o ser análogo afirmado pela mediação e pela generalidade, distribuído e hierarquizado. Desse combate, o ser que sai “vitorioso” é aquele que alcançar dizer-se num único sentido, o da *Diferença*.

Zourabichvili sugere que os leitores de Deleuze estejam dispostos a enfrentar a pergunta “como esse pensador pode conjugar dois modos de aproximação à primeira vista incompatíveis: transcendental e ontológico”²⁵⁸? O interesse de Deleuze não é pela ontologia em si mesma, e sim pelo “momento da sua história, no qual surgiu a tese da univocidade, assim como a posteridade clandestina desta, bem além da Idade Média”²⁵⁹. O objetivo de Deleuze é encontrar uma *lógica do sentido*, a fim de alterar a lógica metafísica tradicional vigente “do ser e do saber” para uma inédita “lógica da relação”²⁶⁰, ou “lógica do devir”.

Opondo-se a algumas interpretações que defendem a manutenção do termo “ontologia” em Deleuze, obviamente sem reportá-lo à carga conceitual da ontologia

²⁵⁶ Como no caso de Alice que “se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que agora. Não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos” [LS, p. 9 (1)].

²⁵⁷ Cf. DR, p. 55 (68).

²⁵⁸ (ZOURABICHVILI, 2016, p. 28). Em nota, Zourabichvili cita que Deleuze lança mão do conceito de “singularidades pré-individuais” em duas situações em *Lógica do sentido*: “como componente do novo conceito de campo transcendental (LS, 15ª série); depois, como categoria ontológica num texto sobre Klossowski (LS, apêndice III)” [Idem].

²⁵⁹ Ibidem, p. 29. Indiquemos os principais pontos que Deleuze valoriza em Duns Scotus e em Espinosa: no primeiro, Duns Scotus: a) as formas do ser são indivisíveis e rejeitam toda e qualquer “pluralidade ontológica”; b) o ser se diz daquilo que é, partilhado de acordo com “diferenças individuantes essencialmente móveis” e atribui a cada individuação inúmeros significados modais. No segundo, Espinosa: c) a distinção real dos atributos é formal e não numérica, ou seja, os atributos são irreduzíveis a gêneros ou categorias, pois são “*formalmente* distintos” e, ao mesmo tempo, “ontologicamente um”, o que quer dizer que a substância não se divide e que se exprime pelos atributos em um mesmo sentido; d) a distinção numérica entre “entes” é modal e não real, isto é, os modos são irreduzíveis às espécies, já que eles se distribuem nos atributos “de acordo com diferenças individuantes que se exercem em intensidade como graus de potência que os referem imediatamente ao ser unívoco”; e) a distinção formal para um único “lance ontologicamente uno” [DR, p. 387-388 (396-397)].

²⁶⁰ ZOURABICHVILI, 2016, p. 30.

tradicional, para Zourabichvili, não existe uma “ontologia de Deleuze”²⁶¹. Segundo esse intérprete, a filosofia de Deleuze é orientada unicamente pela “extinção do nome ‘ser’ e, portanto, da ontologia”²⁶². Essa hipótese de leitura está sediada no programa de uma substituição do é pelo “e”, em outros termos, do ser pelo devir. De acordo com Zourabichvili, para levar a cabo seu projeto de substituição do ser pelo devir, Deleuze propõe um *ser do devir*, apelando para as duas noções-chave do pensamento de Nietzsche: o eterno retorno e a vontade de potência. Recusar a ontologia em nome do devir não é um mero jogo de palavras, uma simples mudança terminológica, mas um projeto de reversão da ontologia a partir das relações, em vez de seguir a tradição da Filosofia, na qual predominou a perspectiva do juízo instaurado pelo verbo ser.

1.4.4. A catástrofe da Diferença: Eterno retorno ontológico e ético

Repetindo e resumindo: a univocidade só interessa a Deleuze se ela fizer com que o ser se diga do devir, ou ainda, que a identidade se diga da multiplicidade, que o uno se diga do múltiplo, por meio de uma “subversão categorial mais geral”²⁶³, exigência essa que o eterno retorno cumpre plenamente. O ser não remete mais à identidade, mas a um sem-fundo originário, à diferença de intensidade, e, portanto, não se diz do idêntico ou do mesmo, ele se diz do devir. Ao contrário do que foi consolidado pelo pensamento da representação, na subversão categorial deleuziana, a identidade e o uno aparecem como potências secundárias, que remetem respectivamente ao diferente e ao múltiplo originários. Ultrapassando o fundamento e o juízo, Deleuze faz do eterno retorno um momento decisivo no qual a identidade é destituída da posição de princípio.

Que a identidade não é princípio, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo tornado princípio, que ela gira em torno do

²⁶¹ Não há ontologia nem no “sentido vulgar de um discurso metafísico que nos diria o que é a realidade em última instância”, pois Deleuze pensa essa questão em termos de fluxos e linhas, em vez de substâncias e pessoas, muito menos em um “sentido mais profundo de um primado do ser sobre o conhecimento”, como defenderam Merleau-Ponty e Heidegger, “em que o sujeito aparece a si já precedido por uma instância que abre a possibilidade desse aparecer”. Zourabichvili reforça que, contra a primeira vertente, Deleuze mantém uma postura “crítica”, no sentido kantiano, não abrindo mão de questionar as condições da experiência. Na verdade, como já mencionamos antes, a interpretação de Lapoujade, que se inspira, por sua vez, provavelmente, também em Zourabichvili, apontou que a crítica de Deleuze vai muito além do próprio Kant, em direção a Nietzsche e a Bergson. Já contra a segunda vertente, o autor defende que “a irrupção do sujeito na experiência não se inscreve em termos obrigatoriamente ontológicos”, pois “o ser é uma categoria que não resiste a essa irrupção” (Ibidem, p. 26).

²⁶² Idem.

²⁶³ *DR*, p. 59 (Ibidem, p. 68).

Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que dá à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito geral posto como idêntico. Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o mundo da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Revir (*revenir*) é o ser, mas somente o ser do devir²⁶⁴.

A diferença desembarca da semelhança na superfície e encontra o seu ser na intensidade. A diferença em si mantém um elo profundo com a teoria da individuação²⁶⁵, que assume o ser como devir, por meio de uma lógica que capta o que se transforma na passagem de uma intensidade a outra. Apesar de ser uma lógica, a teoria da individuação não se confunde com a ontologia tradicional, pois a questão mais importante nessa abordagem é a de descobrir um novo princípio – diferença de intensidade – para o próprio ser e para todos os entes. Um dos principais fios condutores da Filosofia da Diferença deleuziana é o da tese da univocidade do ser, que ele segue, desde a Idade Média (Duns Scotus) até alcançar a sua “posteridade clandestina” como sugere Zourabichvili, culminando na abolição da “doutrina do ser”²⁶⁶. Esse ponto é a doutrina nietzscheana do eterno retorno. O ser que se diz num único sentido é o do eterno retorno, mas enquanto retorno do que se diz. Em um só tempo, o movimento do eterno retorno é “produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição”²⁶⁷. Não sem razão, *Diferença e repetição* encerra-se com uma bela imagem explicativa da univocidade do ser, quando a “extrema ponta da diferença” é alcançada.

“Tudo é igual” e “Tudo retorna!” Mas *Tudo é igual e Tudo retorna* só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida. Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor para todos os entes. Mas sob a condição de ter atingido, para cada ente,

²⁶⁴ Idem (idem).

²⁶⁵ “A univocidade do ser e a diferença individuante têm um elo, fora da representação, tão profundo quanto o da diferença genérica e da diferença específica na representação do ponto de vista da analogia” [Ibidem, p. 388 (398)].

²⁶⁶ “Deleuze remonta ao coração da verdadeira tradição ontológica: aquela que ganha impulso na Idade Média, bem antes da formação da palavra, aquela que é, inicialmente, uma meditação sobre a linguagem, contrariamente, às ‘metafísicas’ clássicas, com as quais a ontologia é frequentemente confundida, encontrando-se aí historicamente anexada. Heidegger, certamente, é o primeiro a ter restaurado essa dimensão linguística – ao ponto de ser inquirido sobre a aventura escotiana. Mas a tese da univocidade não é fonte de inspiração para ele, ao passo que Deleuze vê nela o ato mais glorioso da ontologia – aquele que também conduz diretamente à sua autoabolição como doutrina do ser. Não é a ontologia em si mesma que interessa a Deleuze; é – como diz a cláusula citada acima – o momento da sua história no qual surgiu a tese da univocidade, assim como a posteridade clandestina esta, bem além da Idade Média” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 29).

²⁶⁷ DR, p. 60 (69).

para cada gota e em cada via, o estado de excesso, isto é, a diferença que os desloca e os disfarça, e o faz retornar, girando sobre sua ponta móvel²⁶⁸.

Mais do que uma noção puramente ontológica, o eterno retorno possui um aspecto ético, que explica o seu caráter duplamente seletivo de acordo com os critérios da vontade de potência. O pensamento do eterno retorno é antes de tudo uma prática, já que ele produz uma “seleção das diferenças segundo sua capacidade de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno”²⁶⁹. Mantida sob a perspectiva do sem-fundo, a diferença não dispõe da seleção, mas o eterno retorno dá um novo alento, uma nova perspectiva à diferença, movimentando-a. A repetição aparece como a própria “potência da diferença”²⁷⁰, o círculo que acontece no fim da linha, na ponta extrema da diferença.

Enquanto o fundamento é o critério para selecionar os melhores participantes e o juízo avalia distribuindo as partes, o eterno retorno também seleciona, mas somente as formas extremas a partir de um movimento de repetição. No momento é importante compreender que o retorno afirma a repetição da diferença, não da semelhança. Dessa maneira, não é o ser que retorna, o retorno é o próprio ser, mas enquanto *devenir*. O que retorna é o *devenir* e, se houver alguma identificação, ela se dá num segundo plano, como uma “potência secundária”. A diferença não se dirá do idêntico, mas, ao contrário, é do diferente que se dirá o idêntico, e essa “identidade, produzida pela diferença é determinada como ‘repetição’”; assim, se há alguma repetição do mesmo no eterno retorno, ela é repetição do “mesmo a partir do diferente”²⁷¹.

Resumindo, há uma nítida distinção entre a ontologia tradicional baseada na representação e na analogia que implica na tese da equivocidade do ser e a tese da univocidade do ser, defendida por Deleuze, em especial na companhia de Nietzsche: a analogia defende que o ser se diz de vários sentidos, e se diz de algo precisamente “fixo e bem determinado”. Já a tese da univocidade assume que o ser se diz no mesmo sentido, mas a “univocidade deleuziana” exige que o ser se diga de “todas as maneiras” no mesmo sentido, como o Oceano que é o mesmo para todas as gotas. Contra os limites, portanto contra o juízo, o ser como *devenir* ou diferença deixa de ser “fixo e determinado”, torna-se sempre móvel e em

²⁶⁸ Ibidem, pp. 388-389 (398).

²⁶⁹ Ibidem, p. 60 (69).

²⁷⁰ “A repetição no eterno retorno aparece sob todos esses aspectos como potência da diferença” [Ibidem, p 383 (393)].

²⁷¹ Ibidem, p. 59 (68).

constante deslocamento: “o ser se diz daquilo que difere, da própria diferença, sempre móvel e deslocada no ser”²⁷².

Notemos ainda que há uma redefinição da noção de “limite”, contra o limite imposto pelo juízo, no que diz respeito aos modos de distribuição. O limite na analogia está a léguas de distância da noção de limite na “univocidade deleuziana”. O limite sob o ponto de vista da analogia define um espaço extensivo que enumera e mede de acordo com critérios exteriores; já o limite sob o ponto de vista do ser unívoco corresponde a um espaço intensivo no qual a distribuição é impulsionada pela potência interna. A representação abriga a diferença genérica e a diferença específica sob o ponto de vista da analogia, enquanto a diferença individuante da univocidade pretende situar-se “fora da representação”, tendo de, a cada vez, criar, afirmar seus novos modos. Enquanto o juízo distribui o ser “nas categorias” e divide “um lote fixo aos entes” de acordo com a proximidade ou distância do fundamento; na univocidade, sem fundamento, o espaço do ser não é repartido para os entes, mas, são os “entes é que se repartem no espaço do ser unívoco aberto por todas as formas”²⁷³. Apenas a univocidade comporta essa abertura.

Há uma dissociação entre identidade e princípio no eterno retorno, destacando que seu movimento se realiza em torno do Diferente, jamais do Igual. A filosofia da representação foi erigida sobre a identidade e a circularidade, identidade da ideia e movimento circular do mito. No eterno retorno, o Idêntico não retorna, já que ele advém num mundo no qual as identidades primárias foram pulverizadas, ou seja, no mundo da vontade de potência (o princípio diferencial e genético). O eterno retorno é seletivo e não se desenrola na qualidade ou no extenso enquanto rivais da diferença, da dessemelhança e da desigualdade. A qualidade e o extenso apresentam a diferença anulada na superfície, por isso Deleuze recorre ao eterno retorno, que se diz da diferença de intensidade, e se diz de uma só vez.

Na “ontologia deleuziana”, se é que há ontologia, a substância é abolida e o Ser se transforma em puro devir: “apenas revém (*revient*), apenas está apto a revir, aquilo que devém, no sentido pleno da palavra. Apenas revêm a ação e a afirmação: o Ser pertence ao

²⁷² “Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse em torno dos modos, isto é, realizar a univocidade como repetição no eterno retorno. Pois, se é verdade que a analogia tem dois aspectos, um pelo qual o ser se diz em vários sentidos, e outro pelo qual ele se diz de algo fixo e bem determinado, a univocidade, por sua vez, tem dois aspectos totalmente opostos, segundo os quais o ser se diz ‘de todas as maneiras’ num mesmo sentido, mas se diz assim daquilo que difere, se diz da própria diferença, sempre móvel e deslocada no ser. A univocidade do ser e a diferença individuante têm um liame, fora da representação, tão profundo quanto o da diferença genérica e da diferença específica na representação do ponto de vista da analogia. A univocidade significa: o que é unívoco é o próprio ser, o que é equívoco é aquilo de que ele se diz. Justamente o contrário da analogia” [Ibidem, p. 388 (397-398)].

²⁷³ Ibidem, p. 388 (398).

devir e só pertence a ele”²⁷⁴. Pelo devir, Deleuze rompe com o Mesmo ou o Idêntico, e com o negativo. Se há um ser, é o do devir, a diferença como ser, constituída no *ser* do sensível. Deve-se ressaltar mais uma vez a mudança de perspectiva que Deleuze nos propõe e que apenas aparentemente é sutil: entre a diferença específica, derivada da genérica, que é representada e que se desenrola na qualidade e na extensão sensível, da diferença que é ontológica, pura intensidade, para além de toda e qualquer representação, uma catástrofe em torno da qual gira o eterno retorno, que é, por sua vez, uma “transmutação”, uma metamorfose. O eterno retorno é

(...) o instante ou a eternidade do devir, que elimina tudo aquilo que se lhe resiste. Ele resgata e, mais do que isso, cria o puro devir ativo e a afirmação pura. E o super-homem não tem outro conteúdo, é o produto comum da vontade de Potência e do Eterno Retorno, Dioniso e Ariadne. Eis porque Nietzsche diz que a vontade de Potência não consiste em querer, em cobiçar ou buscar, mas apenas em ‘dar’, em ‘criar’. E este livro se propõe, antes de tudo, a analisar aquilo que Nietzsche chama de Devir²⁷⁵.

Em suma, o eterno retorno é seletivo, porque ele não faz retornar “o Todo, o Mesmo ou a identidade prévia em geral (...) nem mesmo o pequeno ou o grande como partes do todo ou como elementos do mesmo”²⁷⁶. O que retorna são as “formas extremas”²⁷⁷, excessivas, no sentido do máximo de potência e, portanto, o eterno retorno é expressão “do mundo teatral das metamorfoses e das máscaras da Vontade de potência”²⁷⁸. Em vez da identidade, do igual, o retorno expressa o mesmo ser para tudo o que é desigual, é o “ser comum de todas as metamorfoses”, estabelecendo uma relação de diferença a partir da própria diferença.

De acordo com o caráter seletivo, Deleuze define o simulacro como um “signo”, um símbolo no qual as condições da sua diferença e da repetição estão interiorizadas nele mesmo, e assim não há lugar para uma relação com o modelo. Quando o eterno retorno é afirmado em toda a sua potência, não é possível estabelecer qualquer “fundação-fundamento”. Essa potência atua justamente de maneira inversa, destruindo o fundamento, enquanto aquela lógica que instaurava a diferença entre a coisa e os simulacros, como pretendeu a dialética

²⁷⁴ DRF, p. 190 (215).

²⁷⁵ Idem (idem).

²⁷⁶ DR, p. 60 (69).

²⁷⁷ O que se define aqui por extremo não corresponde à identidade entre os contrários, mas à univocidade do diferente. Se há uma forma superior, ela é “o eterno informal do próprio eterno retorno por meio das metamorfoses e das transformações”, desarticulando assim a ideia de que a forma superior seria a forma infinita [ibidem, p. 77 (85)].

²⁷⁸ Ibidem, p. 60 (69).

platônica. Uma vez que o eterno retorno nos coloca diante da experiência da diferença como catástrofe, a relação fundação-fundamento é ultrapassada, em nome das imagens sem semelhanças, que confundem as cópias ao se instaurarem na superfície e possuem seu direito de existir por si mesma.

Cada coisa, animal ou ser é levado ao estado de simulacro; então, o pensador do eterno retorno, que não se deixava certamente tirar da caverna, mas antes encontraria uma outra caverna mais adiante, sempre uma outra onde se esconder, pode legitimamente dizer que ele próprio é encarregado da forma superior de tudo o que é, como o poeta, ‘encarregado da humanidade, até mesmo dos animais’. Estas palavras ecoam nas cavernas superpostas. E essa crueldade que no início nos parecia construir o monstro, que parecia dever reparar e só poder ser apaziguada pela mediação representativa, parece-nos agora formar a Ideia, isto é, o conceito puro da diferença no platonismo subvertido: o mais inocente, o estado de inocência e seu eco²⁷⁹.

Com relação ao aspecto ético, trata-se da seleção do querer ou do pensamento, que quer somente “aquilo cujo eterno retorno se quer ao mesmo tempo (eliminar todos os semi-quereres, tudo aquilo que só pode querer pensando ‘uma vez, nada além de uma vez...’)”²⁸⁰. O alcance das formas extremas é possível com o eterno retorno porque elimina as formas médias e arranca “a forma superior de tudo o que é”, para falar como o próprio Nietzsche. O eterno retorno inova ao criar a fórmula “deve ser negado *tudo o que pode ser negado*”, uma vez que, ao afirmar, produz de acordo com o esquecimento ativo. Aqui, a reminiscência platônica não cumpre qualquer papel. Afirmer significa dizer “sim” do alto de sua potência; um dizer “sim” totalmente distinto do “sim” da meia vontade. Desfaz-se assim o caráter negativo ao qual a diferença tinha sido associada. Não mais vinculada à negação, assumir a diferença como afirmação significa torna-la múltipla. A perspectiva que compreendia a afirmação como indeterminada ou como uma determinação pertencente ao negativo, perdia de vista o caráter genético da afirmação. Como vimos, é apenas ilusoriamente que a negação se encontra na gênese da afirmação. Na verdade, o negativo vem depois da afirmação, porque a negação se revela como “*a sombra de um elemento genético mais profundo – desta potência ou desta ‘vontade’ que engendra a afirmação e a diferença na afirmação*”²⁸¹.

Deleuze impede que a diferença se abrigue em definições insuficientes, por exemplo, a de “bela alma”, que enxerga somente “diferenças, conciliáveis e federáveis, longe das lutas

²⁷⁹ Ibidem, pp. 92-93. (97).

²⁸⁰ DRF, p. 190 (215).

²⁸¹ DR, p. 69 (85).

sangrentas”²⁸². A bela alma cumpre a função de um “juiz de paz” que em meio à batalha enxerga as diferenças como contradições capazes de serem mediadas, reconciliadas. Temendo afirmar a diferença, a bela alma busca sempre o lado da resolução dos problemas, fugindo das problematizações. É o pensamento conciliatório, apaziguador, incapaz de enfrentar o fato de que, mesmo sendo afirmativa, positiva, a diferença também implica em destruições, catástrofes. Apesar de reconhecer as diferenças, a bela alma é temerosa e, ao invés de encarar a necessidade daquelas destruições, ela pretende reconciliá-las, o que é o mesmo que abortá-las. A Filosofia revestiu o pensamento da representação com a pouca audácia.

Como alternativa da Filosofia ante a ameaça da diferença em si, Deleuze é partidário de uma maneira de “invocar destruições necessárias” que está a cargo do poeta, que defende “uma potência criadora, apta a subverter todas as ordens e todas as representações, para afirmar a Diferença no estado de revolução permanente do eterno retorno”²⁸³. Claramente partidário dessa “destruição”, Nietzsche é o caso exemplar de quem passa por uma bela alma, mas no sentido não conciliador, não abre mão da crueldade, do prazer na destruição. Sem temer as catástrofes que a diferença provoca, abalando o solo do fundamento. Porque é transformadora e criativa, a diferença é sempre, ao mesmo tempo, catastrófica.

Assim, Deleuze encampa uma luta pela superfície objetivando romper com a lei moral que hierarquiza e seleciona para incorporar ou incluir os pretendentes no seu “mundo ideal”. Ora, se há um modo de existência que preza pela potência do simulacro, ele é rebelde, insubmisso às regras ditadas pela moral ou pela ciência, passando a existir independente do modelo ideal fundado pela representação. Deleuze é partidário do sentido nietzscheano de afirmação e negação que é capaz de conceber a Diferença em primeiro plano, e não como se fosse o mal que só pode ser afirmado se assumir em um só lance um peso duplo: o do negado e da negação²⁸⁴. O sentido dessa afirmação implica na independência da diferença em relação ao negativo, capaz de existir por si mesma. Distintamente do negativo, que é produto de uma afirmação demasiado pesada, a afirmação é leve. Aqui, afirmação e negação correspondem ao homem forte, o criador de novos valores, o homem de potência que atinge as formas extremas, desvencilhando-se das formas médias, já que manter-se nestas é resultado da pseudo-afirmação.

²⁸² Ibidem, p. 2 (14).

²⁸³ Ibidem, p. 75 (82).

²⁸⁴ Nesse caso, a Diferença se encontraria muito próxima do movimento da dialética hegeliana que introduz a Diferença num círculo próprio. Apesar de infinito, esse círculo é monocêntrico e mantém os demais círculos inalterados. Tal dialética é, sobretudo, conservadora, porque a representação infinita apreende tudo na memória. Além do mais, por operar segundo o fundamento, a dialética também seleciona deixando de fora qualquer elemento capaz de fazer com que o círculo escape da sua ordenação [Cf. Ibidem, p. 73 (81)].

Se Deleuze mobiliza as noções de vontade de potência e de eterno retorno como um círculo girando em torno da diferença posicionada no centro, é para mostrar que a identidade está fora dele, pois a diferença ocupa um centro *descentrado* e o círculo gira em torno do desigual, promovendo, assim, uma saída do par identidade e circularidade do mesmo. A diferença é a condição do ser que se diz do devir, como o ser unívoco se diz em um mesmo sentido, o do eterno retorno, o que retorna é aquilo do que o ser se diz, ou seja, a repetição. “A roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição”²⁸⁵. Isso rivaliza com o movimento cíclico da representação, o qual promove a circularidade a partir da identidade, e a seleção dos idênticos a partir do movimento circular.

Ultrapassar o fundamento é fazer desabar o solo que ele sustenta. Se esse solo soçobra, então não há mais terra para o juízo distribuir os seres sobre ela e hierarquizá-los epistemológica ou moralmente. Mas Deleuze não pretende permanecer na profundidade. A superfície que abriga as novas distribuições, não é somente uma superfície sobre a qual os seres ou os sujeitos se dispõem de uma nova maneira. Só se dá um fim ao juízo se o solo do fundamento desmoronar-se por uma catástrofe. No entanto, o Ser também não pode ser tragado por esse abismo. O que a ação do sem-fundo sobre o fundamento promove é uma fratura no ser que cinde também o pensamento da identidade. Então, se não é mais possível um pensamento a partir da lógica da identidade, como expressá-lo?

Todo conceito precisa de uma lógica que o conecte com outros conceitos. Em Deleuze, a lógica é a expressão do ser do devir, portanto ontologia e lógica compõem o pensamento deleuziano da expressão. Essa ontologia é constituída por uma lógica do sentido, que é sempre paradoxal, um não-sentido, resultando na produção de “lógicas irracionais”, que não têm a ver com o ilógico, mas com o extrapolar os limites da razão²⁸⁶. Nessa nova lógica, entre o sentido e o não-sentido passa o não-senso copresente a ambos, e um duplo sentido se produz na superfície²⁸⁷. Cria-se uma “lógica da diferença” para que a diferença seja a própria articulação das relações com o diferente, operação impossível através da lógica da identidade e do seu procedimento recorrente, que é a analogia. Deleuze insiste que a diferença estabeleça as conexões de um conceito com outros, para atuar na fronteira entre a razão e a desrazão,

²⁸⁵ Ibidem, p. 61 (69).

²⁸⁶ Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 13.

²⁸⁷ Deleuze elabora essa ideia de não-senso em diálogo com a obra de Lewis Carroll. Alice se torna maior do que era antes e se torna menor do que se encontra agora. “Não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos” [LS, p. 9 (1)].

valendo-se sem reservas da noção de devir para elaborar um pensamento, no qual o ser vai assumir-se, antes como verbo, do que como substantivo. Ser verbal indica sempre uma transformação, um movimento, que é também um limite, uma borda²⁸⁸.

Como já foi dito, Deleuze ultrapassa a distinção entre original e cópia, imagem e forma, e valoriza a distinção entre fundamento e sem-fundo. O pensamento da diferença busca produzir novas superfícies, e não permanecer na profundidade, mesmo que nela a diferença seja afirmada. *Lógica do sentido* distingue “três imagens de filósofos”: a primeira é a do filósofo platônico, que vive nas alturas, posição que é imediatamente recusada, enquanto a segunda imagem, a do filósofo pré-socrático, da profundidade, só é aceita para ser ultrapassada, como sugere Nietzsche²⁸⁹. O único motivo de aprofundar-se é chegar à superfície, da qual surge um terceiro tipo de filósofo, os cínicos e os estoicos, que reorientam o pensamento e o significado de pensar. Com eles, o pensamento se orienta lateralmente, nem para cima nem para baixo, ou seja, pela imanência: “Tudo o que acontece e tudo o que se diz acontece e se diz na superfície”²⁹⁰.

A superfície não é uma espécie de dimensão a ser explorada, mas permanece desconhecida, até mesmo mais do que a altura e a profundidade. Em vez de “conversão platônica” ou “subversão pré-socrática”, a filosofia deleuziana procede por uma perversão, termo que pode melhor expor o “sistema de provocações deste novo tipo de filósofos, se é verdade que a perversão implica uma estranha arte das superfícies”²⁹¹. Não mais na altura, no interstício do universal e do particular, muito menos na profundidade, mas esse novo tipo de filósofo passa no liame entre a substância e os acidentes.

O novo pensamento pretende produzir uma superfície para o ser passar entre as duas outras dimensões. A dualidade altura e profundidade dá lugar a um combate obstinado da profundidade contra a superfície, que ameaça abismar o solo e tudo tragar²⁹². Em vez de aprofundar no ser, a intenção é produzir uma superfície para nela expressar o sentido do ser,

²⁸⁸ Cf. *MP*, p. 309 (v. 4, p. 37).

²⁸⁹ Não sair da caverna e ascender à purificação, mas nela se aprofundar até encontrar uma caverna atrás de outra, onde uma profundidade se encaixa na outra. Deleuze define a valorização nietzschiana dos pré-socráticos como “uma filosofia do futuro, com todas as forças de uma vida que é também um pensamento ou de uma linguagem que é também corpo” [*LS*, p. 153 (132)]. Nietzsche sucede Hölderlin, que encontrou em Empédocles “a profundidade absoluta cavada nos corpos e no pensamento” [*Ibidem*, p. 154 (133)].

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 158 (136).

²⁹¹ *Idem* (*idem*).

²⁹² A disputa profundidade e superfície é abandonada por Deleuze poucos anos depois em *O Anti-Édipo*, que também pode ser lido como uma “lógica do desejo”. Em “Pensamento nômade” (1973), Deleuze declara: “A oposição superfície-profundidade não me preocupa mais em absoluto. O que me interessa agora são as relações entre o corpo pleno, um corpo sem órgãos, e os fluxos que fluem” [*ID*, p. 364 (329)]. A noção de profundidade ainda está próxima do fundamento, o que poderia levar a uma espécie de investida heideggeriana em busca da profundidade do ser enquanto abismo (Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 36).

que não existe fora dele, mas dele difere: “O sentido é o que se forma e se desdobra na superfície”²⁹³. A nova expressão do ser demanda uma superfície autônoma que mantenha a diferença em seu estado.

Segundo Zourabichvili, Deleuze só reúne as duas pontas, do ontológico e do transcendental, invocando a categoria de imanência, sendo esta categoria decisiva, a nosso ver, para o problema da estética abolir a hierarquia entre arte e filosofia. É no momento da imanência que a experiência comum vai em direção às suas condições e transforma, por meio dessas condições, a experiência em transcendental, considerando que a sua condição não é o eu, e sim o acontecimento. Porém, a elevação ao transcendental tem como condição a “tomada de consistência de uma experiência ‘real’ – dependente, em outros termos, da alteração das condições sob as quais algo é reconhecido como possível (estilo deleuziano)”²⁹⁴. Reportando-se ao diferente, a diferença pode ser pensada em si mesma e, ao recusar todas as hierarquias, inclusive aquela primeira do original sobre a cópia, desvia-se do curso bussolado pelo fundamento metafísico instituído pelo platonismo e pelo kantismo. Deleuze desloca a potência do sem-fundo para a superfície, embaralhando os territórios e as posições bem organizadas.

²⁹³ *LS*, p. 151 (129-130).

²⁹⁴ ZOURABICHVILI, 2016, p. 32.

2

REPETIÇÃO E SÍNTESES PRÉ-SUBJETIVAS



Andy Warhol. *Acidente de carro verde*, 1963 (Pintura)

Introdução

Objetivo do capítulo é investigar como o campo da estética é irreduzível à representação no que diz respeito à materialidade e ao sujeito com base nas repetições que definem as sínteses temporais. Promovendo alianças com campos fora da filosofia, o problema do sujeito se expande em um processo para além da influência empirista, conectando-o com a literatura, mais especificamente com o *nouveau roman*, e a arte. Deleuze insiste na impossibilidade de falar de uma forma do Eu, conseqüentemente de individualidade e de singularidade nos moldes representativos. Esse é o mundo dos simulacros, mas também podemos compreendê-lo como o mundo da repetição. A repetição realiza o transporte da diferença e, portanto, não se trata de um movimento tranquilo, como uma repetição cíclica das estações da natureza. Se a diferença designa catástrofes, a repetição faz ver a ação dos acontecimentos nos corpos.

Isso pode ser observado nas técnicas de pintura adotadas por Andy Warhol, que repete uma imagem um pouco diferente em cada vez. A obra *Acidente de carro verde* (1963), que compõe a série “Morte e desastres”, está desvinculada da real catástrofe na qual ela foi inspirada, apresentando um acontecimento chocante e provocando a admiração das pessoas afeitas aos acidentes e crimes culminados em mortes. A obra foi inspirada em uma fotografia de John Witehead para a revista de ampla circulação *Newsweek*, que registrava um carro em chamas no qual o corpo do motorista, ocupando o primeiro plano da imagem, foi arremessado para fora do veículo e mantinha-se vivo ao momento do registro. São os “quinze minutos de fama” almejados por muitos, segundo Warhol. Não hesitamos ao dizer que, em nosso cenário atual, os quinze minutos são alcançados em sua grande parte pela banalização de várias formas de violência. A vida cotidiana é trivializada pela repetição de notícias, dignas ou ignóbeis, pouco importa, atacando a sensação e capturando as atenções plurais.

Ao contrário de provocar uma depauperação das maneiras de existência, a repetição da imagem na arte moderna tem o poder de destituir o efeito traumático do fato ocorrido, além disso, a técnica de repetição faz com que o acontecimento fique vazio de conceito, não tendo cabido à representação restaurar o seu lugar. Warhol produziu uma cópia da cópia da cópia até o seu limite, isto é, ao ponto que se torna simulacro, que faz coexistir as repetições do hábito, da memória e da morte, por meio de uma técnica capaz de extrair uma mínima diferença, imperceptível, como a diferença de intensidade. A repetição é o modo de síntese do tempo, definido como a intensidade dos corpos. Ora, se a intensidade só pode ser dita dos

corpos, como é possível dizer que o tempo passa a ser a diferença das diferenças e cinde o sujeito, que seria uma instância não corpórea?

Mesmo incorporando repetições banais, a arte se move a outras repetições sob a condição de que seja possível extrair uma diferença para as demais repetições. Em tais termos, a estética é radicalmente prática. À medida que a vida se vê invadida por padronizações graças à velocidade com a qual os objetos de consumo são reproduzidos, típico do capitalismo pós-guerra, a arte precisa inserir-se nela mesma para extrair uma pequena diferença como na obra de Warhol. É notória nos anos de 1960 a recorrência a métodos que a crítica modernista considerava como ultrapassados, tais como a figuração (*Pop-art* e *nouveau réalisme*), e o sistema tonal (minimalismo)¹. Nesse momento, há uma desesperança com relação à possibilidade de um acontecimento capaz de transformar a esfera da vida cotidiana. De acordo com Deleuze, a estratégia de várias obras de arte daquele período para enfrentar o maior problema da vida cotidiana moderna, que é a insatisfação e a desesperança com relação à possibilidade de mudança, consistiu em repetir de modo tão excessivo e escandaloso o que nos bloqueia a ponto de a própria repetição construir o caminho de uma liberação. Essas obras produziram técnicas que nos fizeram passar das leis das repetições do hábito às repetições da memória até alcançar às repetições da morte, onde está em jogo a “nossa liberdade”².

Assim como a diferença em si mesma, a repetição é submetida à representação, ao ser definida como um conceito reflexivo e assegurada na distribuição, no deslocamento e no transporte da diferença. Isso ocorre em quatro os momentos: 1) A ausência de um critério “direto e positivo para distinguir a repetição e a ordem da generalidade, semelhança ou equivalência”³, que faz a repetição ser representada como uma semelhança perfeita; 2) a explicação da repetição pela identidade do conceito, que, anteriormente representou a diferença pelo conceito de idêntico reduzindo-a à diferença conceitual e, em seguida, quando representa a repetição fora do conceito, mas mantém o conceito de idêntico como pressuposto; 3) ao submeter a repetição a uma explicação negativa, conforme “uma limitação relativa de nossa representação do conceito”⁴; 4) num movimento próximo à analogia do juízo, repetição retira o conceito de si mesma e o faz existir em outros casos, no aqui e agora, em vez de uma única maneira para todos os casos, e isso ocorre na própria matéria, que

¹ SAFATLE, Vladimir. *Introdução à Experiência Intelectual de Gilles Deleuze*. São Paulo: USP: Curso proferido em 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/5854737>, 2011, p. 60.

² O *leitmotiv* de Wozzeck, de Berg, *A modificação*, de Butor, ou então *O ano passado em Marienbad*, de Robbe-Grillet são casos nos quais a repetição extrai uma diferença.

³ *DR*, p. 346 (358).

⁴ *Ibidem*, p. 347 (359).

“realiza este estado do conceito fora de si ou do elemento infinitamente repetido”⁵. Em vez de uma repetição para o outro, situado sempre fora enquanto espectador, a repetição é para si mesma. Isso é possível por meio de relações que ocorrem sem a tutela do sujeito, buscando dar a ver sínteses que são produzidas anteriormente à sua formação.

Ao pensar as quatro operações da representação responsáveis por deformar a repetição, Deleuze confronta mais uma vez a questão do fundamento, que é uma questão vital, e não teórica. O fundamento, em Platão, era uma prova seletiva na figura do mito, descrita em uma metapsicose cíclica dos pretendentes. Em Kant, o fundamento deixou de agir como prova e como transformação do que antes ele fundava, marcando assim a passagem da metafísica ao transcendental. Essas duas concepções mantiveram-se em um universo teórico no qual os pensadores puderam erigir seus conceitos permanecendo no campo especulativo, nesse sentido Deleuze discorda e critica os *motivos* em filosofia. Sua pergunta é acerca de o que há por trás do motivo que gerou esta ou aquela teoria. Diferentemente do platonismo e do kantismo, o pensamento da diferença é alcançado somente se o pensador passar pela prova do fundamento, que em outras palavras é a diferença dotada do poder de metamorfosear quem por ela passa: “fundar é metamorfosear”⁶. Em vez de o fundamento ser fundado pelo pensador ou pelo sujeito transcendental, o pensador é fundado por algo exterior a ele. Assim, a nova prova do fundamento insere a questão de direito acerca da legitimidade do pensador⁷.

Após a prova, o pensador extrai das experiências comuns as vivências extraordinárias. Cada pensador fala a partir de algo que o transformou, não sem ao mesmo tempo obstar o seu pensamento. A loucura de Artaud e de Nietzsche o alcoolismo de Fitzgerald, esses pensadores arriscavam algo e foram além nesse risco conseguindo retirar dele um direito irrevogável. Eles são, de certo modo, estoicos na medida em que assumiram seu pensamento como um modo de vida, que vem de “feridas e de aforismos vitais que são anedotas especulativas” altamente provocativas. Os acontecimentos se efetuam no corpo e cabe aquele que o carrega estar à altura do que nele acontece. Sem ressentimentos ou culpas, o pensador quer e vive o acontecimento. Quando se diz “querer o acontecimento”, trata-se de querer algo que vem no

⁵ Ibidem, p. 348 (360).

⁶ Ibidem, p. 200 (208-209).

⁷ A prova do fundamento faz o pensador passar por transformações, como consta no engendramento das faculdades por movimentos forçados a partir de acordo com signos que ela encontra no mundo. Para que uma faculdade desperte ela deve deparar-se conflituosamente com a sua impotência passando a adotar um uso desregrado das mesmas. No entanto, como assegura Lapoujade, o desregramento das faculdades trata de “*descrever as metamorfoses do fundado*”. Um processo que assinala o modo pelo qual o pensador “accede a suas próprias potências e adquire um direito imprescritível por ocasião de cada metamorfose” (LAPOUJADE, 2015, p. 67), mas esse processo só ocorre quando o sem-fundo emerge e afeta o pensador. Segundo essa interpretação, a questão principal do desregramento das faculdades não é uma luta contra o bom senso e o senso comum, estes são apenas uma imagem decalcada do pensamento e seu direito é adquirido, nunca conquistado.

acontecimento, e não um acidente, por exemplo. O acontecimento não é o acidente em si, ele “é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera”⁸. Assim cabe a pergunta: “Que resta ao pensador abstrato quando dá conselhos de sabedoria e de distinção?”⁹. Talvez, um pensamento desencarnado, enraizado nas alturas ou nas profundezas, sem jamais alcançar a superfície como uma potência de transformação. A questão “*o que aconteceu?*” só é posta depois de depararmos com algo que nos abala e nos transforma. O que aconteceu para que passássemos a ser capazes disso ou daquilo, ou mesmo incapazes? Se a filosofia de Deleuze é uma filosofia do acontecimento, é porque ela endossa a ação do a-fundamento no pensador a partir de algo que acontece e suas potências e capacidades são deslocadas e se reconfiguram de uma nova maneira e um espaço-tempo totalmente inesperado. O acontecimento é uma redistribuição de potências que torna o escritor capaz ou mesmo incapaz de escrever, como Proust e Fitzgerald respectivamente¹⁰.

2.1. Fundação e fundamento do tempo

A repetição mantém-se unida ao tempo das metamorfoses, ou seja, não se afasta das distinções antes e depois, começo e recomeço. A diferença e a repetição são inseparáveis, porque a diferença assume o papel de “*novo fundamento*” com a repetição sendo o seu “*agente de seleção*”. A repetição é a prova de seleção dos pretendentes e daqueles que são representados, característica essa deliberadamente resguardada do platonismo. Todavia, as repetições não se desenrolam no tempo, é o tempo que se engendra de acordo com tipos distintos de repetições, pois a repetição tem o poder de constituir o tempo no qual ela ocorre. Portanto, lidamos com três tempos diferentes (presente, passado e futuro), ao invés de três dimensões do tempo, e três repetições, a do hábito, a da memória e a do pensamento.

As repetições do hábito correspondem ao presente como *fundação* do tempo (repetição psíquica); as repetições da memória dizem respeito ao passado como fundamento do tempo (repetição metafísica ou ontológica); as repetições do eterno retorno caracterizam o futuro como a-fundamento do tempo (repetição individuante). A repetição do passado e do futuro são circulares, enquanto a repetição do presente é quem constitui o solo para as duas outras. Dessa maneira, Deleuze pretende manter a sua operação de ruptura com o fundamento até

⁸ “Não se pode dizer nada mais, nunca foi dito nada mais: tornar-se digno daquilo que nos acontece, por conseguinte, querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si um nascimento, romper com seu nascimento de carne” [LS, p. 175 (152) Tradução ligeiramente alterada].

⁹ Ibidem, p. 184 (160).

¹⁰ LAPOUJADE, 2015, p. 68.

chegar ao sem-fundo para que ele atue sobre os corpos. Neste momento, abordaremos as duas primeiras repetições, que correspondem à fundação e ao fundamento do tempo.

2.1.1. *As duas repetições e as sínteses pré-subjetivas*

2.1.1.1. *Repetição psíquica: o Hábito na síntese do presente como fundação empírica do tempo.*

A primeira síntese do tempo é formada a partir da contração, mas o ato de contrair não corresponde a uma operação reflexiva. Em vez de dado, o tempo do presente é composto a partir de uma contração de instantes sucessivos e independentes. Trata-se de uma síntese pré-subjetiva que constitui o “presente vivo” e nele o tempo se desenvolve. O tempo precisa ser conquistado, e quem realiza esse feito é o hábito¹¹. Em vez de recorrer a uma definição especulativa, Deleuze retoma a noção humeana de hábito para apresentar o tempo constituído a partir de contrações de matérias sensíveis capazes de apresentar a mudança sem relacioná-la às coisas *em si*: “a repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito (mente, *mind*) que a contempla”¹².

Enquanto coisa, o objeto sofre a ação de uma mente. Quando alguém se incomoda com o badalar de um sino, o som não importuna o objeto, apenas a mente relacionada a ele, portanto a mudança provocada pela repetição ocorre no espírito, enquanto o objeto repete para uma mente que o observa. O espírito, também compreendido como imaginação, é uma “placa sensível” que contrai os casos fundindo-os em uma “impressão qualitativa interna”¹³. Embora esteja fundada no hábito, a produção do tempo não corresponde a uma repetição material de instantes, pois o hábito não é uma pura repetição. Em vez de ser meramente repetitiva, cada ação possui um particular que varia e uma generalidade enquanto elemento da própria ação. Nesse caso, a repetição se distingue da generalidade, isto é, do elemento da variação do particular.

¹¹ A fundação do tempo no presente com base na síntese do hábito passa pela tese de Deleuze acerca do empirismo de Hume, a saber: o problema central do empirismo não é a origem do espírito, mas a constituição do sujeito. Essa inversão procede da seguinte forma: o espírito contemplativo não é definido como *o* sujeito, mas em processo; o espírito *está* sujeito. Com isso, o eu é um conjunto de “ideias e tendência, espírito e sujeito” [*ES*, p. 15 (23)], reunidos em uma síntese irreconciliável e insubmissa a uma instância substancial. Para o empirista, a abordagem do problema do sujeito corresponde à “duração de um costume”, mais precisamente, como um hábito, mas Deleuze compreende que, em sua gênese, o sujeito é “a síntese do presente e do passado em vista do porvir” [*Ibidem*, p. 101 (109)].

¹² *DR*, p. 96 (107).

¹³ *Ibidem*, p. 98 (109).

O processo de contração, responsável pela produção do tempo, não é um ato deliberado do sujeito, pois no espírito contemplativo ocorre uma síntese passiva. Nesse sentido, a pergunta “*o que aconteceu?*” revela algo ocorrido *no* eu sem a sua interferência. Aceitando a premissa *toda contração é distinta*, a imaginação elabora uma síntese originária do tempo a partir da contração dos instantes sucessivos e autônomos. O tempo não pode ser composto pela repetição material dos instantes, porque um instante surge apenas quando um anterior desaparece. Assim, a matéria é um espírito momentâneo e o espírito é a matéria contraída.

O presente é um presente vivo que abriga o passado e o futuro. Devido aos instantes anteriores serem retidos na minha contração, o passado “é” para mim, pois a contração ocorrida em minha mente impede o seu esvaimento, e o futuro é uma antecipação contraída nessa mesma síntese. Passado e futuro pertencem ao presente à medida que ele contrai instantes¹⁴. O presente revela uma relação assimétrica entre os seus instantes, pois vai do passado ao futuro, do particular ao geral, sendo nesse trânsito que o tempo se constitui. Essa síntese do presente é denominada de síntese passiva, embora seja constituinte. Síntese passiva porque é realizada “*no espírito que contempla, precedendo toda memória e toda reflexão*”¹⁵.

As sínteses pré-reflexivas correspondem às sínteses primárias orgânicas. Os organismos são compostos pela síntese de elementos materiais, e somente realizada a sua composição podemos compreendê-los. “Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los”¹⁶. A somatória dessas contrações e expectativas, que se repetem, forma o organismo, mas Deleuze define a expectativa como constituinte dos organismos porque nesse nível primitivo de sensibilidade o presente já compõe o passado e o futuro. O passado é expresso pela herança das células enquanto o futuro “aparece na necessidade como forma orgânica da expectativa”¹⁷. Isso aponta para outras sínteses, as sínteses ativas ao nível da memória e da inteligência derivadas das sínteses orgânicas. Todavia, Deleuze chama a atenção para um passo além da descrição das maneiras de repetição na síntese passiva, considerando a diferença de nível entre as sínteses passivas e dessas sínteses em relação às sínteses ativas. Se a síntese ativa promove uma interpretação, ela o faz daquilo que é composto pelas sínteses passivas, dos signos que

¹⁴ Ibidem, p. 97 (108).

¹⁵ Idem (idem).

¹⁶ Ibidem, p. 99 (110).

¹⁷ Idem (idem).

elas constituem¹⁸. A relação entre a síntese passiva e a síntese ativa é de produção e interpretação de signos, por isso a importância de saber como as repetições ocorrem em cada caso, devido ao movimento incessante de desfazimento e de composição realizado pelas contrações.

A contração incorpora elementos consecutivos no espírito, dessa maneira o hábito promove uma “expectativa” de continuidade correspondente à vida¹⁹. As contrações vão dos instantes da vida às sínteses orgânicas elementares e a matéria contraída é também a matéria orgânica, dessa forma a repetição passa a dizer respeito à contração no sentido passivo. O hábito enquanto contração não é a ação imediata composta com outra ação que forma um elemento da repetição, ou seja, um mero tic-tac do relógio, mas a reunião dessa repetição no espírito contemplativo: a função do espírito é contrair o hábito. Essa afirmação não se reduz à compreensão de contrair um hábito em sentido geral da percepção ou de impulsos, mas antes de tudo, refere-se a hábitos que constituem os organismos, inclusive o nosso. Deleuze formula essa questão recorrendo a uma definição tautológica, a de que ao contemplarmos, somos hábito, porém é pela contemplação que adquirimos a capacidade de contrair. “Somos contemplações, somos imaginações, somos generalidades, somos pretensões, somos satisfações”²⁰.

A pretensão se restringe à contemplação contraente, mas é por ela que se afirma o direito e a expectativa sobre aquilo que contraímos, ou seja, a nossa satisfação é determinada pela contemplação. Ao levantar a questão da contemplação relacionada à satisfação, Deleuze pensa o prazer como um princípio, mas só à medida que o prazer “é a comoção de uma contemplação que preenche, que contrai em si mesma os casos de descontração e de contração”²¹. Sentimos prazer ao contemplar, somos porque contemplamos, logo “somos todos Narcisos”²². Somos todos Narcisos devido à autossatisfação provocada pela atitude de contemplar, mas o narcisismo em questão não é aquele prazer sentido a partir da adoração da imagem de si, essa imagem ainda não existe. Ao passo que a contemplação ocorre anteriormente ao indivíduo, o eu surge num movimento de repetição no presente, cuja duração

¹⁸“Os signos em relação ao qual o animal ‘sente’ a presença da água não se assemelham aos elementos dos quais o organismo sedento do animal carece” [Ibidem, p. 100 (110)].

¹⁹ Podemos recorrer à seguinte imagem: os batimentos do coração, de modo que esta ou aquela prática se repita no espírito autor da atividade contemplativa, fundindo nela o orgânico e o inorgânico, portanto há a necessidade de “atribuir uma alma ao coração, ao músculo aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito” [Ibidem, p. 101 (112)].

²⁰ Idem (idem).

²¹ Ibidem, p. 102 (112).

²² Idem (idem).

é instantânea. Se a repetição é uma potência capaz de extrair algo novo, ela o faz a partir dos eus que contemplam graças ao poder da imaginação.

Os eus são definidos pela contemplação contraente num nível pré-orgânico e existem anteriormente à constituição das sensações. Eles não se caracterizam por qualidades fixas, pois são modificações, e modificar quer dizer “diferença extraída”. Nesse sentido, “só se é o que se *tem*”²³. Se “fosse” isso ou aquilo a definição do eu seria formulada recorrendo a um eu metafísico ou um eu lógico, mas como é o *ter* que antecede ao ser, uma posse entra em relação para constituir o eu, por isso é pelo ter que o sujeito passivo *se torna* algo, a partir do que ele possui, do que ele contrai com a sua capacidade inesgotável de promover sínteses. A contração e o seu desfazimento constituem o movimento do eu contemplativo, assim tudo o que foi captado e desfeito a ele pertence, ou pelo menos, espera-se ter direito sobre aquilo que o sujeito sintetiza assim como o que lhe foge.

Os eus são compostos por sínteses passivas capazes de extrair uma diferença por menor que seja. Deleuze pensa esse eu enquanto modificação, pois ele é uma contemplação que contrai elementos responsáveis pela sua constituição. Em vez de ser definido como individualidade ou particularidade, dado o seu estado no nível pré-perceptivo da sensibilidade, o eu é um *eu larvar* associado às metamorfoses, às pretensões e às expectativas ocorridas no presente²⁴, portanto é definido na síntese do presente ao ser analisado o estado de pré-formação do sujeito. Deleuze irá explorar essa noção de eu larvar em outro contexto referente à individuação e de uma maneira mais radical, mas por enquanto, é suficiente observar que o eu atua como o elemento no qual ocorrem sínteses pré-subjetivas, que não são ações meramente casuais ou obedientes às regras naturais *stricto sensu*. A repetição é estabelecida por meio de contração de elementos em um eu ativo, sujeito da ação, que é, ao mesmo tempo, contemplativo, porém sob o sujeito da ação, existe uma pluralidade de “eus mínimos”: “Não dizemos ‘eu’ a não ser por estas mil testemunhas que contemplam em nós; é sempre um terceiro que diz eu”²⁵.

Nesse contexto, os eus contemplativos são relevantes porque arrancam a diferença da repetição da imaginação, a única repetição verdadeira. Aquilo que foi contraído pode tanto se esvaír rapidamente quanto permanecer em nós sendo sustentado pela representação, mas é no

²³ Ibidem, p. 107 (117).

²⁴ Os eus são “sujeitos larvares” despossuídos de forma e pertencentes ao domínio das intensidades. Ao nível do embrião, e não do adulto, os eus são capazes de suportar “a ressonância de uma amplitude interna ou a amplitude de um movimento forçado” [*ID*, p. 136 (133)]. Em outras palavras, eles sustentam a diferença de intensidade em um nível sub-representativo, diferentemente do sujeito, que é o elemento constituinte da representação.

²⁵ *DR*, p. 103 (113).

intervalo entre uma repetição e outra que “houve a diferença”²⁶. A diferença é o para-si da repetição, pertencente à imaginação, sem existir em algo prontamente acabado, ela é o próprio imaginário. Destarte, o lugar da diferença é a repetição, promovendo a passagem de uma repetição instantânea àquela retida pela síntese passiva. Além do trânsito entre as ordens das repetições, a diferença nos transpõe de uma generalidade a outra. Vale ressaltar a posição intermediária da diferença com relação às duas repetições, e o inverso também parece ser verdadeiro: a repetição está entre duas diferenças.

Diante da nova concepção de formação do tempo, a partir do hábito, cabe a questão: qual a pretensão do presente à medida que contrai? A contração passiva é o resultado da contemplação correspondente à sensibilidade primária não remetendo a uma consciência. Nesse caso, a duração de um organismo dependerá do que a alma poderá contrair. A contração é uma *pretensão* daquilo que ela contrai e a pretensão do presente é *passar*. Essas contrações ocorrem num nível mais simples, como Deleuze enfatiza nas figuras beckettianas compostas por fadigas, autossatisfações e vaidades insignificantes alcançando as “sínteses passivas que nos constituem, modificações, tropismos e pequenas propriedades”²⁷. O prazer dessas contemplações é extraído daquilo que se contrai tanto nos hábitos da vida, quanto ao nível das sínteses orgânicas mais elementares, como a contração da própria terra²⁸.

O presente compõe, portanto, a primeira relação territorial. Todo hábito exige para si o direito de contrair. Quando dizemos que “contraímos um hábito”, isso significa que esperamos algo, que contamos com alguma coisa no presente, portanto o futuro pertence ao presente. Contrair é esperar, e sua pretensão é passar e alcançar algo que provoque uma

²⁶ A partir do pensamento de Gabriel Tarde, que defende a existência da repetição para a diferença, Deleuze assume que o diferenciador da diferença é a repetição. Segundo Deleuze, Tarde concebe a repetição como “o processo pelo qual a diferença não aumenta nem diminui, mas ‘vai diferindo’ e se ‘dá como objetivo ela mesma’” [Ibidem, p. 104 (170, nota 3)]. Do lado da repetição desenvolvida na imaginação não se pode assegurar um eu cristalizado, visto que o momento da contemplação é furtivo e nada aponta para algo infinito, apenas se dá no presente. Na síntese passiva, o presente é o único existente e a repetição constitui um presente momentâneo, que passa de acordo com os elementos contraídos na contemplação.

²⁷ Em *Molloy*, Beckett descreve a satisfação do personagem em apanhar seixos nas praias, que ele compreende como “pedras de chupar”, e os distribuir serialmente em seus bolsos. A cada pedra apanhada neles organiza calculando a melhor maneira de distribuí-las nos bolsos. Mas, ao longo de várias tentativas, chega à conclusão de que o cálculo relacionando o número de pedras ao número de bolsos, jamais o satisfará. Molloy realiza uma troca exaustiva de pedras para chupar, mas as pedras lhe ofereciam sempre o mesmo sabor, o que em nada as diferenciava (Cf. HENZ Alexandre. *Estéticas do esgotamento: extratos para uma política em Beckett e Deleuze*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2012, p. 31). Molloy conclui que não basta organizar as pedras em uma combinatória com os bolsos, pois só há uma quebra na série, uma diferença se o objeto romper com as combinações. “Para dizer tudo, precisaria de dezesseis bolsos para ficar totalmente tranquilo. E durante muito tempo me aferrei a essa conclusão, de que a menos que tivesse dezesseis bolsos, cada um com sua pedra, nunca atingiria o objetivo a que me propusera, a não ser por um acaso extraordinário” (BECKETT, Samuel. *Molloy*. Trad. Ana Helena Souza. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1ª edição, 2007, p. 103).

²⁸ “Há uma contração da terra e da umidade que se chama frumento, e esta contração é uma contemplação e a autossatisfação desta contemplação. O lírio dos campos, por sua simples existência, canta a glória dos céus, das deusas e dos deuses, isto é, dos elementos que ele contempla contraindo” [DR, p. 102 (112-113)].

autossatisfação. Na síntese do presente, alcançamos um estado pré-individual no qual as satisfações ocorrem em eus não formados.

2.1.1.2. *Repetição metafísica (ontológica): a Memória na síntese do passado como fundamento transcendental do tempo.*

A pretensão do tempo é passar, mas isso só ocorre se houver outro tempo com relação ao qual o presente possa exercer essa pretensão. O presente é um tempo psicológico, interior, e o outro tempo não pode possuir a sua mesma natureza, portanto o presente passa diante do passado, que a ele é exterior e, ao mesmo tempo, anterior. O passado é a condição para que o presente passe. A “condição para...” significa princípio, ou fundamento, logo o passado é o fundamento do tempo. A fundação corresponde ao solo e sobre ele o tempo se estabelece exercendo suas relações de ocupação e posse. Fundado pelo hábito, o presente recebe a legitimidade da sua pretensão pelo fundamento, que não deixa de apropriar-se daquilo que ele autentica. O fundamento do tempo origina-se nas alturas, julgando o solo e o seu proprietário com base num “título de propriedade” por ele atribuído. Trata-se da Memória, ela é o fundamento do tempo, e possui sínteses próprias distinguindo-se da síntese do hábito. Portanto, Deleuze busca confrontar a legitimidade desse julgamento.

A síntese do hábito ocorre no plano das sensações, enquanto a síntese da memória se manifesta em uma dimensão mais profunda, derivada da síntese passiva do hábito. Essa é a “aliança do céu e da terra”²⁹, composta por *Habitus* e *Mnemósina*, definida como a integração entre a síntese que origina o tempo e a vida do presente que passa, e a síntese que funda o tempo e “constitui o ser do passado”³⁰. O passado não é definido como antigo presente, como um passado particular. Somente um passado em geral habilita-se como referência para cada presente particular. “Na medida em que o passado em geral é o elemento em que se pode visar a cada antigo presente que aí se conserva, o antigo presente encontra-se ‘representado’ no atual”³¹. Isso revela um paradoxo. Para que o antigo presente seja representado no atual, este deve participar da representação, mas a representação confere a si mesma a sua representatividade. Em vez de ser um tempo que passou, o antigo presente coexiste com o

²⁹ Ibidem, p. 109 (118).

³⁰ Idem. Como afirma Pelbart, o ser do passado, condição do tempo, constitui “o objeto maior da faculdade da memória, onde ela encontra o seu limite, a sua potência, e que só a ela cabe agir” (PELBART, 1998, p. 126).

³¹ *DR*, p. 109 (119).

atual presente, este que é uma dimensão do antigo presente e possui a capacidade de representá-lo.

A Memória promove uma síntese ativa que corresponde ao atual presente reflexivo, constituindo a lembrança do antigo presente. Enquanto a síntese do hábito independia do sujeito para contrair os instantes no presente, a síntese ativa da memória se desenrola em um sujeito consciente das lembranças que reúne, ela encaixa presentes. Se a memória não tivesse a capacidade de reter o presente, ele não existiria mais. Essa capacidade configura a memória também como uma instância pertencente ao presente, pois é no presente que nos lembramos de algo, mas essa síntese confere ao sujeito aspectos correlativos e assimétricos: memória e entendimento; rememoração e reconhecimento; reprodução e reflexão³². A síntese ativa da memória é definida como o princípio de representação, que possui um aspecto de reproduzir o antigo presente e, ao mesmo tempo, refletir o presente atual.

Deleuze não discorda de que o tempo tenha sido constituído pela síntese passiva do hábito em comum acordo com uma síntese ativa da memória capaz de encaixar presentes. A sua reivindicação é pela elucidação acerca de qual é a condição que legitima a síntese da memória a atuar como princípio. O atual presente só reflete a si mesmo e o antigo presente é capaz de ser reproduzido sob a condição de um passado puro, o passado em geral, *a priori*³³. Invertendo a ordem, o presente não origina o passado, mas é do passado que o presente deriva, assim como toda e qualquer representação. Consequentemente, a síntese ativa da memória não vê problemas em ser fundada na síntese passiva do hábito, mas esta última possui seu fundamento em outra síntese da memória, desta vez, uma síntese passiva transcendental. A especialidade dessa síntese é compor o passado no tempo e transformar o antigo e o presente atual em elementos assimétricos desse passado em si. Na nova assimetria, coexistem o presente, na reprodução, e o futuro, na reflexão, isto é, ao passado pertencem presente e futuro. Enquanto a síntese do hábito assumia uma dissimetria no presente, a memória confere ao passado duas assimetrias cada uma relativa a uma síntese³⁴. Ora, qual a estrutura do passado em si? Como podemos acessá-lo?

Em relação à primeira questão, o passado em si apresenta uma nova arquitetônica assinada por Bergson. É daí que Deleuze recolhe os componentes necessários para definir a síntese passiva da memória como princípio transcendental. O passado em geral é distinto de um passado particular, aquele que se refere a um ou outro presente, portanto diz respeito a

³² Idem (idem).

³³ Ibidem, p. 110 (idem).

³⁴ Idem (idem).

“um elemento ontológico, um passado eterno e, desde sempre, condição para a ‘passagem’ de todo presente particular”³⁵. Em *Bergsonismo*, Deleuze recupera duas concepções da memória: a memória-lembrança que conserva o passado no presente; e a memória-contração que reúne o passado em cada presente que passa. Mesmo com a sucessão de um presente a outro, o momento presente dura e se divide: em direção ao passado, na lembrança, e em direção ao futuro, na contração. É próprio da lembrança estender o presente ao passado, e da contração lançar o futuro no presente³⁶. O presente passa e se transforma em uma instância distinta do passado sem dele se separar, daí o paradoxo da coexistência dos dois tempos.

Retomar Bergson é uma estratégia para distinguir uma dimensão psicológica do tempo, referente ao presente empírico, do aspecto ontológico, que define o passado transcendental. Deleuze afirma que a teoria bergsoniana da memória sofreu certos “erros” de compreensão. O primeiro erro diz respeito à conservação da lembrança. Deleuze ressalta que a lembrança não se conserva em algo como se acreditou que ela o fizesse no cérebro. Enquanto matéria, o cérebro pertence à “linha de objetividade”, portanto não possui distinção de natureza com relação a outras matérias. A lembrança se conserva em si mesma, na duração, o que não é próprio da matéria e, sim, da memória, logo ao invés de material como o presente, o passado é durável. Ao contrário do cérebro, a lembrança pertence à “linha de subjetividade”, e essas duas linhas não se misturam, logo o cérebro não é “reservatório ou substrato das lembranças”³⁷, ou seja, destaca-se a distinção de natureza entre objetivo e subjetivo. Assim, temos as distinções entre presente e passado; matéria e memória; percepção pura e lembrança pura. O outro “erro” da teoria da memória concerne à má observação desses pares. Sem maiores contestações, é comum acreditar que o passado deixou de *ser*, logo não é mais³⁸. A consequência é a dificuldade de pensarmos acerca de uma permanência “em si do passado”. Daí deriva a complicação de confundir *ser* com *ser-presente*. O desfazimento desse sutil, porém significativo equívoco, está na característica do presente como algo que *passa*. O presente não é presente com relação a si mesmo e sem poder se referir a si, já que ele goza de constante movimento, está fora de si. Insistindo na concepção originária do tempo, Deleuze afirma o presente como um *puro devir*, logo um *presente puro* irreduzível à definição do *é*. Apesar de não *ser*, o presente tem sua atividade, cujo elemento é “o ativo ou o útil”³⁹. Já o passado resguarda a definição, ou seja, mesmo deixando de *ser* ativo e útil, o passado ainda *é*.

³⁵ *B*, p. 52 (48).

³⁶ *Ibidem*, p. 46 (43-44).

³⁷ *Ibidem*, p. 49 (46).

³⁸ Cf. *Idem* (*idem*).

³⁹ *Ibidem*, p. 50 (*idem*).

Enquanto o presente está fora de si, o passado *é em si*, mas as determinações se cruzam. Conforme Deleuze, “(...) é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele ‘era’ e, do passado, é preciso dizer que ele ‘é’, que ele é eternamente, o tempo todo”⁴⁰.

Embora intercambiáveis essas determinações definem uma distinção de natureza que conduz a teoria bergsoniana da memória de uma apreensão psicológica para outra ontológica. A diferença de natureza entre o passado e o presente é explicitada a partir da apropriação que Bergson realiza do termo inconsciente, que não possui o mesmo emprego daquele proposto por Freud como uma realidade psicológica distante da consciência. Para Bergson, o inconsciente diz respeito à designação de uma realidade não psicológica, relativa ao “ser tal como ele é em si”⁴¹. Quem é psicológico é o presente e este ser em si corresponde ao passado. Assim como o presente é dotado de um aspecto *puro*, o passado também o possui na figura de uma *lembrança pura*, já que *é em si*, e não no cérebro que a lembrança se conserva. “Só o presente é ‘psicológico’; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que não tem significação tão somente ontológica”⁴².

O passado não pertence a uma realidade ontológica separada do presente e este não se encerra em uma realidade psicológica. A consciência é incapaz de promover o trânsito entre o presente e o passado em geral, tarefa deixada a cargo da Memória promotora de duas sínteses: uma passiva que surge dessa relação ontológica, e outra ativa que encontra lugar no domínio do empírico. O fundamento da síntese do presente empírico está no passado transcendental, que garante a passagem do presente para um outro presente surgir⁴³. O passado em geral é a condição de possibilidade para todo presente passar e tornar possível os outros passados. Seguindo esse raciocínio, um presente que passa é simultaneamente passado e presente. Isto é o que Deleuze aponta como o “profundo paradoxo da memória: o fato de que o passado é ‘contemporâneo’ do presente que ele *foi*”⁴⁴. Coexistentes, em vez de sucessivos, o presente não para de passar e o passado em geral não deixa de ser. O presente passa, porque há um

⁴⁰ Idem (idem).

⁴¹ Ibidem, p. 51 (47).

⁴² Idem (idem).

⁴³ Deleuze destaca a posição de Bergson com relação ao passado quando defende que esse tempo não pode ser recomposto com presentes. O passado aparece como uma espécie de “cunha” entre o presente que foi e o presente atual (assumido assim com relação a um passado). Acreditou-se erroneamente que o passado só se define enquanto tal depois de ele ter sido presente, e que um novo presente pode restaurar o passado. Essa dupla ilusão leva a crer que a diferença entre a lembrança e a percepção é somente de grau, provocando uma noção de imagem como realidade psicológica. A imagem conserva algo de onde buscamos a lembrança e a atualiza, mas a atualização da lembrança depende da adequação da imagem às condições do presente, portanto “faz dela algo presente” [Ibidem, p. 53 (49)]. Então, a diferença entre passado e presente, a qual é uma diferença de natureza, não cede lugar a uma diferença de grau entre imagens-lembranças e percepções-imagens.

⁴⁴ [Ibidem, p. 54 (50)]. A constituição do passado depende da sua coexistência com o presente do qual ele é considerado passado. Bergson justifica tal posição ao defender que a formação da lembrança não sucede a formação da percepção, ambas são contemporâneas [Cf. Idem, nota 1 (nota 15)].

passado mais abrangente que não deixa de ser passado, portanto *puro*. Isso implica certas referências: o presente se reporta a si como passado, dado o seu caráter de devir, e o passado se refere a si mesmo como aquilo que ele é.

Deleuze busca o “elemento substancial do tempo”, que pertence ao Passado jamais representado. O presente é representado, mas o passado puro é o próprio tempo, o qual se desenvolve na representação. Enquanto a síntese ativa é a representação do presente de acordo com a reprodução do antigo presente e reflexão do novo presente, a síntese passiva transcendental corresponde ao passado puro sob o ponto de vista da “contemporaneidade, da coexistência e da preexistência”. A síntese ativa é definida como “representação do presente sob o duplo aspecto da reprodução do antigo e da reflexão do novo”⁴⁵. Quem funda a síntese ativa é a síntese passiva transcendental, assim se explica a dimensão a mais que o novo presente apresenta. O novo presente “se reflete *no* elemento puro do passado”. Além disso, o antigo presente só pode ser visado “como particular através *deste* elemento”⁴⁶.

O passado em si oferece uma nova diferença, distinta daquela diferença material, originada de “uma repetição superficial de instantes”⁴⁷. Essa repetição existe em uma dimensão profunda, a do transcendental. Se a repetição do presente, que só aparece na medida em que o outro some, a contração no passado, por sua vez, define uma diferença porque impossibilita a “condição de toda repetição possível”⁴⁸. Nesse caso, a diferença é compreendida como o novo, mas Deleuze não se contenta com uma definição do novo restrita ao momentâneo. Pretendendo descortinar a condição do “novo *em geral*”, ele ressalta a aproximação entre Hume e Bergson através de uma concepção de diferença, que produz algo de novo no espírito contemplativo⁴⁹. No entanto, é preciso acessar o passado em geral para

⁴⁵ *DR*, p. 112 (121).

⁴⁶ *Idem* (*idem*).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 367 (378).

⁴⁸ *Cf. B*, p. 101 (139).

⁴⁹ “No segundo capítulo do *Ensaio*, encontra-se a retomada desse problema, ao qual Hume tinha vinculado seu nome. Hume propunha o problema da causalidade, perguntando como uma pura repetição, repetição de casos semelhantes que nada produz de novo no objeto, pode, entretanto, produzir algo de novo no espírito que a contempla. Esse ‘algo de novo’, a espera da milionésima vez, eis a *diferença*. A resposta era que, se a repetição produzia uma diferença no espírito que a observa, isso ocorreria em virtude de princípios da natureza humana e, notadamente, do princípio do hábito. Quando Bergson analisa o exemplo das batidas do relógio ou do martelo, ele propõe o problema do mesmo modo e o resolve de maneira análoga: o que se produz de novo não é nos objetos, mas no espírito que os contempla, é uma ‘fusão’, uma ‘interpenetração’, uma ‘organização’, uma conservação do precedente que não desaparece quando o outro aparece, enfim, uma contração que se faz no espírito. A semelhança vai ainda mais longe entre Hume e Bergson: assim como, em Hume, os casos semelhantes se fundiam na imaginação, em Bergson os estados se fundem na duração, mas guardam ao mesmo tempo algo da exterioridade da qual eles advêm; é graças a esse último ponto que Bergson dá conta da construção do espaço. Portanto, a contração começa por se fazer de algum modo *no* espírito; ela é como que a origem do espírito; ela faz nascer a diferença. Em seguida, mas somente em seguida, o espírito a retoma por sua

alcançar a diferença nele situada. Só assim será possível experimentar viver o ser em si do passado, que se conserva, mas não é antigo presente. “‘Salvá-lo’ para nós”, é como Deleuze define sua intenção.

Em relação à segunda questão, conforme Bergson, entramos no passado por meio de um *salto* direto nele. Trata-se do ato *sui generis* que nos reporta ao passado em geral⁵⁰. Com o salto para *o ser em si do passado*, esse tempo se desloca da psicologia para a ontologia. A solução de Deleuze ao *sui generis* de Bergson é a memória *erótica*. Sem oferecer essa memória, Bergson erige a estrutura do passado transcendental e cria as condições para acessar diretamente o tempo puro de forma involuntária. Contra a memória voluntária, definida pela síntese ativa e representativa, que se sobrepõe ao esquecimento, há uma memória involuntária, estabelecida pela síntese passiva e sub-representativa, invadindo o esquecimento, que é algo a ser transposto. É Proust quem dispõe dessa memória e a partir dela é possível alcançar o ser em si do passado.

De acordo com a memória erótica, Combray aparece “como um passado puro que revela, finalmente, sua dupla irredutibilidade ao presente que ele foi como também ao atual presente que ele poderia ser”⁵¹. Combray surge na forma de um passado puro pelo esquecimento, na instância do imemorial, em sua “diferença interiorizada”, ou seja, no passado puro que é o *ser* Combray⁵². Sendo assim, a reminiscência é o “númeno ou o pensamento” de um passado em-si; é o ser do passado em si, o imemorial que vai além das dimensões empíricas do tempo e escapa à memória voluntária. O passado promove uma repetição material e espiritual. Eros penetra no passado em-si fazendo Mnemósina se revelar como erótica, não restrito ao humano, podendo ser uma paisagem, uma vila, como em

conta, ele contrai e se contrai, como se vê na doutrina bergsoniana da liberdade. Mas já nos basta ter apreendido a noção em sua origem” [Ibidem, pp. 102-103 (140)].

⁵⁰ Deleuze retoma uma passagem de *Matéria e memória* na qual Bergson explicita como retemos uma lembrança que nos escapa: por meio de um ato *sui generis*, saímos do presente e entramos no passado em geral: “Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada. Pouco a pouco aparece como que uma nebulosidade que se condensasse; de virtual ela passa ao estado atual; e, à medida que seus contornos se desenham e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. Mas continua presa ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, não ressentisse de sua virtualidade origina, se não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que se destaca do presente, não a reconheceríamos jamais como uma lembrança” (BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 156).

⁵¹ *DR*, p. 115 (124).

⁵² “Combray surge em um passado puro, coexistindo com os dois presentes, mas fora de seu alcance, fora do alcance da memória voluntária atual e da percepção consciente antiga: ‘Um pouco de tempo em estado puro’. Não mais uma simples semelhança entre o presente e o passado, entre um presente que é atual e um passado que foi presente; nem mesmo uma identidade dos dois momentos; é muito mais o *ser-em-si* do *passado*, mais profundo que todo o passado que fora, que todo o presente que foi. ‘Um pouco de tempo em estado puro’, isto é, a essência localizada do tempo” [*PS*, p. 76 (57)].

Combray. Afora o prazer, o presente pretende fazer reviver um passado imemorial e, assim, o tempo não é mais o tempo perdido, torna-se o tempo reencontrado. A reminiscência e a descoberta confundem-se, pois, “intimamente em cada amor”, provocando a tensão entre o empírico e o transcendental, entre as duas sínteses do tempo, buscando extrair a diferença da repetição. A relação Eros-Mnemósina é o que faltava ao tempo, a procura por um fundamento, que é encerrado em um círculo. Em outras palavras, a recorrência ao fator erótico revela a natureza circular do fundamento.

A segunda síntese do tempo reproduz as operações do fundamento metafísico, na figura do passado memorial. Mantendo a abordagem dos tempos não linear, presente e passado são coetâneos. A síntese ativa da memória está compreendida na síntese passiva do hábito, mas a síntese passiva da memória não pode estar condicionada à síntese do presente para existir em si, em consequência de o presente não ser, ao mesmo tempo, fundação e fundamento do tempo. Embora distintas, as sínteses passivas são complementares. Nesse sentido, a síntese do passado participa da síntese do presente, ou seja, o fundamento participa do fundado. Logo, a Memória pertence ao que ela funda. A característica platônica do fundamento é retomada no tempo do passado à medida que a memória corresponde a um passado que permanece em si mesmo, mas que faz todos os presentes passarem e coexistirem em círculo. Dessa maneira, fundar é “dobrar, encurvar, recurvar – organizar a ordem das estações, dos anos e dos dias”⁵³. Nele, o objeto de pretensão é introduzido em um círculo e uma nova distribuição dos pretendentes é estabelecida em torno desse círculo. A nova distribuição oferece a cada pretendente uma porção de acordo com o que cada vida merece. Essa vida diz respeito a “um presente rigoroso que faz que sua pretensão valha para uma porção de círculo”⁵⁴. A porção é contraída no círculo e dela se extrai “um outro presente”, promovendo uma relação cíclica na qual *uma vida* contrai *uma outra porção* e disso surge *um presente*⁵⁵.

O princípio transcendental do tempo assume Eros como a atividade de circulação constituindo um segundo nível no qual as alturas da memória ou as profundezas do “natal” figuram como o fundamento para aprofundar as pretensões do presente. Esses dois níveis de

⁵³ DR, p. 350 (362).

⁵⁴ Ibidem, p. 351 (Idem).

⁵⁵ Deleuze extrai duas consequências dessa relação cíclica. Em primeiro lugar, a distribuição circular e a metapsicose que compõem a prova do fundamento no platonismo; em segundo lugar, os presentes repartidos no “círculo único incessante de um princípio que funda e que os compreende e seu centro assim como os distribui em sua circunferência”, no hegelianismo; em terceiro lugar a compossibilidade como um círculo de convergências “que distribui todos os *pontos de vista*, todos os presentes que compõem o mundo”, no leibnizianismo [Ibidem, p. 351 (idem)]. Nesses momentos, o presente faz “admirar e passar à representação (finita e infinita)” [Idem (idem)].

síntese, cada qual com sua orientação, constituem *Cronos*, retomando a característica de circularidade do tempo⁵⁶. É um duplo círculo que se forma: o círculo empírico, com o eu ativo e seus objetos reais, e o círculo transcendental, compondo o ego contemplativo e seus objetos virtuais. A permanência nesse círculo tenderia a um retorno sem escalas ao platonismo, algo que Deleuze evita com a saída do tempo circular através do tempo linear, como vimos anteriormente, mas ainda é preciso quebrar a roda que gira entre presente e passado.

2.1.2. As sínteses do inconsciente

Cada uma das repetições possui uma síntese inconsciente correspondente. Como sugere Lapoujade, Deleuze evita recair na Estética transcendental kantiana e promove sínteses pré-subjetivas a partir de uma colagem entre Kant e Freud, constituindo uma “paródia da *Crítica da razão pura*” ao relacionar os dois pensadores. A *Crítica* apresenta uma divisão geral que consiste em “uma Estética (teoria da sensibilidade), uma Analítica (teoria do objeto) e uma Dialética (teoria da Ideia)”⁵⁷. Desviando da doutrina kantiana das faculdades e pervertendo essa tripartição, com Deleuze, a estética não diz respeito à intuição, nem a analítica ao entendimento e muito menos a dialética à razão. As três sínteses apresentam três operações constitutivas do inconsciente, na medida em que Deleuze relaciona o pensamento freudiano com as três partes da primeira *Crítica*. O esforço é “construir uma Estética para o Id, uma Analítica para o Ego e para o Ideal do ego uma Dialética para o Superego”⁵⁸. Seguindo a metodologia adotada no tópico anterior, manteremos a nossa atenção às duas primeiras sínteses pré-subjetivas.

2.1.2.1. Primeira síntese e princípio empírico: *Habitus e o prazer (estética)*

Estabelecendo a relação entre a *Crítica da razão pura* e a tópica freudiana, a primeira síntese diz respeito à estética como teoria do sensível. A estética é definida como um campo das sensações no presente, qualificado pelo movimento da síntese passiva. Deleuze relaciona

⁵⁶ De acordo com Lapoujade, atestando que Eros possui uma natureza circular, Cronos é o “parônimo circular empírico-transcendental do tempo através do qual o fundado se submete ao fundamento” (LAPOUJADE, 2015, p. 79).

⁵⁷ Ibidem, p. 99.

⁵⁸ Idem. Sobre o inconsciente em *Diferença e repetição*, cf. COELHO, Bruna. *O campo e os princípios de repetição: ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)*. São Paulo: 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2013; DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

a estética transcendental kantiana com o Id freudiano mantendo sua investida em processos anteriores à formação da consciência. A proposta freudiana da busca pelo princípio do prazer, nesse primeiro “para-além”, se mostra como uma espécie de *Estética transcendental*. Para Kant, as sensações já estavam dadas e remetiam à condição *a priori* da representação. Isso implicava na unificação do eu passivo privado das sínteses e no dilaceramento da Estética em duas, reportando-a ao “elemento objetivo da sensação, garantido pela forma espacial”, e ao “elemento subjetivo encarnado no prazer e na dor”⁵⁹. A receptividade apresentou-se pela “formação de eus locais” em sínteses passivas de contemplação não restritas à recepção. Com as sínteses encarregadas de captar sensações bem como da “potência de reproduzi-las” e do “valor de princípio adquirido pelo prazer”⁶⁰, a estética deixou de determinar as formas *a priori* da sensibilidade, para determinar a matéria intensiva de toda experiência real. Assim, é de acordo com as variações de intensidade da matéria que se desenvolve o diverso na sensibilidade como forma de diferença da razão no sensível. Essa nova maneira de se referir ao sensível, relaciona diretamente a vida biológica com os fenômenos do inconsciente, destacando a produção de sínteses não conciliáveis.

Em *O frio e o cruel*, Deleuze se reportou ao domínio empírico submetido ao princípio do prazer. Nesse domínio, o prazer foi justificado como princípio, porque governa a vida psíquica, e é considerado como um objeto de pretensão. Tal raciocínio se devia à relação entre a ligação (Hume), e o princípio de prazer (Freud): “É a ligação que torna possível o prazer, como princípio, ou que funda o princípio de prazer”⁶¹. A psicanálise aborda a repetição de modo mecanicista sob o prisma da relação dual entre corpo e mente, mas Deleuze assume um vitalismo que precede essa causalidade dualista. A vida é dotada de propriedades anteriores à própria formação orgânica, nesse sentido o vitalismo deleuziano defende o nível do pré-individual expresso pelos “eus larvares”⁶².

A síntese do hábito expõe a contemplação reveladora de um princípio de prazer traduzido em certo narcisismo. Mesmo sem nos contemplarmos, há um fundo de Narciso no

⁵⁹ DR, p. 130 (136).

⁶⁰ Idem (idem).

⁶¹ PSM, p. 98 (111).

⁶² A noção de vida em Deleuze não está dissociada de uma vida não orgânica, ou mesmo impessoal. A questão da vida, em Deleuze, mobiliza uma gama de relações com Nietzsche, Espinosa, Artaud, Foucault e Bergson, mas neste momento cabe ressaltar o que deste último filósofo Deleuze se vale. Em *Bergsonismo*, Deleuze assume a vida como um movimento que “aliena-se na forma material que ela suscita” [B 108 (91)]. O que se compreende como vida, nesse sentido, é a criação. Essa criação corresponde ao domínio do virtual no qual pode atualizar-se um organismo. Deleuze não cede à definição de vida dentro “dos limites do vivido formado”. Sobre o vitalismo de Deleuze e sua aproximação com uma biofilosofia moderna explorando a relação da diferença em Bergson cf. PEARSON, Keith Ansell. *Germinal Life: The difference and repetition of Deleuze*. London and New York: Routledge, 1999.

prazer da contemplação. O fundo narcísico corresponde à atividade do eu como uma contemplação contrativa que pretende o prazer, mas a contemplação diz respeito à atividade do organismo numa síntese passiva no presente. Constituída pela contemplação enquanto atividade do organismo, a síntese passiva corresponde à individuação biopsíquica num *campo de individuação* que distribui diferenças de intensidades apresentadas como excitação. Freud denomina de “Isso” (*ça*) o conjunto da repartição dessas diferenças em um campo intensivo⁶³. Se Freud considerou o prazer como um princípio e não um processo, Deleuze questiona a legitimidade do valor de princípio empírico adquirido pelo prazer, capaz de ordenar “a vida biopsíquica no Isso”⁶⁴.

A resposta de Deleuze à questão que ele mesmo dirige a Freud é a de que a excitação é uma diferença livre e precisa ser ligada, assim o prazer adquire a posição de princípio. A ligação que faz do prazer um princípio é denominada por *Habitus*. A cada nível de ligação forma-se um eu parcial no campo intensivo. Tal como as ligações são incessantes, as formações de eus também o são, portanto, a síntese passiva do hábito constitui o tempo do presente vivo e o tempo do Isso. Afirmar de pronto os eus locais como narcísicos é compreender o narcisismo não como contemplação de si, mas do eu que “contempla a excitação que ele liga” e dessa contemplação ele “se preenche com uma imagem de si”⁶⁵. Daí decorre a produção do eu como uma autoprodução, extraído justamente daquilo que contempla.

Ao considerar que a satisfação, em Freud, é sempre alucinatória do próprio eu, porque ela resulta de uma síntese passiva pura conferindo ao prazer o valor de “princípio de satisfação em geral”⁶⁶, Deleuze inverte a ordem apresentando o prazer como princípio derivado do hábito. Tal inversão tornaria o princípio de prazer, como síntese do hábito, a condição para o presente vivo sustentar o passado e o futuro. Todavia, a repetição ocorrida no hábito não está subordinada ao princípio de prazer, é justamente o contrário. A síntese passiva está *para além do princípio de prazer*, pois não se repete para obter de novo uma satisfação já alcançada. O prazer é obtido quando a sua condição é o hábito, porque o objeto da repetição

⁶³ O Isso não significa apenas uma posição móvel, mas também um “aqui e ali” (*çà et là*) das excitações [DR, p. 128 (134)].

⁶⁴ Idem (idem).

⁶⁵ Ibidem, p. 129 (135).

⁶⁶ “Quando o prazer adquire a dignidade de um princípio, somente então a ideia de prazer age, como subsumida pelo princípio, numa lembrança ou num projeto. O prazer ultrapassa então sua própria instantaneidade para adquirir o aspecto de uma satisfação em geral (e as tentativas de substituir a instância do prazer, julgada subjetiva demais, por conceitos ‘objetivos’, como os de êxito ou de sucesso, dão ainda testemunho desta extensão conferida pelo princípio, em tais condições que a ideia de prazer, desta vez, passa apenas pela cabeça do experimentador)” [Idem (136)].

da excitação é a elevação da “síntese passiva a uma potência da qual derivam o princípio de prazer e suas aplicações, a futura e a passada”⁶⁷.

A investida de Deleuze não se restringe ao alcance do princípio pela síntese passiva, dela decorre um movimento no qual outra síntese é constituída a partir da sua fundação. Trata-se da síntese ativa, que se encarrega de ligar a excitação “a um objeto posto como real e como termo de nossas ações (síntese de reconhecimento, que se apoia na síntese passiva de reprodução)”⁶⁸. Essa síntese faz com que o Eu torne-se ativo e reúna os eus passivos em uma realidade geral. Enquanto os eus passivos, contempladores, se integram localmente, o eu ativo constitui uma “integração global”, portanto o princípio de realidade não é um efeito exterior, ele motiva a atividade do eu, rivaliza ou limita o princípio de prazer. Os eus passivos passam a fazer parte de um enquadramento geral com o surgimento da síntese ativa, todavia esses dois princípios não atuam no mesmo ritmo sem que um ultrapasse o outro⁶⁹.

Do campo da estética surge um segundo movimento, que compreende o objeto de realidade por meio de uma síntese promovida pela memória, apontando para uma *analítica*: “Se a primeira síntese passiva constituiu uma ‘estética’, é justo definir a segunda como equivalente a uma ‘analítica’. Se a primeira síntese passiva é a do presente, a segunda é a do passado”⁷⁰. O domínio da estética, que pertence ao empírico, não está dissociado de uma “analítica”, que ocupa o campo do transcendental, tendo o passado como o seu tempo. As sínteses passivas do presente poderiam oferecer uma saída para a diferença e a repetição se liberarem da representação. Deleuze encontra nos sujeitos larvares uma peça decisiva para a sua proposta de pensar o que ocorre numa realidade pré-subjetiva. No entanto, ele lembra que a via de acesso à repetição oferecida pela representação é sempre negativa porque compreende a repetição a partir da identidade. O presente é material, e nesse caso a matéria faz com que “(...) um conceito exista absolutamente idêntico em tantos exemplares quantas são as ‘vezes’ ou os ‘casos’”, assim como inviabiliza a especificação desse conceito em razão do seu estado natural de inconsciência. Segue Deleuze, “[a] matéria é, pois, a identidade do espírito, isto é, o conceito, mas como conceito alienado, sem consciência de si, posto fora de si”⁷¹. Assim, a representação assume a repetição material como modelo, explicada pelo Mesmo e compreendida pelo negativo.

⁶⁷ Ibidem, p. 130 (idem).

⁶⁸ Idem (idem).

⁶⁹ Para Deleuze, a “realidade e as renúncias que ela nos inspira apenas povoam a margem ou a extensão adquirida pelo princípio de prazer, e o princípio de realidade apenas determina uma síntese ativa, fundada nas sínteses passivas precedentes” [Ibidem, p. 131 (137)].

⁷⁰ Ibidem, p. 144 (148).

⁷¹ Ibidem, pp. 365-366 (377).

O presente apresentou a contração como uma transformação da alma contemplativa. Essa alma só se apossa de uma contração quando ela já não existe mais, pois enquanto existir está a todo o momento contraindo e descontraindo. A repetição material ocorre se for extraída uma diferença contraente de uma alma contemplativa para uma repetição. Deleuze chama a atenção para a condição da representação da repetição, qual seja, uma alma contemplativa e contraente, que não representa e nem se deixa ser representada. Essas almas compõem a matéria e engendram a dimensão necessária para a matéria apresentar uma repetição nua em alguma superfície. Como a contração ocorre no espírito contemplativo, a diferença não pode ser exterior à repetição. A diferença constitui, integra a alma, ela é a sua “(...) profundidade sem a qual nada se repetiria na superfície”⁷². Dessa maneira, a representação assume a repetição material e nua com base num modelo, compreendido pela representação como o Mesmo e elucidado pelo negativo.

Deleuze indaga como a consciência, que só possui presença, seria capaz de representar o inconsciente. De acordo com a contração no presente, a representação desfaz a repetição no próprio momento em que ela se constitui, em outras palavras, um caso só se repete na medida em que outro é desfeito, não há repetição de elementos idênticos no mesmo caso.

A representação não oferece as condições necessárias para a repetição ser produzida por ela mesma, mas ela exige que a repetição exista somente representada. Como isso é possível? A representação utiliza alguns expedientes necessários para representar a repetição, quais sejam, “almas contemplativas, eus passivos, sínteses sub-representativas, *habitus* capazes de *contrair* os casos ou os elementos uns nos outros”⁷³. No entanto, todos eles são restituídos num espaço e tempo por ela conservados.

Deleuze destaca que a contração é uma diferença, ou seja, uma modificação na alma contemplativa. Mas a modificação dessa alma só pertence à própria alma depois da sua morte. Então, a repetição material se dá em uma diferença que é extraída por contração. Isso significa que a repetição material se exerce em uma alma que extrai uma diferença para uma repetição. Deleuze nota que a repetição é representada, mas sob a condição de uma alma que possui uma natureza distinta do que deveria ser para enquadrar-se na representação. Na verdade, a repetição é representada sob a condição de uma alma que não representa nem se deixa representar, pois a diferença é a condição de possibilidade para o que há na superfície. Por isso, Deleuze afirma que a matéria é “povoada, revestida dessas almas”, e a diferença não é exterior à repetição, pelo contrário, sem a diferença nada se repetiria na superfície. Na

⁷² Ibidem, p. 366 (idem).

⁷³ Idem (idem).

Diferença, é a própria Repetição que produz, a cada vez, o espaço e o tempo de seu acontecimento, só assim dando acesso à sua materialidade. Assim, é preciso virar a Estética Transcendental de ponta-cabeça e mostrar que enquanto tempo e espaço continuarem a ser formas fixas *a priori*, permaneceremos reféns da lógica da identidade e do conceito.

2.1.2.2. Segunda síntese e princípio transcendental: Eros-Mnemósina e o objeto virtual (analítica).

Ao nível do inconsciente, a estética compõe um movimento circular juntamente com a analítica. Trata-se de um círculo empírico-transcendental na medida em que os conteúdos subjetivos da estética se submetem às categorias objetivas da analítica, ou seja, as sínteses do *Habitus* vão em direção aos objetos reais do ego ativo, que são, ao mesmo tempo, objetos virtuais do ego passivo.

Na medida em que a analítica constitui uma teoria do objeto, este deixa de ser concebido por uma forma geral e passa a ser determinado como um objeto virtual = x distribuído parcialmente por meio de objetos reais vividos. Enquanto o objeto real é exposto num presente que passa, o objeto virtual é contemporâneo do seu presente, mas preexiste ao presente e o faz passar. O objeto virtual se desapega do objeto real, isolando o real e “extraíndo dele uma parte”. Mais do que uma falta, a extração promove uma mudança de natureza na parte do objeto. Dividido em duas partes, o objeto virtual é *parcial* e sempre lhe faltará uma parte no real, além disso, ele não coaduna com o caráter de globalidade que recai sobre os objetos reais. Por natureza, o objeto virtual é “trapo, fragmento, despojo” e “falta à sua própria identidade”⁷⁴. Embora encarne em uma realidade, objeto virtual não a preenche, porque ele é “plantado” na realidade sem encontrar um complemento no objeto real. O que o objeto real revela ao objeto virtual é a sua incompletude.

Colhido do passado, o objeto virtual se atualiza sem se submeter às leis do princípio de realidade. Se na primeira síntese o hábito é um princípio constitutivo do prazer sensível, na segunda síntese passiva ele se torna Eros, liberando-se das necessidades às quais atendia na

⁷⁴ [Ibidem, p. 133 (139)]. “Enquanto a síntese ativa ultrapassa a síntese passiva na direção de integrações globais e da posição de objetos totalizáveis idênticos, a síntese passiva, aprofundando-se, ultrapassa a si própria na direção da contemplação de objetos parciais que permanecem não totalizáveis. Do mesmo modo, estes objetos parciais ou virtuais, também se encontram, diversamente enunciados, no bom e no mau objeto de Melanie Klein, no objeto ‘transicional’, no objeto fetiche e, sobretudo, no objeto *a* de Lacan. Freud tinha mostrado de modo definitivo como a sexualidade pré-genital consistia em pulsões parciais destacadas do exercício das pulsões de conservação; tal destaque supõe a constituição de objetos que são objetos parciais funcionando como focos virtuais, polos sempre desdobrados da sexualidade” [Ibidem, pp. 133-134 (139)].

síntese anterior⁷⁵. Nessa definição de Eros, Deleuze reúne o princípio de prazer e o objeto virtual convocando Bergson para sua conversação com Freud. Seguindo o esquema bergsoniano do mundo dividido em um foco real e outro foco virtual, o objeto virtual atua na realidade desobedecendo a seus princípios, porque é um objeto passado. Enquanto o objeto real diz respeito à série “imagem-percepção”, ocorrendo somente se a sensação for ativada por meio de algo presente, o objeto virtual corresponde à série “imagem-lembrança”, indo ao passado para dele trazer algo. Repetindo: o objeto real é exposto num presente que passa, enquanto o objeto virtual pertence ao passado puro.

Retomando uma famosa reflexão de Lacan acerca da carta roubada de Edgard Allan Poe, Deleuze afirma que o objeto virtual “só está onde é encontrado à condição de ser procurado onde não está”⁷⁶. Faltando a si próprio e ao presente, o objeto virtual “é sempre um era”, ele pertence a quem não o possui e, ao mesmo tempo, aquele que o possui não o tem. Ao formar o objeto real, o objeto virtual se cria e logo se perde. Com efeito, no caso da pulsão sexual se constituir a partir de um objeto virtual perdido, o princípio de prazer encontrará seu fundamento nos céus, ou no âmago do passado puro. Isso faz da perda “a natureza objetiva do que se reencontra no seio do esquecimento, enquanto perdido”⁷⁷. Sem movimentarem-se por eles mesmos, esses objetos são resgatados do passado puro por Eros, o que justifica a inusitada relação Eros-Mnemósina⁷⁸.

⁷⁵ De acordo com Lapoujade, Eros empreende um jogo no qual se apresenta em objetos virtuais e duplica o objeto real, “duplica a mamada do objeto real próprio da necessidade” como na relação real fome/leite (pulsão de conservação – necessidade) que se duplica na relação boca/seio (pulsão sexual – fantasma) (LAPOUJADE, 2015, p. 75).

⁷⁶ DR, p. 135 (140).

⁷⁷ Ibidem, p. 136 (141).

⁷⁸ A relação entre Eros-Mnemósina é mais complexa do que aquela entre o hábito e o princípio de prazer como criador de diferenças. Segundo David-Ménard, Deleuze é o responsável por essa dificuldade quando a explicação do elo entre a memória e a sexualidade necessita da noção de problemático e da terceira síntese do tempo, fazendo um desvio de rota para o campo da ontologia a fim de enfrentar as limitações da repetição tais como a psicanálise abordou. Contra o negativo derivado das posições dialéticas, Deleuze afirma a repetição recusando o conflito psíquico como originário, pois este advém de um dualismo: “Não se compreende essa junção entre Mnemósina e Eros tão facilmente quanto se situava o prazer como princípio na articulação da repetição e do hábito, criadora de diferenças. E para apreender esse liame, é preciso fazer com que intervenha explicitamente a noção de ‘problemático’ e a terceira síntese do tempo: isso já se anunciava na ideia de que os objetos do desejo são não apenas inatuais no sentido bergsoniano, mas também virtuais, jamais coincidindo com algo simplesmente presente e real. Os objetos do desejo não são nem a mãe nem a amante, mas, dizia-se, a ‘virgem para sempre inatural’: isso implica que o presente não repete propriamente falando um tempo anterior. A psicanálise está errada ao deixar que se acredite no caráter primeiro dos amores infantis. A teoria freudiana da posterioridade, da instauração bifásica dos objetos sexuais, cometeria o erro de ‘realizar’ o passado, como se fosse uma fonte. A virgem inatural não remete à mãe” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 88). *Diferença e repetição* já enfrenta o tema da natureza do inconsciente, que será mote para as teses desenvolvidas com Guattari em *O Anti-Édipo*. Para Deleuze, é da essência “simbólica, espiritual, intersubjetiva ou monadológica” da repetição que deriva a natureza do inconsciente. Essa afirmação entra em rota de colisão com qualquer abordagem que reduz a compreensão dos fenômenos do inconsciente à oposição e ao conflito. Se há um conflito, ele não está no fundamento do inconsciente, mas resulta de “mecanismos diferenciais”, tais como o deslocamento e o disfarce. Promovendo uma relação de forças, esses elementos diferenciais escapam do negativo, como sempre foram

Deleuze assume duas posições críticas ante a psicanálise. A primeira é a de que a psicanálise considera a repetição como uma compulsão de ordem essencialmente “realista, materialista e subjetiva ou individualista, submetendo a teoria da repetição às exigências da representação”⁷⁹. A maior dificuldade da psicanálise em pensar a repetição para si mesma se deve à separação entre dois presentes (adulto e infantil) no tempo. Ao questionar como é possível o antigo presente atuar e modelar o atual presente, o equívoco da psicanálise foi ter encarado dois presentes de modo sucessivo e ter inserido a repetição entre eles. Se a repetição está *entre*, não é na sucessão de um presente a outro presente, mas entre “duas séries coexistentes que estes presentes formam em função do objeto virtual (objeto = x)”⁸⁰. É próprio do objeto virtual, na constituição das séries reais que coexistem com ele, movimentar-se de um presente a outro, portanto a partir dele provém a repetição sempre disfarçada, já que o objeto virtual se movimenta deslocando a si mesmo sem encontrar lugar. Mais do que atribuir importância ao objeto virtual para constituir a repetição, Deleuze valoriza o seu constante

considerados pela dialética tradicional. O inconsciente assume uma nova origem independente da negatividade, sobretudo aquela negatividade decorrente da dialética que concebeu a diferença como contradição, e não como problemas, destinando assim o inconsciente à falta. Aqui temos uma afirmação que será, talvez, a base da crítica à noção psicanalítica de inconsciente em *O Anti-Édipo*, e o germe de uma das mais importantes críticas acerca da relação entre o inconsciente e o desejo: “É verdade que o inconsciente deseja e só faz desejar” [DR, p. 140 (146. Grifo nosso)]. Recusando-se a remetê-lo à falta, Deleuze define o desejo como “uma força de procura, uma força questionante e problematizante que se desenvolve num outro campo que não o da necessidade e da satisfação” (Idem). A sua hipótese é a de que, se o conflito é originário, ele é insolúvel. Sua proposta é pensar a subjetividade exterior ao conflito, o que foi impossível para Freud após ter associado diretamente o conflito à oposição tal como a dialética hegeliana a concebeu. Talvez, a leitura de Deleuze possa cometer algumas imprecisões conceituais ao aproximar Freud e Hegel pelo negativo, mas não nos deteremos nas tentativas de correção. No entanto, cabe destacar que o combate contra o negativo na dialética segue atribuindo ao inconsciente a característica de imanência. Isso é notável pelo lugar onde Deleuze situará as questões e os problemas, retirando-os do domínio da especulação. Para ele, essas questões e problemas são ativos, resistindo ao estado momentâneo e parcial da resposta de um sujeito empírico. “Os problemas ‘correspondem’ ao disfarce recíproco dos termos e das relações que constituem as séries da realidade. As questões, como fonte dos problemas, correspondem ao deslocamento do objeto virtual, em função do qual as séries se desenvolvem” (Idem). Para Deleuze, é indispensável como a questão é levantada e insiste na posição de questão, escapando à jurisdição da psicanálise. A questão não nasce para ser resolvida, é a insistência que mantém a questão como tal, evitando a solução original ou definitiva. A psicanálise encontra-se numa relação estranha com a ontologia, quando se vê diante do (?) -ser da questão. O verdadeiro problema do inconsciente não é saber se a sua consequência será o não-ser do negativo, nas figuras da oposição e da contradição. Trata-se de abordar o inconsciente a partir do “(não)-ser do problemático”, ou seja, de uma questão ontológica mais complexa do que o surgimento do próprio inconsciente na psicanálise. Deleuze concorda que a consciência e o inconsciente se distinguem por natureza, no entanto o inconsciente diz respeito às pequenas percepções. Nessa concepção inédita, o inconsciente está situado do lado das *individuações impessoais*, e não uma dimensão profunda da consciência. Após desvincular o inconsciente do negativo e abordá-lo como desejante, Deleuze descobre nele um segundo princípio para além do prazer, cujo fundamento está na repetição.

⁷⁹ Continua Deleuze: “Materialista, porque o modelo de uma repetição bruta, automática, permanece subjacente. Individualista, porque, solipsista ou monádica, porque o antigo presente, isto é, o elemento repetido, disfarçado, e o novo presente, isto é, os termos atuais da repetição travestida são considerados somente como *representações* do sujeito, representações inconscientes e conscientes, latentes e manifestas, recalcentes e recalçadas” [Ibidem, p. 137 (143)].

⁸⁰ Ibidem, p. 138 (144).

deslocamento. A repetição é anterior às séries dos presentes, e não decorrente da relação coexistente entre o antigo e o atual presente.

A segunda posição critica o privilégio que a psicanálise concedeu aos amores infantis enxergando o passado como uma fonte para o presente. Nesse caso, a psicanálise se desvencilhou da ideia de que, como em Proust, o amor da “virgem virtual” remeta à mãe. Quando o herói da *Recherche* ama a sua mãe repetindo o amor de Swann por Odette, a reminiscência ultrapassa um deslocamento que nos conduz de um presente atual a antigos presentes, como se alguém no amor passasse de amores recentes (a amantes) aos amores infantis (a nossas mães). Nesse amor, o objeto virtual, “a Virgem, aquela que nunca foi vivida”⁸¹, coabita com a mãe e é contemporânea da amante. Consequentemente, o fato de suceder o movimento confere ao passado puro o caráter de virtualidade, sendo ele “o imemorial, o imemorial da repetição”.

Em Proust, há uma “diferença original” norteadora dos amores, figurando como a imagem da Mãe ou a imagem do Pai. Uma imagem distante da experiência sensível, sendo ela, talvez, um “tema” ou um “arquétipo” além de nós. Essa imagem é algo demasiado rico “para diversificar-se nos seres que amamos”, ou até mesmo em um único ser amado que se apresenta repetidamente em cada amor, mas de modo particular. À vista disso, não existe apenas *uma* Albertina; são diversas. A cada Albertina caberia um nome específico, mas “é como se fosse um mesmo tema, uma mesma qualidade vista sob vários aspectos”⁸². Em vez de uma série de amores sucessivos, um amor específico assume a forma serial. Não encontramos as “pequenas diferenças” entre um amor e outro, mas elas já se dispõem “em um mesmo amor”. Vai-se “de uma Albertina a outra, pois Albertina possui almas múltiplas e múltiplas faces”⁸³, almas e faces que não se organizam em um plano comum, mas de maneira serial.

Deleuze segue a lógica do aprofundamento da síntese passiva no presente, que vai em direção a uma síntese ativa, ultrapassando-a em direção a outra síntese passiva mais profunda. A primeira síntese dos “eus ativos” mergulha em uma segunda síntese passiva “que recolhe a satisfação narcísica particular e a remete à contemplação de objetos virtuais”⁸⁴. Seguindo esse raciocínio, o princípio de prazer adquiriu novas condições com relação à “realidade produzida” e à “sexualidade constituída”. Se antes a pulsão era compreendida como uma “excitação ligada”, a partir desse ponto, Deleuze se vale da diferença para defini-la como “pulsão de conservação segundo a linha ativa de realidade” e como “pulsão sexual nessa nova

⁸¹ Ibidem, p. 115 (124).

⁸² *PS*, p. 84 (64).

⁸³ Ibidem, p. 86 (66).

⁸⁴ *DR*, p. 144 (148).

profundidade passiva”⁸⁵. Enquanto a estética na primeira síntese assumiu para si uma repetição para “dela extrair uma diferença”, a analítica na segunda síntese, inversamente, “compreende a diferença no seio da repetição”. As duas figuras da diferença, o transporte e o disfarce, passam a ser “os elementos da própria repetição”⁸⁶.

Sob esse ângulo, Deleuze concebe um Freud limitado por não conseguir pensar a repetição e a diferença sem opô-las, pois o psicanalista “compreende a repetição segundo o modelo material da diferença anulada” e define Eros “pela introdução ou mesmo pela produção de novas diferenças”⁸⁷. Freud dispôs equivocadamente assim: de um lado, capaz de “diferenças vitais”⁸⁸, está Eros, o princípio de prazer, e de outro, a repetição ligada ao instinto de morte. Portanto, para ele, foi impossível perceber que a “força da repetição” de Eros deriva de uma “potência de diferença” conferida por Mnemósina, que incide sobre os objetos virtuais, caracterizando-os como “fragmentos de passado puro”⁸⁹. A síntese do passado se mantém como uma diferença repetitiva, na medida em que ela equivale à sentença “só o estranho é familiar”. Então, Deleuze questiona como quebrar a estrutura circular fundação-fundamento ao nível pré-subjetivo e desfazer o ciclo erótico da memória (Eros-Mnemósina)?

Para enfrentar essa tarefa, Deleuze convoca um tempo desmaterializado fora do movimento circular, que imbrica fundação e fundamento, com uma síntese especial independente da relação entre o sujeito e o objeto de prazer. Isso ocorre por meio de uma subversão, no sentido deleuziano, do próprio tempo para encontrar a diferença em si mesma e afirmar o seu movimento nos corpos. Se a reversão do tempo foi promovida por Kant, que liberou o Tempo do eixo do Movimento, Deleuze avança mais nessa pista a fim de pensar outro círculo do tempo.

2.2. A subversão do tempo

2.2.1. *Do presente nos corpos ao incorporal*

Subverter o tempo é trazer o que há no sem-fundo para a superfície; resgatar uma potência desregrada que pulsa sob o tempo organizado em sucessões. Essa operação é bem

⁸⁵ Idem (idem).

⁸⁶ Idem (ibidem).

⁸⁷ Ibidem, p. 144 (148-149).

⁸⁸ [nota FREUD, *Além do princípio de prazer* apud Deleuze, *DR*, p. 144 (176)].

⁸⁹ Daí a questão da repetição erótica combinar com a diferença: “O ‘nunca visto’, que caracteriza um objeto sempre deslocado e disfarçado, mergulha no ‘já-visto’ como caráter do passado puro em geral de onde este objeto é extraído” [Ibidem, p. 145 (149)].

detalhada em *Lógica do sentido*, distinguindo o tempo cronológico (*Chronos*, enquanto medida do movimento) e o tempo do acontecimento (*Aion*, que possui o sentido de tempo ilimitado⁹⁰), como duas faces do tempo⁹¹. Cronos é a sede do presente, abrigando passado e futuro como suas duas partes. Deleuze pensa essa distinção do tempo com os estoicos, daí compreender o presente como o tempo das misturas, assumindo uma característica material. Cronos divide presente, passado e futuro como dimensões temporais sucessivas, mas passado e futuro são dimensões relativas ao presente. Há o presente corporal que “mede a ação dos corpos ou das causas”⁹², e outro presente, o divino, que abarca todos os outros corpos: “O deus vive como presente o que é futuro ou passado para mim, que vivo sobre presentes mais limitados”⁹³. Deus é Cronos, o círculo máximo que encaixa presentes. Sua função é limitar, medir os corpos, porém o presente divino não é infinito e ilimitado.

O tempo pode ser infinito e não ser ilimitado, por conta do seu movimento circular que abarca o presente por inteiro, mas esse presente está sempre recomeçando após o desfazimento do presente anterior. O seu movimento não cessa, é infinito, procedendo circularmente e fechando-se sobre o presente anterior, daí a limitação. Todavia, Cronos é o movimento mesurado de presentes “vastos e profundos”. Se Cronos regula, é porque existe algo que não possui regras de distribuição e medida. A pretensão de Cronos é enquadrar uma mistura disparatada, um “devir-louco das profundidades”, que escapa ao presente, mas que não está fora de Cronos. “O devir-louco da profundidade é, pois, um mau Cronos que se opõe ao presente vivo do bom Cronos”⁹⁴. Esse devir puro age sob os corpos e os ameaça, atemoriza a medida do presente.

Deleuze recorre a Platão, no *Parmênides*, para recolher a distinção entre o ser e o devir, o limitado e o ilimitado, que atesta uma ordem e uma subversão. Há um presente,

⁹⁰ Acerca do termo “Aion”, destacamos a definição do *Vocabulário grego da filosofia*, de Ivan Gobry, “O substantivo **aión/áión** (ὸν), do qual derivou o adjetivo **aiónios**, tem um sentido indeciso: na maioria das vezes, *duração* (de uma vida, de um século), mas também *eternidade*. É nesse sentido que se encontra em Heráclito: **lógos aión**: Logos-eternidade” (GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone Benedeti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 9).

⁹¹ Em uma abordagem semântica e recorrendo a outros estudiosos, Domingues destaca que “*chónos*, grafado com **chi**” foi um termo introduzido por Homero para “designar os intervalos de tempos em seus diferentes aspectos”. O outro termo que merece observação é *Krónos*, que corresponde ao deus que devora os seus filhos, como mostrou Hesíodo, sendo questionado como o deus do tempo. Somado aos dois anteriores, Domingues destaca o termo *Chrónos*, que sem guarda vínculo com Homero e Hesíodo, é atribuído ao orfismo e “introduzido depois, este, sim, um deus, que deu origem à noção de um tempo que não envelhece, imortal, imperecível e eterno, simbolizado por uma serpente que, qual um anel, se fecha em um círculo ao se enroscar sobre si mesma, e, como tal, um tempo não franqueado aos homens, que nascem, crescem e morrem, sem conseguirem juntar o começo e o fim do tempo” (DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996, pp. 29-30).

⁹² *LS*, p. 190 (167).

⁹³ *Idem* (idem).

⁹⁴ *Ibidem*, p. 192 (168).

enquanto medida, e outro presente, como desmedida, que coexistem e enlouquecem Cronos. Como é possível ser e, ao mesmo tempo, não ser? Somente com o puro devir, o ilimitado, que não se estabiliza nos desígnios do tempo esquivando-se do presente e fazendo “coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma maneira indócil”⁹⁵. Mas Deleuze invoca a personagem Alice de Lewis Carroll, a qual se torna maior e menor simultaneamente. Alice fica maior do que era no presente anterior e, ao mesmo tempo, menor do que é no atual presente. A simultaneidade é própria de um devir que se furta ao presente, e ao fazê-lo, “o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro”⁹⁶. O tempo cronológico enlouquece, e a subida do devir das profundidades, que pulsava sob Cronos, vem à tona. Esse devir das profundezas é Aion, o tempo da Diferença, ou dos acontecimentos incorporais. Em vez de presentes vivos, Aion dispõe de presentes infinitivos.

(...) *Aion* ilimitado, devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre esquivando do presente. De tal forma que o tempo deve ser apreendido duas vezes: inteiro como presente vivo nos corpos que agem e padecem, mas inteiro também como instancia divisível em passado-futuro, nos efeitos incorporais que resultam dos corpos, de suas ações e de suas paixões. Só o presente existe no tempo e reúne, absorve o passado e o futuro, mas só o passado e o futuro insistem no tempo e dividem ao infinito cada presente. Não três dimensões sucessivas, mas duas leituras simultâneas do tempo⁹⁷.

Cronos retém passado e futuro no presente, mas em Aion, passado e futuro subdividem o presente no instante. A distinção mais importante não é entre Cronos e Aion, segundo seus aspectos mais gerais, mas entre “Aion das superfícies e o conjunto de Cronos e do devir-louco das profundidades”⁹⁸. Aion corresponde às transformações ocorridas na superfície, irrestrito ao devir que se encontra nas profundezas. Dessa maneira, Aion está, onde se situam os acontecimentos incorporais; os efeitos de superfície que nunca o preenchem; o finito, enquanto instante, e ilimitado, enquanto futuro e passado; a linha reta ilimitada que se afasta da circularidade e dos seus acidentes. “Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma reta, talvez tanto mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa

⁹⁵ Ibidem, p. 9 (1-2).

⁹⁶ Idem (1).

⁹⁷ Ibidem, p. 14 (6).

⁹⁸ Ibidem, p. 193 (170).

(...)”⁹⁹. Assim como a forma pura e vazia do tempo – formulação kantiana – Aion é tomado como aliado na concepção de um tempo vazio.

Além da imaterialidade, duas outras características definirão Aion. Os efeitos de superfície, como condição para a linguagem, que se distingue do barulho dos corpos. A linguagem só é possível se estiver separada dos corpos, inclusive dos corpos faltantes. A característica seguinte é a de um terceiro presente, que está entre o presente sem medida, a subversão tal como se dá no tempo das profundezas, e o presente “variável e medido como tempo da efetuação”¹⁰⁰. Trata-se do presente da “contra-efetuação”, que impede o presente da subversão de abismar o presente da efetuação de modo definitivo, por outro lado, evita que este último incorpore o primeiro representando-o. O presente de Aion é dotado de uma potência artística e diz respeito à “operação pura”, sem incorporação. Nesse presente ou instante, passado e futuro estão sempre divididos, e essa divisão ocorre por meio de um acontecimento excessivo que provoca uma quebra.

Aqui se mostra inevitável retomar a preciosa proposta de Pelbart que é a de ler o pensamento de Deleuze seguindo uma espécie de “história do tempo” na qual a sua origem remete a um tempo do sem-fundo no momento mítico, um tempo indócil¹⁰¹. O intérprete ressalta a importância dada por Deleuze ao historiador, especialista em Grécia Antiga, J.P.Vernant para compreender esse tempo como o tempo que foi organizado e do qual se originou a própria filosofia. Entre a origem das coisas (Caos) e a ordem do soberano (Zeus) encontra-se o tempo anárquico, crônico (de Kronos), não ordenado por um deus, ao contrário do cronológico (de Cronos). Com o surgimento do pensamento é atribuído um novo sentido ao tempo, domesticando-o. No mito, a origem das coisas e a ordem soberana se distanciam, mas com a filosofia elas se aproximam, anulando a distância entre o mito e a ordenação, fazendo surgir uma identidade que conjuga “origem e dominação”. O par origem e soberania, dos antigos, dá lugar ao novo par cópia e modelo, proposto pela filosofia. Porém, o tempo selvagem não foi domado. Como descreveu Platão no *Timeu*, o demiurgo precisou engendrar a matéria do mundo segundo a imagem e semelhança do modelo do Mesmo, e incorporar de maneira harmoniosa a segunda matéria, o Outro, de natureza rebelde¹⁰². Segundo Pelbart, Deleuze assume o Outro como o tempo, que não se entrega por inteiro à mistura. Um procedimento escalar e geométrico compõe um processo de divisão no qual os intervalos são

⁹⁹ Ibidem, p. 194 (idem).

¹⁰⁰ Ibidem, p. 197 (173).

¹⁰¹ Cf. PELBART, 1998, pp. 148-149.

¹⁰² Cf. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Edição: 1ª/2011 35a-37a, pp. 105-108).

preenchidos por termos médios. Assim feito, “o demiurgo *ordena* o movimento do mundo em função deles”¹⁰³, fazendo com que o mundo passe por termos médios e as mudanças qualitativas passem por “estados determinados”. De uma só vez, “o movimento do mundo torna-se *circular* (assemelhando-se ao modelo eterno), e o tempo se vê acuado, *domesticado*, saindo se seu abismo para se tornar sensato, ajuizado”¹⁰⁴.

Platão descreve um tempo submetido às condições do movimento, posto em círculos. Para Deleuze, toda a filosofia antiga submeteu o tempo ao “movimento circular do mundo como Porta Giratória”¹⁰⁵, e foi preciso aguardar a modernidade, com Kant, para arrancar o tempo dos seus eixos e enlouquecê-lo. Kant lega um tempo puro fora da ordem circular, sendo nessas condições, a de não estar submetido a um conteúdo, que o futuro irá atuar entre a ordenação e o caos. caos. Assim, o tempo pode ser “o Outro”, a Diferença absoluta.

Voltando à leitura de Pelbart, ela nos propõe pensar o futuro como um “exterior absoluto”, que só será capaz de criar pensamento se não for obstaculizado pelas “figuras do Mesmo que o submetem, das Formas que assume (sejam elas circulares, punctiformes, retilíneas, espiraladas etc.)”¹⁰⁶. Para o intérprete, Deleuze não só liberou o futuro do movimento, como lhe deu a característica de brotar no “meio” do devir, e por isso surgir em qualquer lugar, “qualquer ponto”, e assim o futuro *deixa de ser um segmento do tempo, reabsorvendo-se como dimensão da potência*¹⁰⁷. Esse tempo é um tempo sem imagem, porque é liberado das marcas do movimento, ou seja, um tempo não submetido a uma forma. Só haverá um “pensamento sem imagem” se este surgir em um tempo que também não remeta a uma imagem, ou forma.

2.2.2. *A desordem do tempo: cesura e afastamento categórico*

O avanço na ruptura com o ciclo fundado pela memória ocorre com a desmaterialização do tempo a se cumprir com o tempo do futuro. Lógico e desvinculado dos corpos, o futuro é o tempo do pensamento puro. Adotar o tempo do pensamento como pura forma corresponde à insubmissão do tempo a uma forma circular, à renúncia ao conteúdo empírico e à dependência ao movimento de conteúdos que o curvavam. Essa formulação do tempo como vazio estabelece uma clara distinção entre Platão e Kant, pelo fato de o filósofo

¹⁰³ PELBART, 1998, p. 149.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ CC, p. 40 (36).

¹⁰⁶ PELBART, 1998, p. 181.

¹⁰⁷ Idem.

das Críticas ter introduzido o tempo no pensamento e isso não insinuar qualquer semelhança com a reminiscência.

Ao opor a reminiscência ao inatismo, que aparece representado por um mito fugaz e diz respeito à “imagem abstrata do saber”, Platão parece ter introduzido o tempo no pensamento. Pois, de fato, aquela oposição implica uma sucessão de instantes distintos, antes e depois, imposta à imagem do saber na alma. Parece que foi introduzido um tempo para, em primeiro lugar, ceder ao olvidamento daquilo que antes sabíamos e posteriormente lembrarmos. Mas, na verdade, Platão “introduz o movimento na alma, mais do que o tempo no pensamento”¹⁰⁸. E esse tempo introduzido na alma é “tempo físico”, circular e obediente ao que nele passa ou aos movimentos por ele mensurados¹⁰⁹. Ou mesmo, um tempo mítico, “passado puro da Ideia, que organiza em círculo a alma que soube conservar para si mesma ou redescobrir o país do em-si”¹¹⁰. Portanto, a segunda síntese do tempo ainda se mostra refém da representação. Ela ainda faz girar os “presentes sucessivos” no círculo do tempo, a partir de uma Ideia, que age como o fundamento para a organização, uma espécie de passado puro ou “presente mítico”, agindo através da memória, que orienta o mundo da representação a partir de sua posição numênica. A terceira síntese (a forma vazia do tempo) vai revelar que o “em-si do passado e a repetição na reminiscência seriam uma espécie de ‘efeito’, como um efeito ótico, ou antes um efeito erótico da própria memória”¹¹¹.

Inspirado pela ousadia kantiana de desprender o tempo do movimento, Deleuze insiste no deslocamento do presente e do passado como centros de um círculo, para liberar então uma relação inédita com o futuro, com um círculo descentrado. Além das implicações sobre o Eu rachado e o eu passivo, a forma do tempo significa ainda a Morte de Deus, a qual poderia ter sido consumada por Kant, mas não ocorreu¹¹². O erro de Kant foi não ter mantido a morte de Deus e do Eu, preenchendo a rachadura provocada no domínio do especulativo por uma “identidade sintética ativa”. No capítulo anterior, vimos que a Crítica manteve sua estrutura de tribunal subjetivo e Kant reintegrou Deus e o Eu no interesse prático, embora tenha “matado” o primeiro e rachado o segundo no interesse especulativo, ele os faz ressurgir no âmbito prático. Superou assim rapidamente apenas um mau momento. Deleuze dele se aproveitou para explorar a rachadura no Eu e insistir na forma do tempo puro e vazio objetivando manter a reversão do kantismo em uma trilha aberta por Maïmon. Aproximando-

¹⁰⁸ *DR*, p. 119 (128).

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 118 (127).

¹¹⁰ *Idem* (*idem*).

¹¹¹ *Ibidem*, p. 119 (128)

¹¹² Retomaremos o tema da morte de Deus no próximo capítulo.

se mais uma vez de uma perspectiva pós-kantiana, Deleuze alia-se aos poetas: a Hölderlin, ao explorar a sua descoberta do “vazio do tempo puro e, nesse vazio, o afastamento contínuo do divino, a rachadura prolongada do Eu e a paixão constitutiva do Eu”¹¹³; a Rimbaud, evocando a sua fórmula brilhante e paradoxal, que mantém a radicalidade da rachadura do Eu não preenchida: “Eu é um Outro”.

A *forma* pura do tempo é uma linha reta definida por uma *ordem* que distribui “um *antes*, um *durante* e um *depois*”¹¹⁴, além de um *conjunto* que reúne as três partes em simultâneo no momento da síntese *a priori* e de uma *série* que estabelece a correspondência entre a repetição e cada instante. Enquanto forma pura e vazia, o tempo está liberado de um Deus que o curvava e o subordinava ao movimento. Nessa forma, Hölderlin acreditava estar sediada a essência do trágico, a “aventura de Édipo como um instinto de morte com figuras complementares”¹¹⁵. Deleuze questiona se é possível que a filosofia kantiana seja herdeira de Édipo ou mesmo de Hamlet no sentido da tragicidade envolvida na questão do tempo fora dos cardos¹¹⁶. A forma vazia e pura legada por Kant ressoa em Hölderlin na noção de *cesura*, ou seja, uma interrupção entre o começo e o fim simbolizada por um corte diagonal, em vez de uma abstração representada por uma incisão vertical. Ao dividir a tragédia em duas partes, a cesura imprime uma diferença de ritmo mostrando que o equilíbrio pode tender do início para o fim, em *Antígona*, ou ao contrário, do fim para o início, como em *Édipo*¹¹⁷.

Após liberado dos eixos que sustentavam a sua subordinação ao movimento, o tempo deixa de ser cardinal e passa a ser ordinal, em outras palavras, o tempo assume uma nova *ordem*. A desarmonia provocada pela cesura se insere em um tempo não curvado distribuindo-o de forma desequilibrada. A cesura define o caráter trágico da tragédia moderna ao destituir o tempo de uma Lei de sucessão. A partir da cesura, a sucessão das partes do movimento será estabelecida pelo tempo, revogando a ideia de tempo contínuo, pois isso

¹¹³ DR, p. 118 (127)

¹¹⁴ Ibidem, p. 376 (386).

¹¹⁵ Ibidem, p. 118 (127).

¹¹⁶ “Então, tomo literalmente a fórmula de Hamlet para aplicar a Kant: ‘o tempo está fora dos gonzos’. É com Kant, do ponto de vista do conceito de tempo, que podemos dizer efetivamente que o tempo sai dos gonzos, quer dizer cessou de estar subordinado à medida do movimento, e ao contrario, o movimento vai se subordinar completamente ao tempo. E o tempo vai ser essa espécie de forma às vezes pura, e essa espécie de ato pelo qual o mundo se esvazia, devém um deserto. É por isso que um dos melhores discípulos de Kant – esse não será um filósofo – é Hölderlin, e Hölderlin reivindicando-se kantiano contra os filósofos kantianos, compreendeu desenvolvendo uma teoria do tempo que é precisamente a forma vazia e pura sob a qual Édipo erra” (ST, Aula de 14/03/1978).

¹¹⁷ Isso fica claro em *Édipo* quando Tirésias, o velho adivinho, intervém provocando um desequilíbrio no herói. A intervenção de Tirésias rompe com o círculo perfeito do tempo, dividindo-o em partes dessemelhantes: o passado é mais longo e o futuro,? estendido ao avesso. O tempo é reportado a uma descontinuidade impedindo a reconciliação dele consigo mesmo. Retomando as palavras de Hamlet, “O tempo está fora dos eixos”, ou seja, o tempo torna-se disparatado, fora da curvatura que deus lhe atribuía.

levaria a uma sucessão de tempos *ad infinitum*. Deleuze inverte as posições e assume que os movimentos e as mudanças estão *no* tempo, este que é “a forma daquilo que não é eterno, a forma imutável da mudança e do movimento”¹¹⁸. No tempo, temos as dimensões que se distinguem de tudo, portanto o tempo é definido como puro devir, “diferença absoluta”, que relaciona heterogêneos sem atuar sob as determinações de um conceito. A nova ordem do tempo o tornou descentrado e sem identidade¹¹⁹, logo o tempo como devir é interiorizado no sujeito, tornando-o desigual em si mesmo, assumindo o resultado da cesura, o “ponto de nascimento da rachadura” do *Eu*¹²⁰. Em um único lance, o sujeito se torna desigual em si, igualando o Eu e o eu. Pela igualdade-desigual, a cesura empurra o herói para o desequilíbrio causado no seu interior. Contudo, o que provoca a cesura no tempo interrompendo a sua rima? Trata-se do acontecimento trágico, pelo qual o tempo não é mais limite¹²¹.

O tempo é definido como uma ordem formal e vazia a partir de um acontecimento excessivo. Para Deleuze, o acontecimento se dá quando é atingido um ponto de mutação, como a água que ferve ou congela a uma determinada temperatura dando surgimento a um novo estado, ele provoca um novo começo; depois dele não se é mais o que se era. O acontecimento procede, como escreve Hölderlin em suas *Observações*, sob o registro do afastamento categórico do homem com relação a deus. O homem se afasta de deus para fazer nascer alguém que pratica uma ação demasiado grande, mas que não é capaz dela e se vê igual a ela¹²². Sim, há uma afinidade entre Deleuze e Hölderlin, para ambos, a condição moderna, encarnada pelo personagem trágico Édipo, é a finitude, a afirmação da nossa mortalidade, de um *morre-se* que afirma a crença na Terra e não numa vida noutra mundo.

¹¹⁸ CC, p. 42 (38).

¹¹⁹ Nesse sentido, como observa Zourabichvili, o sujeito não comporta a atualização de duas dimensões temporais simultâneas. Quando há uma atualização, o sujeito é jogado para outra dimensão temporal, e ele vai de uma época a outra, “ou – na mesma época e em virtude da pluralidade das linhas –, de uma *hora* de existência a outra *hora*. A dimensão temporal individua, motivo pelo qual o tempo é “*atualmente* sucessivo” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 107).

¹²⁰ DR, p. 120 (129).

¹²¹ Como afirma Pelbart, “se quebra irremediavelmente, e atravessa o mundo como uma flecha”, fazendo da cesura uma “figura emblemática da consciência moderna do tempo” (PELBART, 1998, p. 83). Retomando a deambulação de Édipo pelo desfiladeiro, de acordo com o tempo arritmico da tragédia nos antigos, o depois é um constante “embrenhamento na morte”. Portanto, o tempo da modernidade seria sempre “o relato de uma derrocada a partir de uma rachadura, pela qual advém uma intimidade crescente com um morrer” (Idem).

¹²² Acerca dessa questão, Figueiredo afirma: “Apenas na modernidade, a finitude passa a ser a nossa “perfeição” e “qualidade”, e a sensibilidade deixa de ser a faculdade que nos “animaliza”, igualando-nos aos demais seres vivos, vegetal ou animal, mas agora positivamente, o que nos distingue do Deus que, sendo pura razão ou vontade, é insensível. A vontade racional, faculdade que compartilhamos com Deus, é tão infinita Nele quanto em nós. Mas, desde a Primeira *Crítica*, pelo menos, a nossa razão teórica foi obrigada a tornar-se ateia e a finitude apareceu como seu limite, bem-vindo, aliás, como nos diria mais uma vez o poeta Hölderlin: ‘pois a infidelidade divina é o que há de melhor para lembrar’” (FIGUEIREDO, 2017, p. 133).

Hölderlin discorda do caráter reconciliador da síntese, e lança mão do paradoxo para interpretar o trágico. Ao destacar a importância do paradoxo para deslindar o significado da tragédia, Peter Szondi, esclarece que Hölderlin apresenta a tragédia como “o sacrifício que o homem oferece à natureza, a fim de levá-la à sua manifestação adequada”¹²³. Disposto à prática desse esforço, o homem abriga a manifestação da tragicidade, sendo caracterizado como o signo insignificante. Isso revela o paradoxo de que é o insignificante = 0 que propicia ao homem atribuir significado à sua existência. De acordo com Figueiredo, para Szondi, “há duas concepções do trágico em Hölderlin, formuladas como dialéticas, mudando apenas a direção, de uma para outra: a primeira concepção do trágico consistiria numa dialética *horizontal* entre arte e natureza e a segunda, numa dialética *vertical* entre mortais e divinos”¹²⁴. Nessa segunda e última formulação, da tentativa trágica de união entre mortais e divinos, decorre uma “separação ilimitada”, à qual Hölderlin denomina, ecoando Kant de modo evidente: *afastamento categórico*, o que significa nas palavras obscuras do poeta que Deus e o homem dão as costas um para o outro¹²⁵.

Em relação ao *afastamento*¹²⁶, Jean Beaufret considera esse desvio categórico do homem em relação a deus como o desvio do próprio Tempo. O homem realiza esse afastamento como um traidor. Blanchot compreende esse desvio como o retorno ao natal, o *retorno categórico*, que não é associado a uma volta à infância ou à pátria mãe. Apesar da proximidade, esse retorno não se confunde com o brado de Nietzsche: *Deus morreu!* Conforme Blanchot, Hölderlin não apenas teoriza esse evento, ele o encarna, “mas com uma compreensão mais ampla, mais estranha às simplificações que o próprio Nietzsche parece

¹²³ (Hölderlin, apud Szondi, *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004, p. 34). Acompanhemos Hölderlin citado por Szondi. Ao dividir um potencial de modo igual e justo, o que é original não vem à tona em sua “força original”, e sim “(...) em sua fraqueza, de modo que a luz da vida e a sua manifestação pertencem propriamente à fraqueza de cada todo” (Hölderlin, apud Szondi, *ibidem*, p. 33). Para Hölderlin, o elemento original no trágico não é exposto, pelo signo, já que este é insignificante. Dessa maneira, o original não aparece em sua força, mas ao contrário, só pode tornar-se visível pela sua fraqueza. Ora, se o signo em si é insignificante, ou seja, equivale a zero, é preciso que o “fundamento oculto” da natureza se apresente. O fundamento da natureza só pode se apresentar, segundo Hölderlin, “em seu dom mais fraco”. Por outro lado, o que é exposto no dom mais forte? É o signo = 0 (Idem).

¹²⁴ [FIGUEIREDO, Virginia. “A permanência do trágico”. In: Alves Jr., D. G. (org.). *Destinos do Trágico, Arte, Vida e Pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p. 57]. A autora se refere ao texto de Szondi “Le concept du tragique chez Schelling, Hölderlin et Hegel, in *Poésie et poétique de l’Idéalisme Alleman*”.

¹²⁵ A preocupação de Hölderlin é com a concepção de uma verdadeira tragédia moderna, que seriam as tentativas do seu *Empédocles*, sobretudo no que diz respeito à personificação do conflito entre natureza e arte; uma “vítima do seu tempo”, mais ainda, a figura para a qual confluem os destinos dos personagens da tragédia (Cf. SZONDI, 2004, pp. 34-35).

¹²⁶ Em nota, os tradutores esclarecem que “*Umkehren* tem o sentido de voltar, retornar, fazer voltar, regressar, inverter, dar as costas, virar o rosto. Optamos, algumas vezes, pelos termos ‘afastar-se’ para o verbo *umkehren*, e ‘afastamento’ para o substantivo *Umkehr*, mas, outras vezes, pelos termos ‘retorno’ e ‘retornar’ quando o sentido exigia. Lacoue-Labarthe assinala que, no alemão da época, essas palavras remetem à Revolução Francesa e têm o sentido geral de subversão, revolta” (HÖLDERLIN, 2008, p. 79, nota 6).

autorizar”¹²⁷. Por sua vez, Deleuze afirma que Édipo faz surgir algo mais cruel do que a morte ou o exílio, percebido por Hölderlin como o “duplo desvio”, como condição para o nascimento da tragédia moderna. Em vez da morte abrupta antiga ou grega, de Antígona, “a sobrevivência *em sursis*, um adiamento ilimitado”¹²⁸.

Deleuze correlaciona o *afastamento categórico* ao imperativo categórico kantiano, ressaltando a importância do abandono de Deus por parte do homem para que este possa alcançar a essência da tragédia. Enquanto respeito pela forma da lei na universalidade, o imperativo categórico exclui a moral teológica para resguardar uma teologia moral, fazendo com que o Bem gire em torno da lei. Se em Platão, a lei, no domínio do transcendente, era a representação de um bem para os homens na imagem da imitação do Bem, Kant reverte a relação entre lei e Bem, pois a lei é pura forma sem conteúdo e o Bem é para onde a lei conduz. Fazer com que o Bem gravite em torno da lei subjetiva e universal é a “segunda revolução copernicana” realizada pelo filósofo das Críticas¹²⁹.

Sem proceder do divino, a lei implica a ausência, ou o retraimento do próprio divino, designando ao homem a árdua tarefa de lidar com o abandono de Deus. É desse modo que o poeta traduz a miséria moral, trágica, diga-se de passagem, do sujeito rachado e não reconciliado consigo mesmo: o afastamento é um sofrimento aniquilador das objetividades sobrando apenas “as condições do tempo ou do espaço”¹³⁰. A condição do tempo puro advém da separação ilimitada, na qual o todo e as partes se reúnem sem conciliação¹³¹. Já as

¹²⁷ (BLANCHOT, 2012, p. 300-301). Hölderlin encampa a luta de adquirir e aplicar as regras da tragédia de forma inédita retomando o trágico em sua origem, de um lado, e experimentá-las do modo mais adequado ao seu tempo reivindicando certa dignidade aos poetas, como consta no exórdio das *Observações*, de outro lado: “A fim de assegurar aos poetas, também entre nós, uma existência de cidadão, seria bom elevar a poesia, também entre nós, levando em conta a diferença das épocas e das condições, à altura das *mêchanê* dos antigos” (HÖLDERLIN, Friedrich. *Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona. Precedido de Hölderlin e Sófocles* (de Jean Beaufret). Trad. Ana Luiza Andrade Coli, Máfra Nassif Passos, Pedro Sussekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008, p. 67). Considerando *Édipo* como a tragédia do afastamento categórico por excelência, o homem encara o destino de uma vida da qual não pode evadir-se. Como resultado, o homem rebate a infidelidade divina com a sua própria infidelidade. Assim, segundo o próprio Hölderlin, em um esquecimento de si e de deus o homem realiza o afastamento “certamente de modo sagrado, como um traidor” (Ibidem, p. 79).

¹²⁸ *MP*, p. 154 (v. 2, p. 76).

¹²⁹ *CC*, p. 46 (41).

¹³⁰ Continuado com as palavras de Hölderlin: “Nesse limite, o homem esquece de si, porque está inteiramente no momento; o deus, porque é apenas tempo; e ambos são infiéis: o tempo porque ele vira [*wenden*] categoricamente em um tal momento, e nele início e fim simplesmente não mais rimam; o homem, porque nesse momento ele tem que seguir o afastamento categórico, e com isso, em seguida, simplesmente não pode se igualar ao que era no início” (HÖLDERLIN, 2008, p. 80).

¹³¹ A gênese dessa separação está no que Hölderlin denomina de “necessário arbitrário de Zeus”, arbitrariedade que cinde deus e homem, Céu e Terra, o que não ocorre sem uma interferência criativa do poeta ao traduzir as tragédias. De acordo com Pelbart, “o *arbitrário* de Zeus é de natureza *aórgica*, e produz a separação no seio do *orgânico*, desequilibrando-o, por mais que através deste desequilíbrio conquiste a ‘jônica’ sobriedade” (PELBART, 1998, p. 78). No sentido grego, o *aórgico* é de característica pânica, da Grécia oriental, e contrasta com o *orgânico*, de cunho homérico, este busca distinguir-se do *aórgico* adestrando-o. Daí a distinção entre os gregos e os modernos no que diz respeito ao natalício e ao adventício. Para os gregos, o natal era o fogo do céu e

condições da ação se dão na medida em que o herói se vê repartido pelo tempo do acontecimento, cabendo àquele elevar-se à altura do evento que o assola. Talvez tenha dependido do conceito de “trágico”, que nunca esteve na perspectiva de Kant, o avanço de Hölderlin em direção a uma teoria da ação, a partir de uma inédita apropriação dos elementos da Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, isto é das condições do tempo e do espaço, tornando-se, por isso, segundo Deleuze, o kantiano mais radical.

2.2.3. Os três tempos da ação

Sendo o tempo vazio e sem um conteúdo empírico, pois os conteúdos são móveis e sucessivos, Deleuze afirma que as determinações *a priori* do tempo são fixas e estão em um “plano imóvel”. Essas condições coexistem na síntese também estática que distingue a imagem de uma ação extraordinária. Do ponto de vista empírico, a ação não possui uma determinação específica, podendo se dar sob qualquer condição, é a ação = x. Segundo Deleuze, para que a ação possa ocorrer, é necessário que as circunstâncias “tornem possível seu ‘isolamento’ e que ele se aprofunde suficientemente no instante para que sua imagem se estenda ao tempo inteiro e se torne como que o símbolo *a priori* da forma”¹³². Nesse sentido, o conjunto do tempo corresponde à cesura determinada na imagem de um acontecimento excessivo que abarca o tempo inteiro de maneira desproporcional, como nas imagens de “tirar o tempo dos eixos, despedaçar o sol, precipitar-se no vulcão, matar Deus ou o pai”¹³³; uma imagem que reúne o antes, o durante/cesura e o depois, distribuindo o conjunto do tempo em uma série, que corresponde aos três tempos simultâneos da ação.

O *primeiro tempo da ação*, o antes, é apresentado em imagens ainda não executadas. Renunciando ao caráter empírico da ação, o tempo alongado em uma ordem formal vazia caracteriza o *antes*, um acontecimento demasiado grande para os agentes. A ordem do tempo arritmico permitia ver Édipo, o *herói hölderliniano*, precipitar-se no “estreito desfiladeiro de morte lenta”, e ainda ser “impelido por sua perambulação como movimento de deriva”; no

o estrangeiro era a sobriedade e a clareza que foram conquistadas. Diametralmente oposto, para os modernos, o natal era a claridade e a sobriedade, enquanto o estrangeiro figurava no entusiasmo excêntrico. Ressaltando os termos inversos entre os antigos e os modernos, em Hölderlin, Deleuze afirma que “‘o chão natal’ dos gregos é o nosso ‘estrangeiro’, o que nós devemos adquirir; enquanto os gregos, ao contrário, tinham de adquirir nosso chão natal como seu estrangeiro” [*QPh*, p. 98 (132)].

¹³² *DR*, p. 376 (386).

¹³³ *Ibidem*, p. 120 (129).

entanto é com Hamlet, o herói kantiano, que o tempo se libera¹³⁴. O herói encontra-se no passado, mas de um passado independente do critério empírico, ressalta Deleuze, tanto quanto o presente ou o futuro, o que quer dizer, independentes da prática da ação. No pequeno diagrama que Hölderlin desenha para descrever a “lei calculável”¹³⁵ ou ritmo da tragédia (—\—), tanto a ação de Édipo quanto a de Hamlet situam-se na mesma parte anterior à cesura, embora a ação de Édipo já tenha transcorrido e a do príncipe do norte, ainda não. Ao ver o fantasma de seu pai, que revela o seu assassinato e incita a vingança, o Eu do príncipe do Norte é rachado entre o passado e o futuro. O fantasma cria em Hamlet um estado terrível, considerando a imagem da ação demasiado grande para ele. Reputando a ação já realizada, o agente é deposto para trás dela e o futuro se apresentará como algo irrealizável.

Para sair do estado de incapacidade, não basta que o herói viva outras ações imitando um personagem qualquer, ele precisa transformar-se radicalmente em um outro. Essa transformação convém ao *segundo tempo da ação*, o *durante*. Na cesura, o herói se metamorfoseia e “se torna ‘capaz’ da ação”, como a viagem marítima de Hamlet e o resultado do inquérito de Édipo. O herói vive isso no presente da metamorfose, porque experimenta um “devir-igual à ação”. Situado no presente, o eu do herói é fissurado, possibilitando-o projetar um eu na imagem da ação. Após o cumprimento da mesma, tudo muda, pois o herói abdica do passado enquanto condição para a ação. O eu tornado igual à ação é despedaçado pela descoberta de uma “coerência secreta” entre o acontecimento e a ação. O herói considera-se capaz da ação projetando nela a sua imagem, um efeito ilusório. Essa vontade não é uma vontade qualquer, é uma vontade excessiva, equivalente apenas ao tempo do futuro¹³⁶.

O *depois*, o *terceiro tempo da ação*, é o “Eu é um outro” rimbaudiano que praticou a ação grande demais e redistribuiu as potências do agir. O futuro revela uma “coerência secreta” entre o acontecimento e a ação, substituindo a coerência do eu em relação à ação. Ao igualar-se à ação, o eu é despedaçado e se torna igual ao desigual em si. Dessa maneira, a repetição assume um estatuto equivalente ao ser do devir e este diz respeito à afirmação. O terceiro

¹³⁴ “É Hamlet, sobretudo, que completa a emancipação do tempo: ele realmente opera a reversão, pois seu próprio movimento resulta tão-somente da sucessão da determinação. Hamlet é o primeiro herói que tem real necessidade do tempo para agir, enquanto o herói anterior o sofre como a consequência de um movimento originário (Ésquilo) ou de uma ação aberrante (Sófocles). A *Crítica da razão pura* é o livro de Hamlet, o príncipe do Norte. Kant está numa situação histórica que lhe permite apreender todo o alcance da reversão: o tempo não é o tempo cósmico do movimento celeste originário, nem o tempo rural do movimento meteorológico derivado. Tornou-se o tempo da cidade e nada mais, pura ordem do tempo” [CC, p.41 (37)].

¹³⁵ HÖLDERLIN, 2008, p. 81.

¹³⁶ Segundo José Gil, “o excesso manifesta-se no herói como uma desmesura do Eu que se julga infinito... Ao mesmo tempo, essa vontade desmedida desprende-se necessariamente do mundo empírico, desligando o tempo dos seus conteúdos cronológicos” (GIL, José. *O imperceptível Devir da Imanência – sobre a filosofia de Gilles Deleuze*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008, p. 73).

tempo da ação iguala o *Eu* rachado e o eu dividido, apontando uma saída para eles “no homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem eu (moi) nem *Eu* (Je), o ‘plebeu’ detentor de um segredo”¹³⁷. Com o futuro, surge um novo homem, a saber, o super-homem excedente das ações comuns e agente de uma “super-ação”. A fratura faz o herói romper com a memória, não se identificar com o presente e abrir-se ao desconhecido. A ótica do acontecimento altera a ordem das ações, que deixam de ser sucessivas para se tornarem simultâneas. Édipo matou o pai, mas ao mesmo tempo o mata e ainda não o matou. Isso é possível porque o acontecimento é a síntese a priori das três ações. Na forma pura do tempo, as repetições se ordenam numa linha reta que distribui o tempo desigualmente e de maneira simultânea.

Para concluir esse ponto, retomo Zourabichvili. Somente o tempo como diferença absoluta é capaz de relacionar coetaneamente elementos heterogêneos sem um conceito de identidade e, não havendo uma definição que torne o tempo estático, “ele só consiste em diferenças e no revezamento de uma diferença a outra”¹³⁸.

2.2.4. *O futuro e o novo princípio do tempo (repetição do eterno retorno)*

Na temática do tempo, a operação do fundamento vai em direção ao sem-fundo resistindo às formas que buscam representá-lo. O tempo irrepresentável repete o desigual e promove uma síntese capaz de quebrar o círculo erótico da memória. O seu objetivo é subverter o fundamento metafísico, no qual a repetição estava submetida à representação no tempo. Se esse tempo pode ser considerado ontológico, ele o é de acordo com as características da individuação no eterno retorno como ser do devir.

Embora o passado assuma certa pureza, ao se dizer em si, Deleuze não o considera uma forma pura do tempo, devido à grande carga de reminiscências e de fantasmas existentes na memória. É imprescindível romper com o passado enquanto princípio transcendental para que algo novo seja produzido. Considerando que a repetição do passado ocorre pela síntese da memória, a correlação entre o passado e o presente se torna possível pela reflexão, devido à inexistência de correspondência empírica entre esses dois tempos. As relações entre o passado e o presente são de analogia ou de semelhança¹³⁹. O passado, enquanto fundamento do tempo,

¹³⁷ *DR*, p. 121 (130).

¹³⁸ ZOURABICHVILI, 2016, p. 108.

¹³⁹ Cf. *DR*, p. 121 (130). Referindo-se ao caso do historiador que procura relacionar passado e presente, Deleuze retoma a semelhança estabelecida entre “a Revolução de 1789 e a República Romana” para justificar que a relação entre os fatos ou os atores não depende da reflexão do historiador. Havendo relação, ela é criada pelos

é insuficiente, já que não é possível alcançar um passado imemorial, muito menos, a singularidade do presente que revive pela memória. O fundamento do tempo constituído pelo passado está restrito à representação do mesmo, no entanto o presente não fica circunscrito completamente nessa dimensão do comum. Há algo que extrapola o comum, que o passado não compreende, revelando a impossibilidade do surgimento do novo pela atitude reflexiva que repete algo do passado no presente. Diante desse diagnóstico, para ultrapassar o fundamento do tempo, as condições de possibilidade da ação não são dadas pelo passado. A saída da determinação da reflexão ocorre a partir de uma inversão das posições: “*A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito da reflexão*”¹⁴⁰.

Assim, o novo será produzido se a sua condição for uma repetição capaz de constituir tanto o passado quanto o presente da metamorfose. O que é engendrado como novo não é uma ação nem um agente, estes ainda permanecem na empiria, mas *a repetição*, ou seja, as condições da ação. O agente não poderá executar a ação grande demais para ele se as condições ainda o deixam incapaz. Uma ação grande demais exige condições excessivas, e é a repetição que concede essas condições excessivas. Somente a repetição do futuro como eterno retorno cumpre essa exigência: “o eterno retorno só afeta o novo, isto é, o que é produzido sob a condição da insuficiência por intermédio da metamorfose”¹⁴¹. O eterno retorno é “uma crença no futuro”, assim como o pensamento trágico de Zaratustra.

A ordem do tempo o retira do movimento, que fazia o tempo girar em torno de um eixo, em favor de um tempo que circula “eternamente descentrado”, que gira em torno da diferença, em vez de contornar o Mesmo. No final da série do tempo, liberado do movimento circular, é introduzido “um Outro”, em vez do Mesmo, diante do qual o “Eu” se encontra. A série do tempo orienta-se para o que é estranho a tudo, portanto “a forma do tempo só existe para a revelação do informal no eterno retorno”¹⁴². Com o eterno retorno, Deleuze chega a um informal excessivo, próximo ao *Unförmliche* hölderliniano. O objetivo da concepção deleuziana de tempo do futuro é o de ultrapassar o fundamento rumo ao “a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por vir”¹⁴³. O retorno é a abertura para um novo começo que produzirá as condições para a criação.

próprios atores “os revolucionários são determinados a viver como ‘romanos ressuscitados’ antes mesmo de se tornarem capazes da ação que eles começam por repetir como se fosse do modo de um passado próprio” (Idem).

¹⁴⁰ Idem (idem).

¹⁴¹ Ibidem, p. 122 (130-131).

¹⁴² Idem (131).

¹⁴³ Idem (idem).

A repetição no futuro possui uma natureza distinta da repetição como insuficiência e da repetição como metamorfose. O tempo do futuro é onde a terceira repetição, enquanto forma pura, torna-se condição para as duas outras. Ele não sustenta mais a repetição cíclica e a repetição por analogia. A diferença entre essas duas repetições ainda mantém o antes e o durante enquanto repetições, que operam não sucessivamente, mas sim “de uma vez por todas”. A terceira repetição distribui as duas repetições anteriores imprimindo-lhes a condição de manter-se repetindo de uma vez por todas, e para “todas as vezes”¹⁴⁴. Um único repetido assume duas repetições, porém é o repetido que “repete-se abolindo suas significações como suas condições”¹⁴⁵.

Deleuze distingue as repetições por condição da terceira repetição, que ocorre no eterno retorno devido ao seu caráter excludente das repetições anteriores. No eterno retorno, o tempo é uma linha reta e, estendida por si mesma, “(...) reforma um anel estranho, que de modo algum se assemelha ao ciclo precedente, mas que desemboca no informal e só vale para o terceiro tempo e para o que lhe pertence”¹⁴⁶. Se antes a ação possuía uma condição por insuficiência e o agente uma condição por metamorfose, com o eterno retorno elas são eliminadas e o que retorna é o incondicionado. Assim, o mesmo, o análogo e o semelhante, embora sejam repetições, são de uma vez por todas extirpados pelo seu movimento¹⁴⁷.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apenas esboça a “doutrina” do eterno retorno, ali estão em discussão dois momentos nos quais a sua verdade ainda não foi alcançada. O terceiro momento é só uma hipótese, de que talvez essa verdade se efetive. No primeiro momento, Zaratustra ouve a verdade do anão e, no segundo, a verdade é dita pelos animais. A cada um desses momentos corresponde uma crise. A primeira vez, Zaratustra adoece, e movido por um terrível pesadelo, faz uma viagem marítima; a segunda vez, ele convalesce e graceja com os animais, “mas sabendo que o seu destino estará somente numa terceira vez não dita (aquela que anuncia o fim, ‘o signo chega’)”¹⁴⁸. A terceira vez é uma hipótese. Deleuze constata que Nietzsche não concluiu *Assim falou Zaratustra*, talvez esse momento culminasse com a morte de Zaratustra, “como um terceiro tempo, uma terceira vez”¹⁴⁹, que será o eterno retorno (deleuziano) como o tempo do futuro.

¹⁴⁴ Idem (idem).

¹⁴⁵ Ibidem, p. 379 (389).

¹⁴⁶ Idem (idem).

¹⁴⁷ Ibidem, p. 380 (idem).

¹⁴⁸ Idem (idem).

¹⁴⁹ Idem (idem).

Deleuze vê Zaratustra concorrer à posição de herói trágico em três momentos da ação. Na primeira vez, Zaratustra se afasta do anão por temer que este anuncie que o tempo seja um círculo e a verdade, uma curva. Isso significaria o retorno do Mesmo, do Todo e do Semelhante, definindo a repetição negativa como insuficiência, e, assim, seria incapaz de realizar a ação (a morte de Deus), embora esta já tenha ocorrido¹⁵⁰. Zaratustra não quer o tempo como um círculo, mas como uma linha reta e com duas direções contrárias. Trata-se, portanto, de um tempo paradoxal. E se há círculo, ele se formará, “estranhamente descentrado” no “‘extremo’ da linha reta”¹⁵¹. Na segunda vez, Zaratustra atravessa uma nova crise e se torna convalescente: “Zaratustra é como Hamlet, a viagem por mar tornou-o *capaz*, ele conheceu o tornar-se-semelhante, o tornar-se-igual da metamorfose heroica; e, todavia, ele sente que ainda não chegou a hora”¹⁵². Nessa etapa, Zaratustra já sabe que a repetição não é aquela proferida pelo anão. A sombra do negativo foi conjurada, porém o tornar-se igual da metamorfose, o devir-igual, o aproxima de uma suposta Identidade originária, que mantém a “positividade do idêntico”¹⁵³. É necessário um novo abalo para Zaratustra convalescer e ouvir dos animais que o que retorna é o Mesmo e o Semelhante, expondo o eterno retorno como uma “certeza natural e positiva”¹⁵⁴. Mas o personagem nietzscheano não é capturado pelas palavras dos animais, sabendo que o eterno retorno é algo distinto do retorno do mesmo e do semelhante. Na terceira etapa, Zaratustra pode, enfim, obter a revelação de que o Mesmo e o Todo não retornam. Isso só ocorre quando sob o sentimento de uma tremenda angústia, que difere daquela por ele sentida ao ouvir que o mesmo retorna.

Conceber o eterno retorno como o pensamento seletivo e a repetição no eterno retorno como o ser seletivo é a prova mais elevada. É preciso viver e conceber o tempo fora dos eixos, o tempo posto em linha reta que elimina impiedosamente aqueles que estão nele, que assim vêm a cena, mas que só repetem de uma vez por todas. A seleção se faz entre repetições: aqueles que repetem negativamente, aqueles que repetem idênticamente são eliminados. Eles só repetem uma vez. O eterno retorno existe somente para o terceiro tempo: o tempo do drama, após o cômico, após o trágico (o drama é definido

¹⁵⁰ Idem (idem).

¹⁵¹ Ibidem, p. 381 (391)

¹⁵² Idem (idem). Em “Da bem-aventurança involuntária”, Nietzsche diz assim: “Com tais enigmas e amarguras no coração Zaratustra viajou através do mar. Mas, quando estava a quatro dias de distância das ilhas bem-aventuradas e de seus amigos, havia superado toda a sua dor –: vitorioso e firme, ele novamente dominava seu destino. Naquele momento, Zaratustra assim falou à sua exultante consciência: [...] Sozinho estou novamente e quero estar, sozinho com o puro céu e o livre mar; e novamente é tarde ao meu redor. Foi à tarde que encontrei meus amigos da primeira vez, e à tarde também de outra vez: – o na hora em que toda a luz fica mais sossegada (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 153).

¹⁵³ DR, p. 381 (391).

¹⁵⁴ Idem (idem).

quando o trágico se torna alegre e o cômico do super-homem). O Eterno retorno existe somente para a terceira repetição, na terceira repetição. O círculo está no extremo da linha¹⁵⁵.

Deleuze se valeu do eterno retorno para afirmar a diferença em si mesma, e extirpar o mesmo, o análogo, o oposto e o semelhante, ou seja, as quatro raízes da representação, em uma dupla seleção. O que retorna é a afirmação, o Diferente, o Díspar, isto é, só o que afirma a Diferença é que revém, “só a terceira repetição retorna”¹⁵⁶ sob a condição da morte do próprio Zaratustra. Ele é o herói que se igualou ao desigual. No seu tempo, repete-se, porém o “se”, que não para de repetir, “designa agora o mundo das individualidades impessoais e das singularidades pré-individuais”. Dessa maneira, cumpre-se a afirmação da diferença, da dessemelhança, do múltiplo em um só gesto.

Com o eterno retorno, são aniquiladas as categorias que julgavam a diferença e seu transporte pela circularidade em torno da identidade não existe mais. Por isso, a repetição no eterno retorno propicia a diferença a sua afirmação em toda a sua potência. Só retorna aquilo que é capaz de se transformar; retorna apenas a afirmação e a ação, portanto o ser tem como sua condição o devir. O Mesmo, o Idêntico o negativo, e o reativo são formas opostas ao devir, e constituem “o mais baixo grau da forma”. Assim, associado a uma metamorfose, o eterno retorno aniquila o que impede o devir e traz “o puro ativo e a afirmação pura”. E “quem” é produzido a partir da vontade de potência e do Eterno retorno, tal como foi explicitado? O super-homem¹⁵⁷.

Se o eterno retorno é o tempo do futuro, como quer Deleuze, então as condições para engendrar algo dito novo têm de ser elas mesmas também criadas. Não adianta reivindicar

¹⁵⁵ Idem (idem)

¹⁵⁶ Ibidem, p. 382 (392).

¹⁵⁷ À leitura do tempo do futuro como criação do novo, cuja fonte principal é o pensamento trágico de Zaratustra, cabe algumas palavras de Roberto Machado acerca da relação entre o tempo e a criação. Machado considera o pensamento trágico como um esforço de Nietzsche de confrontar a visão niilista do tempo de matriz platônica, portanto cristã, pois assume o tempo como um valor supremo e defende a eternidade contra o tempo. Essa visão niilista define o tempo como imperfeição é fortemente contestada por Zaratustra, confrontando o desejo de eternidade próprio dela. Somente o super-homem é capaz de superar o mundo da eternidade, colocando em xeque a promessa de redenção fora do tempo. A favor do tempo e contra a eternidade, Zaratustra encontra a saída desse problema pela criação por parte do homem, uma vez que Deus impede toda a criação. Desse modo, é a vontade criadora do homem que faz o homem passar da eternidade para o tempo – observando aqui a importância do significado da passagem, enquanto devir. Por isso, a criação é a afirmação do devir, do passar do tempo, que vai do homem ao super-homem e o sentido do presente é conferido pelo futuro. Mas a criação do super-homem se dá a partir da vontade de potência, o princípio pelo qual a vida pode se superar. Quando o homem firma um pacto com a própria vida indo para além de uma perspectiva valorativa dualista entre bem e mal, é, portanto, a postura trágica. Isso se configura na relação entre vontade e tempo, em um gesto de afirmação. Somente afirmando o devir do tempo e a completude do tempo, superando a oposição entre passado e futuro, é que o passado pode ter um novo valor sendo resultado da vontade de potência. Isso ocorre com o eterno retorno, ele promove a afirmação do tempo em sua completude (Cf. MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 4ª edição, 2011).

novos valores se as condições para avaliar são retomadas do passado ou igualadas no presente, elas precisam vir do futuro, mesmo se ocorrem aqui e agora. Seguindo a lógica do acontecimento, é o futuro que assegura a produção do novo, uma vez que é ele o princípio transcendental do tempo que abisma todo fundamento. Em consonância com Klossowski, Deleuze defende que o sentido do eterno retorno encontra-se numa “secreta coerência”. Uma coerência paradoxal que escapa à nossa consciência e das nossas habituais identidades: do eu, do mundo, de Deus, numa palavra, ela ocorre fora da representação. É essa coerência secreta que guarda o sentido do acontecimento, na qual o sujeito se vê rachado pela forma pura e vazia do tempo. Isso significa “o retorno do anônimo, o plebeu; o precipício em seu círculo do ‘deus morto’ e do ‘eu dissolvido’”¹⁵⁸. Assim, as potencialidades do sujeito não se sustentam mais nas representações edificantes do Eu, do Mundo e de Deus. Com isso, exacerba-se o “afastamento categórico”, que é doloroso, não nos consola a constatação de que nenhum Deus há de nos salvar, não nos iludamos, Hölderlin nos adverte: “no limite extremo do sofrimento” (o sujeito corre o perigo iminente da loucura, da perda de si mesmo) só restam, de fato, as condições do tempo ou do espaço”¹⁵⁹.

A Filosofia da repetição atravessa os três tempos, mas é no futuro que ela se realiza plenamente, isto é, ser uma repetição para si mesma. O futuro se sobrepõe às outras duas dimensões porque “assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo”¹⁶⁰. *Repetir a repetição* é a tarefa do futuro, e é somente ali que se cumpre o programa da Filosofia da repetição. Péguy e Kierkegaard também já haviam sustentado a repetição como categoria do futuro, mas de forma incompleta, aos olhos de Deleuze. Pois, esses dois pensadores confiaram na fé para abolir o hábito e a reminiscência. O resultado dessa operação foi um resgate não só de Deus, mas do sujeito também: a redescoberta de “uma vez por todas [do] Deus e [do] eu numa ressurreição comum”. Esse movimento redundou numa espécie de complemento do kantismo, incapaz de levar às últimas consequências a morte especulativa de Deus e a ferida do eu¹⁶¹.

É totalmente diferente a repetição nietzscheana, do eterno retorno, pois ela, ao contrário da fé kierkegaardiana, nos propõe outro tipo de “noivado, mais mortuário, entre o Deus morto e o eu dissolvido”¹⁶². “O eterno retorno não é uma fé, mas a verdade da fé: ele

¹⁵⁸ DR, p. 122 (131).

¹⁵⁹ HÖLDERLIN, 2008, p. 79.

¹⁶⁰ DR, p. 125 (132).

¹⁶¹ “É o problema deles, de Abraão a Joana d’Arc: o noivado de um eu redescoberto e de um deus restituído, de modo que não se sai verdadeiramente da condição nem do agente. Ainda mais: renova-se o hábito, refresca-se a memória” [Ibidem, p. 127 (133)].

¹⁶² Ibidem, p. 127 (133).

isolou o duplo ou o simulacro, liberou o cômico para dele fazer um elemento do super-homem”¹⁶³. Com o eterno retorno, é possível inverter a perspectiva de visão sobre o ateu. Em vez de ser visto sob o prisma da fé, trata-se de enxergar a fé pelos olhos do ateu violento que mora no crente, “anticristo eternamente dado na graça e para ‘todas as vezes’”¹⁶⁴. Sob essa perspectiva, não há mais um mundo transcendente no qual acreditar. Só nos resta este mundo para crer e precisamos nos tornar ativos.

Se Deleuze assumiu a importância das repetições do Hábito e da Memória, foi como uma espécie de etapas a serem ultrapassadas para engendrar a repetição como “a categoria do futuro”. Ao deixar essas repetições para trás, os seus conteúdos são recusados, mesmo elas tendo, de uma forma ou de outra, extraído uma diferença. Não compõem o pensamento deleuziano da diferença e da repetição os ciclos demasiados simples “tanto aquele submetido a um presente habitual (ciclo costumeiro) quanto aquele que organiza um passado puro (ciclo memorial ou imemorial)”¹⁶⁵. A repetição como categoria do futuro não se atém à fundação no hábito nem ao fundamento na memória. Pois, mesmo transformando o agente no presente, a fundação encontra-se diante da falência do *habitus*; além disso, o fundamento tem como condição, a insuficiência da memória. Os círculos bem centrados, o físico e o natural, foram desfeitos para formar uma linha reta com o círculo na ponta. Em vez de fazer tudo retornar, o círculo do eterno retorno diz respeito a um mundo liberado da “(...) insuficiência da condição e da igualdade do agente para apenas afirmar o excessivo e o desigual, o interminável e o incessante, o informal como produto da mais extrema formalidade”¹⁶⁶. É preciso livrar-se do agente e da condição em prol da obra, mais ainda, é preciso fazer da repetição mais do que algo por onde a diferença é extraída ou o que nos dá a compreensão da diferença como variação. É preciso fazer da diferença “o pensamento e a produção do absolutamente diferente; fazer que, para si-mesma, a repetição seja a diferença em si-mesma”¹⁶⁷.

Ainda sobre a questão do tempo, avancemos alguns momentos até *Mil platôs*. As três sínteses expressam três modos de fabricação do tempo de acordo com os ritmos de duração que nos compõem. Sob essa perspectiva, o problema do tempo é tematizado também pelo conceito de *ritornelo*, abrindo mão da perspectiva das “sínteses”. O ritornelo é definido como um conteúdo musical, submetido às relações com o território. Em uma visão mais geral, o ritornelo implica a criação de um território a partir de um ritmo tornado expressivo, mas

¹⁶³ Idem (Idem).

¹⁶⁴ Ibidem, p.128 (134).

¹⁶⁵ Ibidem, p.126 (132).

¹⁶⁶ Ibidem, pp. 151-152 (155).

¹⁶⁷ Ibidem, p. 126 (132).

também leva em conta a saída desse território por meio da música como ação criativa. Territorial, territorializante ou reterritorializante são os três aspectos desse conceito pensados em conjunto com o problema do tempo e, conseqüentemente, da repetição quando associada às sínteses temporais¹⁶⁸.

No que concerne à primeira síntese do tempo, do presente como fundação, reivindica-se um solo para produzir as suas sínteses, nesse sentido o ritornelo possui um aspecto *territorial*, ou seja, busca encontrar um território e afastar o caos. Em relação à segunda síntese do tempo como círculo do fundamento no tempo do passado, o modo do ritornelo é o “Natal”, ou um nativo, promovendo uma desterritorialização apenas relativa, já que traça um território capaz de filtrar o caos. No que tange à terceira síntese do tempo, o tempo descentrado, o aspecto do ritornelo é o *caosmos*¹⁶⁹, provocando uma desterritorialização completa, pois é extraído do território em direção a uma nova terra distinta do caos e do cosmo. Portanto, o ritornelo traz três ritmos distintos e coexistentes. Em primeiro lugar, os ritmos da matéria apresentam compostos da que criam séries heterogêneas. Em segundo lugar, os ritmos no centro do círculo são dobrados e somos arrastados às profundezas da memória. Em terceiro lugar, ultrapassando a terra e o cosmos, parte-se em direção a uma nova “terra”, definida como o Todo.

A nova terra é pensada como o fora, não como “aberto”, já que essa noção indica uma exterioridade em relação a um interior fechado. O fora não se integra com o interior, ele ultrapassa qualquer exterioridade, sendo carregado pelos devires, enquanto o aberto supõe uma identidade fixa e móvel. É justamente entre o aberto e o fora que Deleuze nos situa, entre a identidade e a reflexão sobre o por vir, e as fugas provocadas por uma saída ilimitada de territórios codificados. A questão é como a partir do conflito entre o caos e o cosmo resulta um todo aberto, um fora absoluto, que aponta para a criação, que implica na questão do pensamento, na arte e na filosofia.

Há uma abertura no caos provocada pelos meios, estes que são ameaçados de “esgotamento ou de intrusão” pelo caos. Mas os meios confrontam o caos pelo *ritmo*, que é

¹⁶⁸ Cf. FERRAZ, Silvio. “Deleuze, música, tempo e forças não sonoras”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.9, p. 67-76, out.2010, pp. 67-76; HEUZÉ, Bruno. “Le chant de la terre. Deleuze et l’affect musical”. In: JDEY, Adnen (org). *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique et clinique*. De l’incidence éditeur, 2013, pp. 279-297.

¹⁶⁹ *Caosmo* é uma palavra criada por Joyce e apropriada por Deleuze e elevada à estatura de conceito com Guattari (*caosmose*) com o intuito de pensar a relação interna entre o mundo e o caos. Segundo o *Vocabulaire de Gilles Deleuze: Caosmos*: “Termo inventado por James Joyce (em *Finnegan’s Wake*, 1939), tacitamente apropriado por Deleuze para significar ‘a identidade interna do mundo e do caos’ [DR, p. 382 (392)]. Não é mais a tese do mundo coerente, coordenado ao ‘eu’ e a ‘Deus’ [LS, p. 206 (182)], mas a afirmação da divergência das séries (*ibidem*), em outras palavras, a concepção de um mundo ‘constituído por séries divergentes’ [PLB, 188 (236)]. Pensar de novo para medir o caos, um conceito remete sempre a um ‘caos tornado consistente, tornado Pensamento, caosmos mental’ (*QPh*, p. 196 (267))” (SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud, 2003, pp. 348-349).

crítico, diferentemente da medida, que é dogmática. O ritmo relaciona instantes e opera com blocos heterogêneos, em vez de um espaço-tempo homogêneo. O que está em evidência para é a relação entre o caos e o ritmo, “o entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmo”¹⁷⁰. É no intervalo, no meio, que o caos se transforma em ritmo. De acordo com Deleuze e Guattari, o caos não corresponde ao avesso do ritmo, mas é o “meio de todos os meios”. A condição para que haja ritmo é a mudança de códigos de um meio para outro, estabelecendo uma comunicação coordenada entre espaços-tempos heterogêneos¹⁷¹. Tudo ganha ritmo, até mesmo o esgotamento e a morte. O ritmo é a mudança de meio provocada por um movimento intenso.

O que mais importa destacar neste momento do ritornelo é a relação terra (transcendente) e o território (imane) como mais uma operação de Deleuze de sair do círculo fundação-fundamento. A terra é para onde o território se dispõe, porém a apreensão do território pela terra provoca um afastamento ao infinito, eis porque a terra natal é sempre perdida¹⁷². Por outro lado, o ritornelo também provoca uma abertura no território mais fechado, já que ele procede no espaço liso, ou seja, a imanência absoluta. Essas duas perspectivas do ritornelo (terra-território e espaço liso) estão próximas das questões da *diferença* e da *repetição*.

Além da questão dos três tempos, cumpre trazer o próprio termo derivado da música, que remete a uma repetição de um trecho, ou um refrão musical, pensada em conjunto com o problema do *retorno*. Em primeiro lugar, o ritornelo é um retorno sobre si, uma repetição simples; em segundo lugar, uma circularidade, que nesse caso busca um território para si, mas que clama por um fora de si, expondo um caráter ambíguo. Há duas formas de tomar distância de si: por meio do dilaceramento do eu que continuamente retorna como um estrangeiro, pois está perdido como um exilado; e como uma extração de si, que se houver volta será como um totalmente outro, um estrangeiro imperceptível. O problema do ritornelo é o do retorno, mais precisamente, o do Eterno Retorno, do tempo da criação, o futuro. Se há uma rima, ela é desigual provocada por uma dissonância, a qual não é puro caos ou meio e ritmo organizado (cosmo), mas o *caosmo*, isto é, o que ocorre *entre* o caos e o ritmo. Daí o seu aspecto de *meio*, de passagem, devir. Mais uma vez, a crítica do Tempo como forma a priori, já que o ritornelo

¹⁷⁰ MP, p. 385 (v. 4, p. 119).

¹⁷¹ Idem (Idem).

¹⁷² “Um componente territorial ou territorializado pode pôr-se a germinar, a produzir: este é a tal ponto o caso do ritornelo que talvez seja preciso chamar de ritornelo tudo o que se encontra neste caso. Este equívoco entre a territorialidade e a desterritorialização é o equívoco do Natal. Ele pode ser melhor ainda compreendido se considerarmos que o território remete a um centro intenso no mais profundo de si; mas, precisamente, como vimos, este centro intenso pode estar situado fora do território, no ponto de convergência de territórios muito diferentes ou muito afastados. O Natal está fora” [MP, pp. 400-401 (v. 4, pp. 135-136)].

ocupa essa função reivindicando o poder de criação, porque é ele que “fabrica tempos diferentes a cada vez”¹⁷³. O ritornelo corresponde ao sentido nietzschiano do eterno retorno, pois faz revir uma metamorfose de códigos que desorienta as coordenadas de medida das generalidades do hábito e das particularidades da memória, atribuindo ao pensamento um ritmo, um movimento desigual e profundo, que seja expresso nos corpos.

2.2.5. Terceira síntese do inconsciente: Tântos e o instinto de morte (dialética)

Vimos que a relação fundação-fundamento é realizada por meio das sínteses pré-subjetivas. Cada síntese corresponde a um tempo. A síntese do hábito, diz respeito à fundação do tempo na empiria; a síntese da memória é o fundamento do tempo no domínio do transcendental. Deleuze também distinguiu duas sínteses ao nível do inconsciente, confrontando momentos pontuais da psicanálise. A primeira síntese possuía o *Habitus* como princípio de prazer e a segunda síntese a relação Eros-Mnemósina configurava o objeto virtual. Para se liberar do círculo fundação-fundamento, foi preciso recorrer ao tempo puro, cuja inspiração é Kant, mas tem Hölderlin e Nietzsche como os dois operadores principais para chegar ao sem-fundo e trazer à superfície a terceira síntese do tempo, o tempo do futuro, a repetição do eterno retorno, dotada de uma potência destrutiva utilizada para quebrar os círculos bem centrados. Depois de fazer esse nem tão breve assim excuro pela questão do tempo, as transformações das condições para a ação e o próprio tempo abrir-se para o futuro liberando-se do fundamento da memória erótica, voltemos às sínteses, mais precisamente, à terceira síntese, a do inconsciente. Lembramos que, como já foi dito aqui antes, “se a primeira síntese passiva [era] a do presente, a segunda [era] a do passado”¹⁷⁴ Nesta terceira e última síntese, Deleuze faz uma colagem de Freud com Kant.

Deleuze alcança a terceira síntese do inconsciente após atravessar uma dupla ambiguidade abrigada na síntese Eros-Mnemósina. Em primeiro lugar com relação ao *Habitus*, pois a série dos presentes que passam e a série do passado que se distingue do presente formam “dois círculos ou mesmo dois arcos de um mesmo círculo”¹⁷⁵. Em segundo lugar, referente ao objeto = x, com os círculos formados pelos “presentes sucessivos da realidade”. Similar ao platonismo, a segunda síntese procede pelo movimento circular do fundamento, levando o passado puro ao estado de “antigo presente”, como no mito,

¹⁷³ Ibidem, p. 431 (ibidem, p. 168).

¹⁷⁴ Ibidem, p. 144 (148).

¹⁷⁵ Ibidem, p. 145 (149).

fomentando a noção de uma identidade original e de uma semelhança derivada. Eros resulta do movimento circular possuindo em Tântatos a figura antípoda nas profundezas da memória, promovendo, assim, uma complementaridade entre amor e ódio.

A colagem de Freud com Kant ocorre na medida em que Deleuze se reporta ao cogito abortado¹⁷⁶ kantiano, segundo a expressão de Paul Ricoeur, aplicando-lhe a fórmula poética de Rimbaud: “*Eu é um Outro*”. Todo o problema consiste no imperativo de *pensar* o que se *sente*: o “eu passivo se torna narcísico quando a atividade deve ser *pensada* como afecção, como a própria modificação que o eu narcísico *sente* passivamente”¹⁷⁷. O eu erótico é um eu narcísico, originado no caráter perdido dos objetos virtuais e no caráter disfarçado dos objetos reais, o qual precisa ser ultrapassado. O eu passivo se torna narcísico ao receber a energia sexual, processo que ocorre quando o eu se experimenta como “perpetuamente deslocado” com relação aos objetos virtuais e “perpetuamente disfarçado” ante aos objetos reais. O eu se confunde com seus próprios disfarces, mas nesse mesmo estado em que ele está deslocado e disfarçado há uma reconfiguração capaz de retirar o eu passivo do narcisismo. Trata-se da atividade, cuja condição é ser pensada como uma autoafecção provocada pela forma do Eu, fazendo com que o “*Eu*” seja um Outro. O eu narcísico é um fenômeno que aparece na forma do tempo, mas incapaz de conferir um conteúdo ao tempo. Com outras palavras, quais são as implicações da irrupção ou da intervenção do tempo “kantiano”, enquanto forma pura, no eu narcísico “freudiano”? As consequências das repetições do tempo recairão sobre as repetições psicanalíticas?

Com relação ao eu narcísico, a forma do tempo determina uma ordem, um conjunto e uma série distintamente de como foi visto antes, implicando em novas repetições. A ordem do tempo, que divide o tempo em antes, durante e depois assinala as condições da contemplação do eu. O conjunto do tempo restringe-se à “imagem da ação formidável, tal como ela é ao mesmo tempo apresentada, interdita e predita pelo superego: a ação = x”¹⁷⁸. A série do tempo caracteriza o enfrentamento do eu narcísico cindido com “o conjunto do tempo ou a imagem da ação”¹⁷⁹. Com essa configuração, as repetições ocorrem da seguinte maneira: a primeira repetição é ao modo do *Isso* (Id), com o eu narcísico repetindo por insuficiência; a segunda repetição se dá ao modo do eu narcísico (Ego) tornado infinitamente igual ao eu ideal; e a terceira repetição concerne ao eu deslocado para depois da ação (Superego), que passa a avaliar as outras duas instâncias em conformidade com um imperativo do dever. Portanto, a

¹⁷⁶ RICOEUR, Paul apud Deleuze, *DR*, p. 146 (150).

¹⁷⁷ Idem (idem).

¹⁷⁸ Ibidem, p. 146 (150).

¹⁷⁹ Idem (idem).

terceira repetição constitui o critério para aquela avaliação e aniquila a condição (isso) e o agente (eu), referentes à primeira e à segunda síntese. Assim, o gesto do eu narcísico de ocupar a posição dos objetos virtuais e reais sem acrescentar um conteúdo ao tempo configura a entrada na terceira síntese do inconsciente.

Deleuze ultrapassa o círculo mítico da relação Eros-Mnemósina, no qual o passado puro recaía num antigo presente que revivia a ideia de uma “identidade na origem e de uma semelhança no derivado”¹⁸⁰. O tempo sem conteúdo memorial rompe definitivamente com a forma circular de Eros para assumir a imagem de um “labirinto em linha reta”. É aqui que o tempo sai dos eixos e aparece uma nova série no inconsciente: o instinto de morte. Conforme uma importante nota de rodapé, de *Para além do princípio de prazer*, Deleuze nos lembra que a existência desse instinto muito negativo, na avaliação freudiana da economia psíquica, só é “descoberta” pela tendência à repetição da pulsão erótica. Destituída a relação Eros-Mnemósina, entra em cena a correlação de um “eu narcísico sem memória, grande amnésico, e de um instinto de morte sem amor, dessexualizado”¹⁸¹. Tânatos é a potência que dessexualiza o objeto do prazer e desmonta todos os círculos libidinais.

Ao romper com o passado e sua síntese da memória, Deleuze trata de aliar o futuro a Tânatos concebendo a terceira síntese como o novo princípio transcendental para as repetições do inconsciente. Se o tempo se desfaz dos seus círculos, tornando-se um círculo envolto em si mesmo, o Mesmo, o Uno e o semelhante deixam de participar. Enquanto a síntese do Hábito diz respeito à *fundação* (conteúdo) do tempo no presente vivo, do qual passado e futuro dependem; a síntese da Memória corresponde ao passado puro, cujo presente passa e logo, outro sucede, assumindo como conteúdo o *fundamento* que não se exerce sem condicionar os princípios de prazer aos conteúdos do Eu; a terceira síntese, por sua vez, caracteriza justamente o *sem-fundo*: “Tânatos é descoberto em terceiro, como este sem-fundo para além do fundamento de Eros e da fundação de *Habitus*”¹⁸². A natureza da libido transforma-se em instinto de morte e o eu do herói trágico é acometido por uma catástrofe. O círculo demasiado simples, através do qual a memória distribuía a diferença e a repetição, é desfeito pela forma do tempo puro e vazio. A síntese Eros-Mnemósina é subvertida pela terceira síntese, que a faz estar diante de “um instinto de morte dessexualizado e um eu narcísico essencialmente anamnésico”¹⁸³.

¹⁸⁰ Idem (idem).

¹⁸¹ Ibidem, p. 147 (151).

¹⁸² Ibidem, p. 151 (154-155).

¹⁸³ Ibidem, p. 351 (363).

Quando o tempo passa a formar um “círculo eternamente descentrado”, aí começa o seu fim. Os três tempos se reúnem no sem-fundo para atuar na pura forma. Isso foi possível pelo eterno retorno, enquanto uma potência afirmativa de “tudo do múltiplo, tudo do diferente, tudo do acaso, *salvo* o que os subordina ao Uno, ao Mesmo, à necessidade”¹⁸⁴. Do instinto de morte freudiano, Deleuze mantém valor de *princípio* e o seu traço tácito, mas rompe com Freud e segue a inspiração de Nietzsche ao inserir no princípio de morte fortes colorações afirmativas. A filosofia deleuziana da diferença e da repetição quebra o círculo da identidade e da circularidade extirpando “de uma vez por todas” e, ao mesmo tempo, eliminando “por todas as vezes” os retornos dos pressupostos da representação, os quais impedem a veiculação da diferença.

O eterno retorno deleuziano segue a *lógica do excesso*, que pode ser traduzida como a lógica do devir. Essa lógica produz a criação, que diz respeito a um só tempo, o do futuro, que gira em torno do “desigual em si”¹⁸⁵. A repetição redistribui as potências do ser na superfície, logo o que retorna é a diferença, o excesso enquanto *ser* do Devir. O eterno retorno propicia a *condição* para o retorno das potências excessivas ao mesmo tempo em que elimina as formas individuais, pessoais e subjetivas que essas potências poderiam revestir. Sem estabelecer o tempo como sucessão ou continuidade, a linha reta distendida forma em sua ponta o círculo descentrado do eterno retorno, o qual, por sua vez, incide sobre o mundo que se “(...) desembaraçou da insuficiência da condição e da igualdade do agente para apenas afirmar o excessivo e o desigual, o interminável e o incessante, o informal como produto da mais extrema formalidade”¹⁸⁶. Isso implica em uma espécie de *jogo ao acaso*.

Há um mau jogo, no qual vitória e derrota são as únicas possibilidades no horizonte. Quem joga estabelecendo regras, determinando proibições, interdições e subtraindo o acaso é o jogo humano. Esse jogo segue a distribuição sedentária, conseqüentemente a sua regra é invariável e tributária de uma “necessidade metafísica ou moral”. A proximidade desse jogo com a metafísica ou a moral se deve aos seus princípios, que abarcam uma teoria: conjunto de regras preexistentes ao jogo; determinação de hipóteses que seccionam o acaso em perdas e ganhos; organização dessas hipóteses para a realização do jogo levando em conta as inúmeras jogadas e cada uma delas promovendo uma “distribuição fixa” que incide sobre cada caso; as

¹⁸⁴ Ibidem, p. 152 (155).

¹⁸⁵ Em um sentido mais radical, só há devir e movimentos de vida, se houver excesso, e a filosofia da diferença, segundo Gil, é uma “filosofia do excesso” (GIL, 2008, p. 91). Em consonância com essa leitura, Pelbart assegura que com o futuro chega-se a um tempo desregrado girando em volta do “*Desigual em si*”, provocando outro domínio para o tempo, no qual atua o “o signo da violência do sensível” (PELBART, 1998, p. 182).

¹⁸⁶ DR, p. 151 (155).

consequências de cada lance amparam-se em termos de vitória ou de derrota¹⁸⁷. A maneira humana de jogar não corresponde ao verdadeiro jogo, ela está assentada em “pressupostos morais, na qual a hipótese é a do Bem e do Mal, e o jogo é um aprendizado da moralidade”¹⁸⁸. O acaso é manipulado, e os modos de existência humanos são distribuídos obedecendo à “regra constante da existência de um Deus que nunca é posta em questão”¹⁸⁹.

Todavia, há um outro jogo, o jogo do mundo, que corresponde ao sistema do futuro. É um jogo puro. Há uma lógica que não é conduzida por regras prévias. Nesse jogo, toda vez que ocorre um lance, o acaso é afirmado e não há derrotas. Quem o joga é a criança, que só pode ganhar. O acaso é afirmado em sua inteireza todas as vezes que ela o joga: “tal jogo acarreta a repetição do lance necessariamente vencedor, pois ele só o é à força de abarcar todas as combinações e as regras possíveis no sistema de seu próprio retorno”¹⁹⁰. Deleuze denomina esse lance como vencedor, porque ele é capaz de comportar todas as combinações quando se repete. A cada vez que isso acontece, ocorre um processo de individuação que afirma o acaso em todas as vezes, e não de acordo com regras pré-estabelecidas. É como uma brincadeira de criança, que não obedece regras, as posições das brincantes mudam, seus papéis se intercambiam. No jogo não há disputa, Quem propicia esse lance é o eterno retorno, pois ele é afirma tudo da multiplicidade. Esse é, portanto, o jogo da diferença e da repetição promovido pelo futuro. Sobre essa questão, Deleuze retoma Borges em *O jardim de caminhos que se bifurcam*, onde Ts’ui Pen, o “filósofo borgeano”, assume todas as soluções de uma só vez. Ts’ui Pen “*cria*, assim diversos futuros, diversos tempos que proliferam e se bifurcam”, e todas as soluções possíveis para um desfecho de uma história são geradas, pois cada desfecho “é o ponto de partida de outras bifurcações”¹⁹¹. Nele, a diferença entre os lances não é numérica, e sim formal, dessa maneira todo lance é único. Trata-se de uma “Ideia de jogo”, que só pode ser jogo. Trata-se do jogo de um único lance como afirmação do ser do devir.

¹⁸⁷ “Os caracteres dos jogos normais são, pois, as regras categóricas preexistentes, as hipóteses distribuintes, as distribuições fixas e numericamente distintas, os resultados consequentes” [LS, p. 74 (61-62)].

¹⁸⁸ DR, p. 361 (373).

¹⁸⁹ Ibidem, pp. 361-362 (373). “Estes jogos são parciais por um duplo título: porque não ocupam a não ser uma parte da atividade dos homens e porque, mesmo que os levemos ao absoluto, *retêm o acaso somente em certos pontos* e abandonam o resto ao desenvolvimento mecânico das consequências ou à destreza como arte da causalidade. É, pois, forçoso que, sendo mistos neles mesmos, remetam a um outro tipo de atividade, o trabalho ou a moral, dos quais eles são a caricatura ou a contrapartida, mas também cujos elementos integram em uma nova ordem. Seja o homem que faz a aposta de Pascal, seja Deus que joga o xadrez de Leibniz, o jogo não é tomado explicitamente como modelo a não ser porque ele próprio tem modelos implícitos que não são jogos: modelo moral do Bem ou do Melhor, modelo econômico das causas e dos efeitos, dos meios e dos fins” [LS, pp. 74-75 (62)].

¹⁹⁰ DR, p. 152 (156).

¹⁹¹ Borges apud Deleuze, idem.

O que importa nessa noção é como os pontos singulares são conectados de n maneiras sem que haja uma organização ou regra de ligação. Em vez de regras que organizem as distribuições das jogadas, só há variações e a ausência de regras é que faz com que um ponto qualquer passeie por outros pontos. A jogada é ontologicamente uma e formalmente distinta, e cada jogada cria as suas próprias regras e constitui o “lance único das múltiplas formas e do eterno retorno (...)”¹⁹². As questões não são respondidas, mas deixadas em aberto e os problemas animam as soluções que se incorporam a cada relação de um modo singular. As afirmações do acaso correspondem às questões imperativas, aquelas que exigem uma decisão, e as afirmações que delas decorrem, em um caso de resolução, faz com que a positividade da Ideia se desenvolva.

O jogo do mundo exclui a identidade do jogador e a semelhança de quem receberá os seus efeitos. Os lances de dados só passam pela forma pura e vazia do tempo, que está entre o Eu rachado por ela e o eu dissolvido nessa forma.

O jogo ideal de que falamos não pode ser realizado por um homem ou por um deus. Ele só pode ser pensado e, mais ainda, pensado como não-senso. Mas, precisamente: ele é a realidade do próprio pensamento. É o inconsciente do pensamento puro. É cada pensamento que forma uma série em um tempo menor que o mínimo de tempo contínuo conscientemente pensável. É cada pensamento que emite uma distribuição de singularidades. São todos os pensamentos que comunicam em um Longo pensamento, que faz corresponder ao seu deslocamento todas as formas ou figuras da distribuição nômade, insuflando por toda parte o acaso e ramificando cada pensamento, reunindo ‘em uma vez’ o ‘cada vez’ para ‘todas as vezes’. Pois só o pensamento pode *afirmar todo o acaso, fazer do acaso um objeto de afirmação*. E, se tentamos jogar este jogo fora do pensamento, nada acontece e, se tentamos produzir um resultado diferente da obra de arte, nada se produz. É pois o jogo reservado ao pensamento e à arte, lá onde não há mais vitórias para aqueles que souberam jogar, isto é, afirmar e ramificar o acaso, ao invés de dividi-lo *para* dominá-lo, *para* apostar, *para* ganhar. Este jogo que não existe a não ser no pensamento, e que não tem outro resultado além da obra de arte, é também aquilo pelo que o pensamento e a arte são reais e perturbam a realidade, a moralidade e a economia do mundo¹⁹³.

Deleuze retoma de Nietzsche a ideia de que o jogo possui dois momentos, como um lance de dados. Os dados são arremessados e caem. Mas o lance de dados são jogados sobre duas mesas distintas: o céu e a terra. Invertendo o movimento, os dados são lançados da terra

¹⁹² Ibidem, 363 (374).

¹⁹³ LS, p. 76 (63).

e caem no céu, sobre o céu de Zaratustra, aquele puro e elevado¹⁹⁴. Essas duas mesas são as mesas da vida, que correspondem aos dois tempos do jogador ou do artista¹⁹⁵. O jogador ou o jogo ideal é Aion que se joga sobre as duas *mesas (table)*¹⁹⁶, o céu e a terra, a linguagem e os corpos. É o jogo ideal tal como puro devir. Avançando algumas casas além da filosofia nietzscheana, Deleuze define que Aion é o que separa as duas mesas e, ao mesmo tempo, é a superfície lisa que as une. O que é expresso é o tempo do acontecimento pelas proposições e pelo atributo das coisas, são duas faces e um só objeto. Esse jogo diz respeito ao acontecimento, enquanto pura forma, e seu tempo é o futuro, o tempo do pensamento. O pensar ocorre a partir de uma violência capaz de fazer com que energia sexual “reflua sobre o eu narcísico e, paralelamente, faz que Tânatos seja extraído de Eros e com que o tempo seja abstraído de todo conteúdo para que seja extraída dele a forma pura”¹⁹⁷. Trata-se de um tempo lógico, em vez de físico, e independente de Eros. Com o tempo fora dos eixos, o futuro não repete mais ao modo circular como na síntese do inconsciente estabelecida por Eros-Mnemósina, que depende de uma energia primitiva destinada ao objeto de amor. O tempo rompe o vínculo com o ego passando a ser o tempo do superego, com a energia tornada neutra, dessexualizada. Tânatos dessexualiza o corpo ao desviar a energia ao pensamento, dessa maneira, liberando-se do corpo erótico, o inconsciente deixa de ser pulsional e torna-se inconsciente de pensamento puro.

Deleuze interpreta a descoberta do instinto de morte como um princípio positivo de realidade. Distinto do princípio de prazer essencialmente psicológico e negativo, o instinto de morte é dissociado de “tendências destrutivas”, agressivas, para ser compreendido como um “princípio positivo originário para a repetição”¹⁹⁸. Seguindo Blanchot, Deleuze atribui dois

¹⁹⁴ “Se algum dia joguei dados com deuses na divina mesa terrena, de modo que a terra tremeu, partiu-se e lançou rios de foto: - pois uma mesa é a terra para os deuses, trêmula de novas palavras criadoras e lances de dados dos deuses...” Nietzsche apud Deleuze, *NPh*, p. 29 (38).

¹⁹⁵ Idem (39).

¹⁹⁶ “Carroll diria: a tábua (*table*) de multiplicação e a mesa (*table*) de comer” [*LS*, p. 81 (67)].

¹⁹⁷ *DR* p. 150 (154).

¹⁹⁸ [Ibidem, p. 27 (36)]. Deleuze encontra na relação entre repetição e disfarce a chave para o problema do instinto de prazer como princípio. Segundo o autor, na teoria do recalque, Freud teria assumido os disfarces como constitutivos da repetição, mas a repetição disfarçada mantém um “compromisso secundário entre forças opostas do Eu e do Isso” (Idem). A repetição em Freud é sustentada por um modelo material na medida em que o instinto de morte é compreendido como uma “tendência a retornar ao estado de uma matéria inanimada” (Idem). No entanto, a repetição só diz respeito a uma matéria se ela se reportar a um objeto enquanto modelo. A repetição deleuziana não depende de um modelo material, ela é liberada da matéria quando o instinto de morte é relacionado com o disfarce e não com o objeto. “A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao se constituir e o que só se constitui ao se disfarçar” [Ibidem, p. 28 (36-37)], ou seja, a repetição não pertence a uma máscara, mas está na variação de uma máscara a outra. Isso porque não existe um termo primordial para ser repetido. A repetição é “simbólica na sua essência; o símbolo, o simulacro, é a letra da própria repetição”, e pelo disfarce a diferença pode ser compreendida na repetição [Idem (37)]. Nesse sentido, o recalque e o esquecimento só ocorrem porque se repetem, e não o inverso. O recalcado assim o é porque vive uma experiência pela mediação

sentidos para a morte. O primeiro sentido é um acontecimento pessoal, empírico, uma morte que vem de fora e encerra a vida de alguém. A morte empírica, encontrada no presente que pretende fazer tudo passar, diz respeito ao *Eu (Je)* e ao eu (*moi*), podendo ser enfrentada ou assumida como um limite. O segundo sentido da morte é o acontecimento impessoal, transcendental. Sem estar relacionada com o *Eu* ou o eu, logo ao presente e ao passado, a segunda morte é assumida como porvir, ela é a “fonte de uma aventura múltipla incessante numa questão que persiste”¹⁹⁹.

Os dois sentidos da morte também possuem implicações sobre a diferença. A primeira morte faz a diferença desaparecer, pois a pessoa deixa de existir e assim a diferença representada pelo *Eu* e pelo eu se anula por completo. Essa morte se restringe a uma única maneira, ao “eu morro”. A segunda morte “designa o estado das diferenças livres”, insubmissas à forma do sujeito e “se desenvolvem numa figura que exclui *minha* própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer”²⁰⁰. No domínio transcendental existem várias maneiras de morrer, portanto, em vez de um “eu morro”, um neutro “morre-se”. A morte impessoal ocorre em mundos nos quais a forma do *Eu* e do eu não aprisiona mais o individual, nem o indivíduo limita o singular.

A morte deixa de ser destruidora transformando-se em uma potência criadora com a dessexualização da energia do corpo, ressexualizada no pensamento. Essa mudança do curso da energia permite que o pensamento capte tanto o que acontece nos corpos, quanto o sentido desse acontecimento. Deleuze não manifesta um desejo pelo acontecimento da morte, mas pelo acontecimento “morrer”. É mais importante o sentido do que acontece, o sentido do acontecimento-morte, do que a morte enquanto um acidente. O morrer é dissociado de um corpo, podendo então apreender o sentido do acontecimento morrer, sem que este advenha do fato concreto. Na intenção de captar o acontecimento em si, e independente de um corpo que o efetue, o morrer é deslocado da morte para se apresentar em toda sua impessoalidade²⁰¹.

Com a experimentação *impessoal* da morte, o pensamento confunde-se com sua própria impotência, sua rachadura. O instinto de morte rompe com os bloqueios formais e limitativos que agiam sobre as potências de vida. Mesmo com o caráter distinto da destruição, o instinto de morte não deixa de provocar abalos, mas abalos silenciosos que são captados

da representação que relaciona o vivido com “a forma de um objeto idêntico ou semelhante” [Ibidem, p. 29 (38)]. Assim, a distinção entre Eros e Tânatos se estabelece, pois a condição para que Eros exista é a repetição, ele só vive na repetição, enquanto Tânatos propicia a repetição a Eros.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 148 (152).

²⁰⁰ Idem (153).

²⁰¹ *LS*, p. 179 (156).

pelo acontecimento²⁰². Liberar as potências de vida pela morte é uma maneira de lidar com ela diferentemente do luto ou da dor. Somente as potências de vida escapam à morte. Há na vida uma crueldade distinta daquela dos apegados aos objetos ou aos sujeitos, mesmo sendo nestes onde mais a vida se apresenta. É necessário e positivo aquilo que a vida tem de passar, “de morrer” para não ser mais prisioneira. Desse modo, o pensador encara uma prova vital.

O instinto de morte inverte a sua possível apreensão destrutiva e afirma as potências de vida, sendo ele o tempo fora dos gonzos, que repete o futuro, em vez do círculo de Eros-Mnemósina, que recorre a uma energia primitiva destinada ao objeto de amor, voltada para o ego e edificadora do superego. Tânatos possibilita uma dessexualização do corpo e um investimento no pensamento, indo de um inconsciente pulsional a um outro inconsciente puro, um inconsciente de pensamento²⁰³. Esse é o caso da série de amores Mamãe-Gilberte-Albertine, em Proust. Ao ocupar o lugar de Eros, Tânatos se torna o novo *princípio transcendental*. Não obstante, Deleuze não considera Tânatos como um princípio destrutivo. Se há uma destruição ela é silenciosa e insensível, ou seja, ela é *acontecimento*, cuja característica de imperceptibilidade. A prova dessa imperceptibilidade é que o acontecimento nos desperta atenção, apenas quando já ocorreu, quando só nos resta a pergunta-depois, a pergunta-após (*nach*): “o que aconteceu?”. Um estranho *aniquilamento construtivo*. Tânatos é a condição de possibilidade para as novas potências vitais, as quais são afloradas após uma quebra. Sem trazer o mesmo ou o igual, a repetição provoca um outro re-começo a partir de um golpe mortal.

2.3. Repetição e arte

2.3.1. Sistemas de diferença e repetição: divergência e descentramento; deslocamento e disfarce.

A abolição das formas desabilitou a convergência e os círculos bem centrados, em nome da divergência das séries e do descentramento dos círculos, dos deslocamentos e dos disfarces. Em outras palavras, as potências da diferença e da repetição, que ocorrem em sistemas excessivos, vingaram. Esses sistemas relacionam o “diferente ao diferente, o múltiplo ao múltiplo, o fortuito ao fortuito, num conjunto de afirmações sempre coextensivas

²⁰² Cf. LAPOUJADE, 2015, pp. 87-88.

²⁰³ Lapoujade observa que Deleuze prefere chama-lo de *instinto*, ao invés de pulsão, pois pretende desvinculá-lo daquelas pulsões destruidoras, ruidosas, erotizadas (ibidem, p. 87).

às questões levantadas e às decisões tomadas”²⁰⁴. A repetição faz o transporte da diferença, mas na linguagem e na arte, ela faz ver a diferença nos corpos.

Podemos elencar pelo menos três momentos nos quais a noção de sistema é evidenciada por Deleuze. A primeira é a de *sistema de diferença*, em *Diferença e repetição*; a segunda de *sistema aberto*, com múltiplas entradas, com o conceito de rizoma opondo-se ao sistema radicular, binário²⁰⁵; a terceira como um *sistema da crueldade*, ou dos afectos que resiste ao “sistema do juízo”²⁰⁶. De uma maneira geral, esses sistemas afirmam a diferença em si na superfície e promovem uma comunicação da diferença com outras diferenças. Em *Diferença e repetição*, o simulacro, enquanto *sistema intensivo*, cumpre esse papel opondo-se aos sistemas que abrigam as séries convergentes e operam por mediações e semelhanças. Os sistemas intensivos, ou excessivos – excesso, enquanto diferença de intensidade, corresponde ao transcendental como uma experiência para além do exercício empírico das faculdades – relacionam o diferente com o diferente e reúnem séries heterogêneas sem convergir para um centro, assumindo uma posição especial que os distinguem das categorias da representação²⁰⁷. Os sistemas diferenciais com séries divergentes constituem um “sistema” que o próprio Deleuze chama de “sistema do *simulacro*” que, por sua vez, pode ser traduzido pela expressão plano/multiplicidades.

Deleuze encara a literatura moderna como a busca de um campo no qual ocorre a liberação das formalizações do pensamento e da linguagem por meio do processo da escrita. Nota-se em *Proust e os signos*, que o romance contemporâneo “gira em torno da diferença e

²⁰⁴ DR, p. 152 (156).

²⁰⁵ “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” [MP, p. 13 (vol. 1, p. 21)].

²⁰⁶ Acerca da questão do sistema, cf. MENGUE, Philippe *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Éditions Kimé, 1994. Outra leitura acerca do “sistema” que merece nota é a de Sauvagnargues, que fala em três variações do sistema, que poderíamos compreender como sistema da multiplicidade: “das primeiras obras a *Diferença e repetição*, a questão da arte passa inicialmente pelo privilégio da literatura. Com Guattari, e a virada pragmática do pensamento a partir de *O Anti-Édipo*, Deleuze inicia uma crítica da interpretação e uma lógica das multiplicidades que lhe permite, após *Mil platôs*, se voltar plenamente a uma semiótica da imagem e da criação artística” (SAUVAGNARGUES, 2005, p. 13). A terceira variação será abordada no próximo capítulo, em especial no tema do sistema do juízo como organização.

²⁰⁷ As noções que servem a Deleuze para descrever o “sistema do simulacro”, como ele mesmo diz, são muito diferentes das categorias da representação: 1º, a profundidade, o *spatium*, no qual se organizam as intensidades; 2º, as séries disparatadas que elas formam, os campos de individuação que elas delinham (fatores individuantes); 3º, o “precursor sombrio” que as coloca em comunicação; 4º, os acoplamentos, as ressonâncias internas, os movimentos forçados que se seguem; 5º, a constituição de eus passivos e de sujeitos larvares no sistema, e a formação de puros dinamismos espaçotemporais; 6º, as qualidades e as extensões, as espécies e as partes que formam a dupla diferenciação do sistema e que vêm recobrir os fatores precedentes; 7º, os centros de envolvimento que, todavia, dão testemunho da persistência desses fatores no mundo desenvolvido das qualidades e dos extensos [DR, p. 355-356 (367)].

da repetição não só em sua mais abstrata reflexão como também em suas técnicas efetivas”²⁰⁸. Se o pensamento da diferença enfrenta as formas de identidades no conceito, objetivando liberar a diferença do primado da representação, uma das grandes vantagens da literatura moderna é permitir que as histórias divirjam e se desenrolem simultaneamente sem hierarquias, em completa equivalência a partir da diferença entre elas. Isso ocorre porque o sistema não comporta as designações de original e derivado, de primário e secundário, pois sua “lei” é a do eterno retorno, que rompe fundamentalmente com o tempo das sucessões. Daí o inegável privilégio que o filósofo concedeu à literatura, como lugar do pensamento.

Na literatura, encontram-se sistemas intensivos que produzem diferenças em vez de representarem um caso, uma história, uma narrativa, sustentando relações de semelhanças. As diferenças se comunicam diretamente sem auxílio de intermediários, escapando, portanto, às categorias da representação. Essa comunicação demanda “um em-si como *diferenciador*”, um agente produzido pela diferença de intensidade em seu sistema serial capaz de fazer da diferença *condição*. Com efeito, os sistemas de natureza intensiva permitem que cada elemento corresponda a uma intensidade própria. Assim como as palavras são intensidades para certos sistemas estéticos, no caso, os sistemas literários, os conceitos são intensidades para alguns sistemas filosóficos. Mas é preciso lembrar que, em qualquer sistema, as intensidades são livres para se relacionarem com outras intensidades de sistemas de mesma natureza ou de outra natureza distinta.

O que permite a comunicação das séries heterogêneas é o *precursor sombrio*. O precursor sombrio é a diferença em si, localizada no núcleo do sistema intensivo, variando de acordo com cada sistema. Ele promove uma comunicação lógica e irracional. A repetição como potência da linguagem distingue-se da explicação, que se vale de conceitos nominais, em geral, insuficientes. Ao contrário, a potência da repetição “implica” a Ideia de uma poesia excessiva. Mas Deleuze não refuta toda e qualquer “totalidade”, por exemplo, ele analisa em que medida a totalidade psíquica pode ser considerada, e pontua que existem níveis de totalidade psíquica coexistindo. Esses níveis são caracterizados como singularidades. As singularidades se incorporam às séries, as quais estão sob o efeito do “precursor sombrio”, definido como um fragmento que corresponde a uma totalidade que abriga de uma só vez todos os níveis. Nas séries verbais, o precursor linguístico é a “palavra”, mas não qualquer palavra. Trata-se da palavra esotérica, ou da palavra poética, como o objeto = x da linguagem em incessante deslocamento do seu sentido.

²⁰⁸ Ibidem, p. 1 (13).

A palavra poética é capaz de transcender “todos os graus” ao dizer a si mesma e o seu sentido quando se apresenta como não-sentido deslocado ou disfarçado. Nas séries verbais, a linguagem perfaz o seu sistema orientando-se pela potência positiva da repetição, isto é, em torno do precursor que se desloca e se disfarça incessantemente. A repetição é um refrão em torno do qual gravitam as estrofes, ou seja, as séries se organizam em estrofes e o precursor “se encarna numa antífona ou refrão”²⁰⁹. Assim, os conceitos nominais e os conceitos de liberdade se reúnem nas condições que a repetição bruta é produzida: “ao mesmo tempo no retorno do refrão, como representante do objeto = x, e em determinados aspectos das estrofes diferenciadas (medida, rima, ou até mesmo verso rimando com o refrão) que, por sua vez, representam a compenetração das séries”²¹⁰. Se há um gênio da poesia, ele está de acordo com as repetições nuas, e segue “à Ideia e à maneira pela qual ela produz as repetições brutas a partir de uma repetição mais secreta”²¹¹. Invisível e insensível, o precursor sombrio está entre as intensidades, na borda dos sistemas.

Embora a comunicação entre diferenças seja promovida pelo *precursor*, é necessário que ele lide com a identidade e a semelhança para desempenhar sua atividade. A identidade e a semelhança não são princípios e ambas existem por uma indeterminação. Ao contrário do papel de *condição* tradicionalmente atribuído a elas, a identidade e a semelhança são antes um *efeito* da atividade do precursor, ou seja, são meras *ilusões indispensáveis*, projeções do precursor, ora de uma “identidade fictícia” sobre si, ora de uma “semelhança retrospectiva” sobre as séries. O precursor sombrio é o próprio em-si da diferença, “verdadeira natureza da diferença”²¹², atuando na relação entre as séries heterogêneas “imediatamente por sua própria potência”²¹³. O precursor, como já foi dito aqui, é invisível e só “aparece”, nos fenômenos provocados por ele, que se deslocam sem parar, portanto, ele só se torna “visível” num lugar onde ele não está²¹⁴. A projeção da identidade e da semelhança não exprime o precursor, mas unicamente o procedimento de dissimulação e de deslocamento.

O sistema literário expressa a atuação do precursor. Cada autor cria o seu próprio, que consiste em nada mais nada menos do que o uso que faz da linguagem. A literatura promove as diferenças que compõem o sistema intensivo e a ressonância delas nas séries através da comunicação realizada pelo precursor²¹⁵. Por exemplo, Raymond Roussel usa palavras quase-

²⁰⁹ Ibidem, p. 373 (384).

²¹⁰ Idem (idem).

²¹¹ Ibidem, p. 374 (idem).

²¹² Cf. Ibidem, p. 157 (160).

²¹³ Idem (idem).

²¹⁴ Idem (idem).

²¹⁵ Cf. ALMEIDA, Júlia. *Estudos Deleuzeanos da linguagem*. São Paulo: Editora UNICAMP, 2003, p. 135-136.

homônimas, produzindo um efeito de semelhança, mas no intervalo entre elas há uma história e objetos que se duplicam. Assim, ao invés de semelhança entre as duas séries, há dessemelhança graças à falha entre *p/b*²¹⁶. A falha provocada pelo precursor faz o *b* ressoar em *p* (*bilhar/pilhar*), afastando qualquer tipo de semelhança entre os sentidos. Não tem nada a ver com pobreza vocabular, a falha está mais próxima de uma “fenda” considerada como um “excesso”, uma potência sintática e semântica, através da qual “a linguagem inventa a forma em que ela desempenha o papel de precursor sombrio”²¹⁷. O precursor sombrio é expresso quando corporifica a ressonância e as séries se ligam imediatamente (“les bandes du vieux *billar*”, “les bandes du vieux *pillar*”). Esse uso das palavras quase-homônimas permite estabelecer uma relação entre séries distintas sem assemelhar significados; produz diferenças a partir da confusão entre *p* e *b*. A potência da linguagem é capaz de ocasionar uma fenda na qual ressoa a diferença de uma série na outra.

Já Carroll se vale do procedimento da palavra esotérica para relacionar o corporal com o incorporeal, ultrapassando a definição de palavra como designação das coisas para uma relação de expressão²¹⁸. Além de conduzir duas séries heterogêneas, a palavra esotérica introduz disjunções nas séries, fundando a palavra-valise que a designa. A palavra-valise provoca uma disjunção entre as séries heterogêneas podendo daí derivar uma palavra como *Snark* (*snake* + *shark*). Sem possuir dois sentidos, essa palavra é fundada numa síntese disjuntiva e ramifica a série na qual está inserida. Esse é o caso da palavra “*furiante*” (*furioso* + *fumante*), cuja disjunção necessária está entre os polos fumante-e-furioso e furioso-e-fumante, em vez de fumante e furioso, pois é aceito o paradoxo de ser as duas coisas ao mesmo tempo²¹⁹.

²¹⁶“les lettres du blanc sur les bandes du vieux *billar*”, “les lettres du blanc sur les bandes du vieux *pillar*” (“as letras do [giz] branco nas bandagens do velho *bilhar*”, “as cartas do [homem] branco nos bandos do velho que está a *pillar*”). Em *DR*, p. 159 (161), temos apenas a distinção entre *bilhar-pilhar*. As formulações completas estão em *ID*, p. 102 (99); *LS*, p. 53 (41-42); *CC*, p. 20 (19), cuja tradução utilizamos acima.

²¹⁷ *DR*, p. 159 (162).

²¹⁸ A função da linguagem diz respeito ao sentido expresso e não somente ao designado. Esse é caso da palavra “isto”, na medida em que ela promove uma distinção entre a expressão e a designação, impedindo que as duas séries entrem em concordância. Quando o camundongo conta ao pato que os senhores tiveram a intenção de oferecer a coroa a Guilherme, “o arcebispo achou *isto* razoável”. O pato não compreende e pergunta “Achou o que?”. O camundongo se exaspera e responde que o pato sabia claramente do que o “isto” se tratava. Desenrolase, então, uma desavença entre os dois. Para o camundongo, “isto” é algo expresso pela proposição, ou seja: o acontecimento de oferecer a coroa a Guilherme; enquanto o pato compreende “isto” como qualquer coisa, nada especificamente: uma rã ou um verme [Cf. *LS*, p. 38 (27)].

²¹⁹ “Se vossos pensamentos se inclinam por pouco que seja do lado de fumante, direis fumante-furioso; se eles se volta, ainda que com a espessura de um fio de cabelo, do lado de furioso, direis furioso-fumante; mas se tendes este dom raríssimo, ou seja, um espírito perfeitamente equilibrado, direis *furiante*” [Carroll apud Deleuze, *ibidem*, p. 62 (49)]. Uma série se conecta com a outra expondo a diferença entre elas por meio de uma mesma palavra: para uma série “isto” designa coisas, e para outra série expressa acontecimentos, assegurando, assim, uma “síntese conjuntiva”.

Essas palavras não possuem identidade por si, tampouco suas significações apresentam semelhança com o objeto a ser dito. Trata-se da sobreposição de palavras, o que ultrapassa a palavra complicada ou a soma de duas palavras distintas. Essa sobreposição diz o seu sentido no não-sentido, uma característica que é paradoxal, algo anômalo dentro do uso comum da linguística. Ora, qual a condição para o precursor linguístico? O paradoxo, pois ele se corporifica numa palavra despossuída de sentido no interior das séries representativas da linguagem. Por isso, o lugar do precursor linguístico é na metalinguagem: “o duplo estado da palavra esotérica, que diz seu próprio sentido, mas só o diz ao se representar e ao representá-lo como não-sentido, exprime bem o perpétuo deslocamento do sentido e seu disfarce nas séries”²²⁰.

Em Joyce, de modo talvez exemplar, o precursor sombrio atua na palavra-valise, composta pela reunião de frações não significantes de duas ou mais palavras, podendo até mesmo variar de língua²²¹. A palavra-valise reúne séries heterogêneas sem recorrer a uma identidade prévia, provocando um efeito de identidade e de semelhança no sistema. Operando pelo dessemelhante nos significados no espaço entre as séries, a palavra-valise relaciona séries verbais sonoras com a “simultaneidade de séries de histórias associadas”²²². Em *Finnegan's Wake*, a “carta cósmica” reúne as séries divergentes do mundo. Essa extensão cósmica, provocada pelo precursor e compreendida como uma “epifania” manifesta-se na extensão do movimento forçado “varrendo e transbordando as séries”²²³.

Essa discussão levantada por Deleuze possui um caráter estrutural. Além de as palavras apresentarem um diferenciador e reunirem séries divergentes, o que está em questão é a estrutura da obra, pois o problema é ampliado para as séries heterogêneas que compõem histórias. A divergência das séries está associada a um *caosmo*. Enquanto a convergência das séries compunha o mundo organizado coerentemente para Deus ou para o eu, a reunião das séries divergentes forma um *caosmo* descentrado. Nesse ponto, a leitura de Deleuze faz coro

²²⁰ DR, p. 161(163).

²²¹ Almeida dá exemplo da palavra “motel” na língua portuguesa. Oriunda da língua inglesa, ela é a aglutinação das palavras *motor* e *hotel*, que significa: 1) hotel, localizado à beira das estradas de grande movimento, que aluga quartos ou apartamentos e tem relativa infraestrutura como estacionamento para carros, restaurante etc; 2) estabelecimento que aluga quartos para encontros amorosos; hotel de alta rotatividade (HOUAISS, Antônio (et. al). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. São Paulo: Editora Objetiva. Versão eletrônica). Ainda esclarecendo o uso de palavra-valise por Joyce, reproduzimos um exemplo capturado por Almeida retirado de J. Paris: “*fathingale*, composta por *far*, *farthing*, *gale*, *nightingale*, *fart*, *farting gale*, *farting gal* e ainda por diversas conexões com palavras de outras línguas (do francês *farce égale*, do italiano *farsa gaisa*, do alemão *fertingen*)” (Paris, apud Almeida, 2003, p. 137).

²²² ID, p. 261 (240).

²²³ DR, p. 159 (162).

com a interpretação de Umberto Eco, de *Finnegan's Wake*, objetivando romper com os pontos de vista de um sujeito sobre uma obra.

Eco relaciona o *Finnegan's Wake* ao cosmo einsteiniano curvado sobre si mesmo, ou seja, a obra de Joyce apresenta um ciclo quando a palavra final se une à inicial, um *acabado ilimitado*²²⁴. As palavras estão numa “relação possível” com as demais, e a escolha semântica de um termo será a condição para entender os outros, liberando o sentido da obra de uma interpretação ou de um ponto de vista. Para Eco, o livro de Joyce pretende ambiciosamente implicar “a totalidade do espaço e do tempo – dos espaços e dos tempos possíveis”²²⁵. O leitor está diante de um caos sem centro, sem referência para “interpretar”, cabendo a ele mergulhar voluntariamente nas relações inesgotáveis da obra, como um ouvinte de uma música dodecafônica serial. Ou seja, escolher “seus graus de aproximação, seus pontos de encontro, sua escala de referências; é ele, agora, que se dispõe a utilizar simultaneamente a maior quantidade de graduações e de dimensões possíveis”²²⁶, implicando em dinamizações que ampliam as maneiras de incorporar a obra, em outras palavras, de experimentar. Com a ideia de “obra aberta” não se quer dizer apenas que as frases de *Finnegan's Wake* podem ter vários significados, mas o fato de Joyce elaborar “esteticamente um aparato de significantes que por si só já era aberto e ambíguo”²²⁷. Na visão de Eco, Joyce, de maneira paradoxal, não cindia a ambiguidade dos signos da sua “organização estética”, optando por manter “os dois valores” em uma relação de sustentação e motivação mútua.

Ora, Deleuze não se furtaria a dizer que Eco está destacando uma relação recíproca. Isso se torna mais claro quando Eco afirma que Joyce, em *Finnegan's Wake*, descreve uma carta que encontra no lixo e que seu significado é indecifrável. Essa carta, ele escreve, é “o próprio *Finnegans*, ou melhor, uma imagem do universo que o *Finnegans* reflete linguisticamente”²²⁸. A radicalidade da interpretação de Eco é a de que a definir essa carta seria “definir a própria natureza do cosmo”²²⁹, ou seja, uma definição fundamental que só pode ser feita se assumida uma ambiguidade substancial. Não se tratando de uma organização em seu princípio, o que há não é um *cosmo*, mas um *caosmo* justamente a série *Finnegan's Wake*-carta. Para Eco, “o autor deve falar de um objeto não unívoco e usando signos não unívocos interligados segundo

²²⁴ Isso pode ser proposital pelo próprio título ao passo que *to wake-up* diz respeito a velório e despertar. Também vale destacar a tradução de Donald Schüler, *Finnicius revém*, em que Finnicius parece ser uma palavra-valise, pois conecta *fim* e *início*.

²²⁵ ECO, Umberto. *A obra aberta*. Trad. Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 48-49.

²²⁶ Pousseur apud Eco, *ibidem*, p. 49.

²²⁷ *Ibidem*, p. 89.

²²⁸ *Ibidem*, p. 90.

²²⁹ *Idem*.

relações não unívocas”²³⁰. Assim, há uma diferença como princípio, uma comunicação do diferente pelo diferente, em que as frases compõem um ambiente caótico necessário para o pensamento se expressar dessa maneira que mistura até mesmo os idiomas, fazendo a língua se expandir.

Em Proust ocorre uma outra maneira de *caosmo*. Em vez de voltar-se à composição sintática, Deleuze destaca nessa literatura que cada série corresponde a uma história e várias histórias diferentes desenrolam-se ao mesmo tempo. Isso não implica em vários pontos de vista sobre a mesma história ou, como diria Leibniz, os vários pontos de vista sobre uma mesma cidade. Aqui, não há convergência, mas uma relação entre o caos e o mundo, apresentado como objeto de afirmação da divergência das séries. Esse caos é a *grande obra*, a qual afirma e *complica* as séries desenvolvidas na diferença com outras séries. As séries se apresentam simultânea e não sucessivamente num caos que complica tudo²³¹. O diferenciador faz com que as séries coexistam; por exemplo, não é que uma série exista no passado e seja retomada no presente, é o tempo presente que abriga outra série. Há uma “ressonância” de uma série em outra, ocorrendo num sujeito. Uma série infantil torna-se simultânea à dos adultos, como na manutenção do amor infantil pela mãe por parte de herói da *Recherche*. O amor promove a comunicação entre as séries adultas de “Swan com Odette e a do próprio herói com Albertine”²³². Um segredo coexiste nas duas séries, “o eterno deslocamento, o eterno disfarce da prisioneira, que indica também o ponto em que as séries coexistem no inconsciente intersubjetivo”²³³. Em suma, as séries divergentes coexistem sem privilégio de uma sobre a outra.

Por ser monocêntrica, a representação goza apenas de uma única perspectiva, o que Deleuze considera como uma falsa profundidade, ao pretender mediar tudo e nada mover. De fato, a representação é um falso movimento. Portanto, para Deleuze, representação e movimento são antípodas. O movimento “implica uma pluralidade de centros, uma superposição de perspectivas, uma imbricação de pontos de vista, uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação”²³⁴. Ao contrário e de um modo conservador, a representação “assegura a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um mesmo mundo, seja porque faz de todos os momentos as propriedades

²³⁰ Idem.

²³¹ *DR*, p. 162 (164).

²³² *Ibidem*, p. 163 (165).

²³³ Idem (*idem*).

²³⁴ Idem (*idem*).

de um mesmo Eu”²³⁵. A representação preserva o centro para o qual todos os outros convergem. Isso se deve à existência de uma *lei* que torna possível a representação infinita, ou seja, uma lei que é condição (necessária) de possibilidade. Segundo essa perspectiva, o “re” da representação funciona como “a forma conceitual do idêntico”²³⁶ cujo resultado é subordinar as diferenças.

Deleuze confronta-se com a tese leibniziana da convergência das séries, para ele, a divergência da série deve ser afirmada e mantida, as diferenças remeter a outras diferenças e jamais identificar unidades. Já contra a tese hegeliana da monocentragem dos círculos, propõe que haja o descentramento nele mesmo. Mas Deleuze assegura que, por mais que a representação se torne infinita e multiplique os pontos de vista ordenando-os em série, tal esforço não garante a convergência das séries para um mesmo mundo como objetiva o pensamento da representação. A representação promoveu um movimento – falso movimento – no qual a ideia girou em torno da identidade. Mas Deleuze encontra uma saída para a Filosofia da representação: a obra de arte moderna. No movimento da repetição, ela é uma das maneiras de criar um espaço-tempo que dá a ver a diferença. A arte moderna é composta por “séries permutantes” e “estruturas circulares”, podendo a Filosofia valer-se sem reservas das propriedades da arte e assim traçar um caminho sem volta à representação. Deleuze adverte:

É preciso que cada perspectiva ou ponto de vista corresponda a uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o “monstro”. O conjunto dos círculos e das séries é, pois, um caos informal, *a-fundado*, que só tem por “lei” sua própria repetição, sua reprodução no desenvolvimento do que diverge e descentra²³⁷.

A arte tem a capacidade de forçar a ver o movimento. Com a pintura ou a escultura podemos ter ao mesmo tempo uma visão de profundidade e de superfície. Contra a distinção entre faculdades ativas e receptivas, Deleuze pretende tomar a sensibilidade como uma faculdade ativa, em vez de receptiva, e promover uma divergência entre todas as faculdades, descentrando-as. A diferença é a alternativa à posição monocêntrica da representação. Nesse processo, o eterno retorno é decisivo, pois faz uma série retornar na outra e cada série se torna *implicada*, ou seja, envolvida (e não desenvolvida) apenas por si mesma. O que é próprio do eterno retorno é o diferente, o dissimilar, o acaso. Nele as identidades são apenas projetadas,

²³⁵ Ibidem, p. 79 (86).

²³⁶ Idem (idem).

²³⁷ Ibidem, p. 94 (98).

simuladas, como um efeito ilusório; e o mesmo, assim como o semelhante, nada são, senão fantasias. Se há um mesmo, é o mesmo *do* diferente, assim como o uno *do* múltiplo e o semelhante *da* dessemelhança²³⁸. Dessa maneira, o tempo alcança o domínio da intensidade, o qual o kantismo sempre assimilou como espontaneidade²³⁹. Considerando o signo como algo próprio da intensidade, Deleuze afirma que o pensamento da diferença eleva a intensidade ao estatuto de condição do sensível.

É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam. É preciso que cada termo de uma série, sendo já diferença, seja colocado numa relação variável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência. Cada coisa, cada ser deve ser sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual sendo só uma diferença entre as diferenças²⁴⁰.

Há uma total equivalência das séries pela diferença que as reúne, pois uma série não funciona como modelo para a outra. É característica desse sistema a exclusão do original e do derivado, do modelo e da cópia, instâncias inadmissíveis para o eterno retorno, pois relaciona o diferente com o diferente e o faz retornar em si mesmo. O eterno retorno também não tem origem; ele resulta de uma diferença pura, sintética e em si, características da própria vontade de potência. As intensidades criam o extenso, agregando até o Eu a essa definição, não há extenso que seja igual a outro em forma, pois cada um comporta pontos notáveis, os quais o distinguem de si mesmo. Assim, a criação consiste na produção de “linhas e figuras de diferenciação”²⁴¹, levando à elaboração de um sistema intensivo, oposto aos sistemas extensivos que não incorporam as intensidades em seu estado puro.

2.3.2. *O pensamento e o Idiota: uma questão de vida*

As tentativas de expressar o pensamento apenas como determinação se mostraram insuficientes por não considerarem o impensado como condição. Em vez de um sentido, o pensamento se exerce por uma lógica do não-sentido, uma lógica do paradoxo. Esse procedimento ficou claro quando Deleuze discutiu o problema do *Cogito*, retomando a astúcia de Kant de ter introduzido a forma pura do tempo no sujeito, o que correspondeu à

²³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 164 (167).

²³⁹ Cf. PELBART, 1998, p. 182.

²⁴⁰ *DR*, p. 79 (86).

²⁴¹ *Ibidem*, p. 328 (336).

interiorização da Diferença no pensamento, que divide o *Eu* e o eu. A forma vazia do tempo dividiu “um *Eu* rachado pela linha abstrata, um eu passivo de um sem-fundo que ele contempla”²⁴². Pela forma vazia que se engendrou o pensar no pensamento, ela se mostrou como a diferença enquanto condição para que o pensamento se exercesse. Valorizando a “linha abstrata” como forma vazia, a teoria do pensamento tem a ver com a pintura, pois ela necessita “dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem”²⁴³. Assim, o *Eu* e o eu são ultrapassados rumo a um abismo indiferenciado, mas retornam à superfície confundido as formas.

A diferença não é apresentada ao uso ordinário dos nossos sentidos, mesmo abrigada em objetos reais que extraem da vida cotidiana os seus temas. A diferença não é identificada nas coisas atuais, mas ultrapassa a dimensão da exposição atual. Através do simulacro, Deleuze subverte os princípios para a vida e os métodos para o pensamento, opondo-se à *doxa*²⁴⁴, sem recorrer ao transcendente. Tirar o pensamento da segurança racional é como se pode aventar uma nova maneira de pensar no limite da desrazão renunciando aos pressupostos objetivos ou subjetivos. O pensamento está do lado do *idiota*, e não do sábio, portanto do pensador “privado”, oposto ao professor “público”, o “doutor da lei, cujo discurso não procede por mediação e tem como fonte moralizante a generalidade dos conceitos”²⁴⁵. Em linhas gerais, são os casos de “Kierkegaard contra Hegel, de Nietzsche contra Kant e Hegel, e, deste ponto de vista Péguy contra a Sorbonne”. Esses pensadores opuseram a repetição à lei moral, fazendo da repetição um “logos do solitário, do singular, o logos do ‘pensador privado’”²⁴⁶. Pensamos quando somos forçados, e o que força o pensamento é justamente aquilo que ainda não foi pensado, como assegura Deleuze ecoando Heidegger. O pensamento se eleva quando se efetua diante da “besteira”, e não do erro. A besteira é o indeterminado, ela “constitui a maior impotência do pensamento, mas também a fonte de seu mais elevado poder

²⁴² Ibidem, p. 354 (365).

²⁴³ Idem (idem).

²⁴⁴ WILLIAMS, James. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: University Press, 2003, p. 28.

²⁴⁵ *DR*, p. 14 (24). Mengue retoma a importância etimológica do idiota. “Em grego, *idiota*, etimologicamente, significa, singular, particular, único, quando não temos mais nada para definir além de si mesmo. A existência de cada coisa, em sua unicidade, é então “idiota”: ela o é duplamente, sendo desprovida de compreensão, de inteligência (insaciável por noções comuns), sendo privado de razão. As coisas existem, então, idiotamente. Além de designar uma qualidade subjetiva, “idiota” designa um modo objetivo de ser. Os idiotas são simples, nunca duplicáveis ou dobráveis... O próprio cogito é um ato simples, indivisível. Primado do simples e das ‘naturezas simples’ em Descartes” (MENGUE, Philippe. *Faire l’idiot. La politique de Deleuze*. Éditions Germina, 2013, pp. 57-58). Trata-se, como define Mengue, de um ponto singular, uma “insistência de resistência, ligado a um ‘Fora’” (Ibidem, p. 60). Nesse sentido, Mengue explorará o aspecto político da questão do idiota em Deleuze.

²⁴⁶ *DR*, p. 14 (24).

naquilo que o força a pensar”²⁴⁷. Por isso o pensamento é dotado de um paradoxo, ele só se exerce como impensado.

O Idiota tem a ver com um modo de pensar por si mesmo, distanciando-se de poderes ou opiniões reinantes. Ele consegue escapar aos controles, à repressão, e pode liberar os possíveis da vida que se mantêm aprisionados por uma organização determinada. É a Ideia que aparece, em primeiro lugar, como “idiota”, ou seja, o que não encontra lugar nos pressupostos subjetivos do pensamento inato e, muito menos, nos pressupostos objetivos da cultura na qual está inserida. O pensamento passa da imagem moral ao *pensamento sem imagem*, corrompendo as formas. É a vocação intempestiva do pensamento, tal como Nietzsche proferiu. A imagem moral do pensamento é a-fundada no pensamento sem imagem, na qual o humor resiste à ironia socrática e ao idiota racional cartesiano²⁴⁸. O fundamento determina o indeterminado, mas o indeterminado vem à tona como sem-fundo, como o impensado, a animalidade que se coloca diante do pensamento e o coage a pensar. Sob influência heideggeriana, Deleuze afirma que é o impensado o que nos força a pensar, nesse sentido o pensamento em sua mais alta determinação se vê diante da “besteira como do indeterminado que lhe é adequado”²⁴⁹.

Não se confundindo com o erro, a besteira é a impotência do pensamento e, ao mesmo tempo, de onde o pensamento extrai o seu poder para ser forçado a se exercer. Trata-se da “(...) prodigiosa aventura de Bouvard e Pécuchet, ou o jogo do não senso e do sentido”²⁵⁰. A besteira é um problema filosófico à medida que diz respeito a uma autonomia do sem-fundo e incita a faculdade do pensamento a forçar o seu limite, portanto se coloca como um “problema transcendental das relações entre a besteira e o pensamento”²⁵¹. Nessa relação, o determinado e a determinação se adequam e se relacionam reciprocamente. Assim como Chestov viu uma alternativa à *Crítica da razão pura* na figura do idiota de Dostoievsky, Deleuze pretende criar no paradoxo, uma saída para o pensamento do *Cogito* cartesiano; no paradoxo, como uma instância capaz de, sem a recusar, destituir a profundidade do seu posto privilegiado do pensamento, em favor da superfície onde os acontecimentos se expõem. É o

²⁴⁷ Ibidem, p. 353 (365).

²⁴⁸ Cf. GINOUX, Isabelle. “Effets de style en Histoire de la philosophie. Ironie, Humour et mascarade chez Deleuze lecteur de Nietzsche”. In: JDEY, Adnen (org). *Les styles de Deleuze. Esthétique et Philosophie*. Bruxelles: Les Impressions nouvelles, 2012.

²⁴⁹ DR, p. 353 (365).

²⁵⁰ Idem (idem). Os personagens flaubertianos foram popularizados no cinema pela dupla cômica *Laurel e Hardy*, conhecida no Brasil como *O Gordo e o Magro*.

²⁵¹ Ibidem p. 353 nota (398 nota 3)

humor estoico contra a ironia, a arte das superfícies contra a arte das alturas ou das profundidades, renovada por Lewis Carroll à sua maneira²⁵².

Ao comentar *Diferença e repetição e Lógica do sentido*, Foucault observa que a besteira tem sua “lei no seu fracasso”, triunfando em certas condições. Isso porque, o objetivo não é chegar ao acerto a partir do bom uso de regras. Há uma distinção entre falhar e falsear. O falso substitui algo por outro, confunde o contingente com o necessário, o que ocorre quando aplicamos as categorias de modo distraído, de maneira inadequada, assim nos equivocamos. Por sua vez, a falha corresponde ao acolhimento do “conteúdo das categorias (e não só o seu ponto de aplicação)”. Na falha, incorporam-se tanto o necessário quanto o contingente, “o necessário do seu saber e a contingências das estações (...)”. Foucault esclarece que o idiota, não faz um bom uso do possível, mas o confunde com o real, confunde o que é claro e o que é obscuro²⁵³.

Sem recusar as categorias, no entanto, Deleuze busca pensar sem submeter-se a elas. Pelas categorias, sem dúvida, conhecemos o verdadeiro e o distinguimos do falso. Mas a sua busca é por um pensamento que confronta a pura indeterminação, a noite escura na qual nada se distingue, sem apelar para a luz, para a clareza das ideias. Consequentemente, não se trata de fazer oposição ou apologia ao erro, e sim afirmar a idiotia, a errância, como Bouvard e Pécuchet, de Flaubert; o judeu Bloom, de Joyce; Molloy, de Beckett; Bartleby, de Melville. Eles fazem da mediocridade uma grandeza, uma sobriedade.

Retomando a *pop-art*, que grandeza há numa lata de conserva, num corpo dilacerado por um acidente automobilístico, num sorriso publicitário de uma diva hollywoodiana? Foucault destaca como Deleuze vê Warhol extrair a estupidez desses aspectos mais banais que, ao ser contemplada ilimitadamente, emite signos sem nada formular de excepcional. Nada de excepcional na imagem de um automóvel destruído, mas é nisso que se vê a estupidez fazendo troça dela mesma e estendendo-se *ad infinitum*. Porém, a contemplação desses instantes monótonos que nada formulam de complexo, não deixam de emitir signos. Como afirma Foucault, “subitamente, sobre o fundo da velha inércia equivalente, o rastro do acontecimento dilacera a obscuridade, e o eterno fantasma se diz a partir dessa lata, desse rosto singular, sem densidade”²⁵⁴. A inteligência a nada responde à estupidez, e o sábio é

²⁵² “Os Sofistas e os Cínicos já tinham feito do humor uma arma filosófica contra a ironia socrática, mas com os Estoicos o humor encontra sua dialética, seu princípio dialético e seu lugar natural, seu puro conceito filosófico” [LS, pp. 18-19 (10)].

²⁵³ “Nas categorias, se erra: fora delas, acima delas, abaixo delas, se é idiota. Bouvard e Pécouchet são seres a-categoricos” (FOUCAULT, Michel. “Theatrum Philosophicum” In: *Ditos e Escritos II*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 248).

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 249.

definido como inteligente, ou seja, aquele que evita o erro. A inteligência é a “arte categorial de evitar o erro”²⁵⁵. Mas ele ressalta que Deleuze vê o pensador como aquele que encara a estupidez e a coloca como problema para o pensamento enfrentá-la. “Sem dúvida, é o pensamento que enfrenta a estupidez, e é o filósofo que a olha”²⁵⁶. Para Deleuze, a ambição do idiota é por evidências pelo absurdo, ele quer “fazer do absurdo a mais alta potência do pensamento”²⁵⁷. Dessa maneira, o pensamento não se eximirá de confrontar a confusão sensível que habita o campo da opinião. O pensamento idiota não teme as fontes, nutre-se com o que for possível para criar.

Contra as categorias da representação, que se restringem às condições da experiência possível e dominam o campo da opinião e do senso comum, Deleuze nos propõe noções que tentam descrever as séries atuais, as ideias virtuais, tais como “intensidade-ressonância-movimento forçado; diferencial e singularidade; complicação-implicação-explicação; diferenciação-indivuação-diferençação; questão-problema-solução”²⁵⁸ que não formam de modo algum uma lista de categorias e que pretendem apresentar a ideia como plural e com um sentido empírico. Essas noções às quais Deleuze chama de “fantásticas”, permitem-no colocar-se do lado dos “fantasmas e dos simulacros” e distinguem-se totalmente das categorias, por vários motivos, o primeiro deles, afirma Deleuze, porque elas são “condições da experiência *real*” e não mais, apenas, kantianamente, “condições da experiência possível”. Assim, não sendo as condições “mais amplas do que o condicionado, reúnem as duas partes da Estética, tão infelizmente dissociadas, a teoria das formas da experiência e a da obra de arte como experimentação”²⁵⁹. Mas não é só isso que distingue aquelas noções descritivas das categorias. Elas se distinguem segundo o modo de serem distribuídas: enquanto as categorias se distribuem de modo “sedentário”, as noções deleuzianas se distribuem de modo “nômade”.

Deleuze trata de modo poético quase metafórico essa ideia de uma “distribuição” que diz respeito ao Ser. Senão, vejamos: essas noções não são “universais como as categorias, nem *hic et nunc, now here* [aqui e agora] como o diverso ao qual as categorias se aplicam na representação”²⁶⁰ conforme nos ensinava a *Crítica da Razão Pura*. Essas noções fantásticas são definidas como “complexos de espaço e de tempo”, que são como “tendas” (isso mesmo, imaginemos beduínos se deslocando no deserto) “transportáveis para todo lado” a imprimir a sua “própria paisagem” a cada vez que param e montam suas tendas. Ao contrário das

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ *QPh*, p. 61 (84).

²⁵⁸ *DR*, 375 (364)

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 364 (375).

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 365 (376).

categorias que se enraízam e sedentizam porque imobilizam o “diverso” na representação, os complexos de tempo-espço “são objetos de um encontro essencial e não de uma reconhecimento”. Esses “complexos” são mais adequadamente designados pela palavra de Samuel Butler, “*erewhon*”, um anagrama que embaralha o aqui-agora (*now here*), disfarçando-o e recriando-o e como jamais se mantém o mesmo, pode significar também “‘em nenhum lugar’ originário, e o ‘aqui-agora’ deslocado, disfarçado, modificado, sempre recriado²⁶¹. É “um outro” incessantemente deslocado. Deleuze encontra em Kant um aceno positivo para essas noções abrigadas na imaginação. Essa faculdade tem a peculiaridade de não submeter as noções fantásticas à universalidade do conceito nem à particularidade do aqui-agora, porém o esquema kantiano não possibilitou tal avanço, já que se manteve submisso às categorias e foi reduzido ao papel de mediação. Se não fosse assim, ele poderia ter alcançado “uma concepção diferencial de Ideia”²⁶², justamente o que discutiremos no capítulo a seguir.

Rancière compreende que Deleuze se inscreve no destino da estética como modo de pensamento à medida que a obra de arte moderna excede o sensível puro e transborda os esquemas da doxa representativa²⁶³. Na esteira desse raciocínio, convocamos outro autor, Zourabichvili, a nos ensinar que, para Deleuze, o ato de pensar se dá ao articular o signo sensível e o conceito fazendo uma situação “fugir”, o que significa suspender as alternativas que partilham o campo de situações possíveis ou de significações²⁶⁴. Seria um método da “perversão”, ou a “arte das superfícies”, que forma o par corpo-linguagem. O perverso está num estado de suspensão que assinala cada momento da diferença, uma indeterminação que leva em conta o indiferenciado, e recusa a dicotomia que obriga tomar partido por um lado ou por outro, direita ou esquerda. Em vez de um sujeito, o perverso é um Outro, um ponto indefinido no sistema, um objeto = x. O seu mundo rejeita qualquer lugar para um outrem, logo não existe possível, já que é o outrem quem enxerta o mundo de possibilidades. Como afirma Deleuze em *Michel Tournier e o Mundo sem Outrem*, no apêndice de *Lógica do sentido*, “O mundo perverso é um mundo em que a categoria do necessário substitui completamente a do possível (...) toda perversão é um outremcídio, um altrucídio e, por

²⁶¹ Ibidem, p. 3 (15).

²⁶² Segue Deleuze: “se a síntese se exerce sobre o diverso aqui e agora, se as unidades de síntese ou categorias são universais contínuos que condicionam toda experiência possível, os esquemas são determinações *a priori* de espaço e de tempo que transportam para todo lugar e a todo tempo, mas de maneira descontínua, complexos reais de lugares e de momentos. O esquema kantiano seria impulsionado e se ultrapassaria na direção de uma concepção de Ideia diferencial se não permanecesse indevidamente subordinado às categorias que o reduzem ao estado de simples mediação no mundo da representação” [Ibidem, p. 365 (376)].

²⁶³ RANCIÈRE, 2000, p. 515.

²⁶⁴ ZOURABICHVILI, 2007, p. 103-104.

consequente, um assassinato dos possíveis”²⁶⁵. O outro é destituído, mas não para restaurar o eu. Esse foi colapsado pelo acontecimento. Contudo, valorizar a perversão como método do pensamento, segundo Zourabichvili, está em conformidade com o ato de pensar que articula a relação do signo sensível com o conceito, e a neutralização que implica no não retorno a uma situação, seja ela teórica ou prática, e sim fazendo “fugir” ao afirmar uma suspensão que desabilita a oposição do sim e do não, criando, portanto uma “zona de indeterminação”. Vai-se de uma indeterminação ou “neutralização ativa” a uma resistência empregada em um desengajamento, que nada tem a ver com indiferença ou abstenção, como na fórmula de Bartleby “Eu preferiria não” (I would prefer not to), que “elimina de forma igualmente impiedosa o preferível assim como qualquer não-preferido”²⁶⁶. A fórmula extingue “o termo o qual incide e que ela recusa, mas também o outro termo que parece preservar e que se torna impossível”²⁶⁷, indistinguindo-os e criando uma “zona de indiscernibilidade, indeterminação, que não para de crescer entre algumas atividades não-preferidas e uma atividade preferível”²⁶⁸. Diante dessa perspectiva, não podemos falar que há uma eliminação da alteridade. Em vez disso, Deleuze cria um vazio na linguagem por meio da “fórmula” ao excluir as alternativas e abolir o que pretendia manter.

2.3.3. “Sinto, logo existo”: o colapso do eu

Do ponto de vista da questão do acontecimento enquanto uma potência criadora, a literatura de F.S. Fitzgerald, em especial na novela *O colapso* (*The Crack-up*)²⁶⁹, foi notoriamente valiosa para Deleuze. A importância desse gênero literário para a sua noção de acontecimento se deve à condição da novela, que consiste na pergunta “o que aconteceu?”. A novela vivifica o presente, mas o introduz no passado, diferentemente do conto que o carrega para o futuro, cuja pergunta é “o que acontecerá?”, e do romance, gênero híbrido que abriga elementos do conto e da novela, onde algo aconteceu e ainda será descoberto²⁷⁰. Os

²⁶⁵ LS, p. 372 (329).

²⁶⁶ CC, p. 92 (83) Esse tema será retomado na página 311.

²⁶⁷ Idem (idem).

²⁶⁸ Idem (idem).

²⁶⁹ A novela foi publicada em três partes no primeiro trimestre de 1936. Utilizaremos a tradução de Tomaz Tadeu, mas é importante destacar que *The crack-up* foi traduzida para o francês como “*La Fêlure*”, cuja versão para a língua portuguesa estaria mais próxima de “fissura”, “rachadura” (FITZGERALD, F. Scott. O “colapso”. In: *Quatro novelas e um conto: as ficções do platô 8 de Mil platôs, de Deleuze e Guattari*. Tradução e Organização. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2014).

²⁷⁰ Embora a novela seja constituída pela questão no passado, nunca sabendo o que acabara de acontecer, ela nada tem a ver com a reflexão ou com a memória, e sim com um “esquecimento fundamental” [MP, p. 237 (Vol. 3, p. 71)]. A novela possui uma lógica que a relaciona com a forma do *segredo*. Existe algo oculto que apenas

personagens fitzgeraldianos têm as condições ideais para confirmar o clichê do “final feliz”, mas *algo aconteceu* e fez “com que eles se [quebrassem] exatamente como um prato ou um copo”²⁷¹. O que os quebrou é incógnito, sobretudo porque não arriscaram nada que exigisse um grande esforço, porém eles “despertam como se saíssem de uma *batalha* grande demais para eles, o corpo quebrado, os músculos pisados, a alma morta”²⁷². O Fitzgerald novelista é privilegiado, porque a condição para introduzir o acontecimento se dá quando o grau máximo de intensidade é atingido, ao padecer de esgotamento, fadiga ou algo mais danoso. Porém, pode ocorrer que o acontecimento não seja dessa ordem, mas sim por vigor ou por amor.

Assim como nós, o que compõe a novela são menos histórias particulares e imaginações do escritor, do que *linhas*²⁷³ mostrando o caráter assubjetivo tanto do escritor, quanto da obra. Ao se tornar escritor, Fitzgerald deixa de ser uma pessoa, pois tornar-se escritor é uma maneira de sair das linhas endurecidas que estabelecem códigos e valores²⁷⁴. As linhas atravessam indivíduos ou grupos, compondo-os²⁷⁵. Deleuze distingue linhas de escrita, que se relacionam com linhas de vida, como linhas de morte, e mesmo “linhas que estão *entre as linhas* escritas”, sendo a novela definida “em função de linhas vivas”²⁷⁶, que passam pelo

sentimos os seus efeitos. A novela exhibe *posturas*, seja de corpo ou de espírito, que possui a imagem do avesso do suspense. Em vez do passado, a novela se reporta, no presente, “à dimensão formal de algo que aconteceu, mesmo se este algo não for nada ou permanecer incognoscível” [Idem (v. 3, pp. 71-72)]. Dessa forma, Deleuze define a estrutura narrativa da novela: “Que aconteceu? (modalidade ou expressão), Segredo (forma), Postura do corpo (conteúdo)” [Idem (72)].

²⁷¹ LS, p. 180 (157). No início *O colapso* emplaca esta afirmação impactante sobre a vida: “É claro que a vida é, toda ela, um processo de colapso” [Idem (idem)]. Deleuze vê nessas palavras uma linha que perpassa a obra de Fitzgerald e afirma que “poucas frases ressoam tanto em nossa cabeça como este ruído de martelo. Poucos textos têm este caráter irremediável de obra-prima e de impor silêncio, de forçar uma aquiescência atemorizada” [Idem (Idem)].

²⁷² Idem (Idem). A rachadura especial marca o ponto de despedaçamento de vidas elegantes que, nos *anos loucos 1920*, acotovelavam-se em ricas festas regadas a bebedeiras imoderadas. De acordo com Williams, *O Colapso*, como *O esgotado*, reforça o apreço de Deleuze pelos temas da exaustão e da morte, em vez de “prazeres jubilosos, vitórias inequívocas e celebração sem culpa” (WILLIAMS, James. *Gilles Deleuze's Logic of Sense. A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press, 2008, p. 159).

²⁷³ Deleuze privilegia a literatura americana por ela ser composta por fugas, viagens, rupturas. É o contrário da literatura francesa. “Os franceses são humanos demais, históricos demais, preocupados demais com o futuro e com o passado. Passam o tempo recapitulando. Não sabem tornar-se, pensam em termos de passado e de futuro históricos. Até mesmo quanto à revolução, eles pensam em um ‘futuro da revolução’, mais do que em um devir-revolucionário” [D, p. 48 (49)].

²⁷⁴ “Venho contando, nestas páginas, a história de como um jovem excepcionalmente otimista sofreu um colapso de todos os valores, um colapso do qual ele praticamente não se deu conta de que tinha ocorrido, a não ser muito mais tarde (...) Devo continuar sendo escritor porque esse é o meu único meio de vida, mas deixei de lado todos os esforços para tentar ser uma pessoa – de ser simpático, justo ou generoso (...) E se você estiver morrendo de fome sob minha janela, me apressarei a sair e a lhe conceder aquele sorriso e aquela voz (embora não mais a mão), e ficar por ali até que alguém ofereça um níquel para telefonar chamando a ambulância, isto é, desde que eu ache que haja ali material para escrever um artigo (...) Tornei-me, agora, finalmente, apenas escritor. O homem que persistentemente eu tentara ser se tornara um peso tão grande que tive que “me livrar dele” (...) E então? É isto o que acho agora: que o estado natural do adulto sensível é o de uma infelicidade relativa” (FITZGERALD, 2015, pp. 32-37).

²⁷⁵ Cf. MP, p. 247 (v. 3, p. 83); D, p. 151 (146).

²⁷⁶ Ibidem, p. 238 (v. 3, pp. 72-73).

corpo e revelam algo extraordinário. Em Fitzgerald isso ocorre por meio das fissuras e cada golpe corresponde a uma linha.

A primeira linha é a *linha de corte* (molar). Essa é uma linha de segmentaridade que endurece a vida e opera por oposições (rico/pobre, jovem/velho). As linhas se conectam sempre com os segmentos que vêm de fora, alcoolismo, ascensão do fascismo, crise econômica, ou seja, acontecimentos grandes demais, ruidosos, extensos, fazendo com que a vida se enrijeça e se expresse em figuras derrotadas pelo fracasso amoroso, o insucesso profissional, a bancarrota, a depressão e outras situações inglórias. No entanto, a vida não permanece petrificada sob os segmentos que a endurecem, surgem linhas que decodificam o que nela acontece.

O segundo tipo de linha é a *linha de fenda* (molecular). Nela se produzem microfissuras provocadas, ao contrário da linha de corte, quando tudo se passa do outro lado dela. Percebemos não o acontecimento, mas um grau de intensidade o qual não podemos ultrapassar. O que aconteceu, pequeno demais, silencioso e intenso, não é dado à assimilação, apenas sofre-se as transformações. O eu não se situa no tempo desse acontecimento, estando atrás ou à frente talvez: “o eu que o esperava já esteja morto, ou antes aquele que o esperaria ainda não chegou”²⁷⁷.

A linha molecular, composta por *quantum*²⁷⁸, pode distribuir o desejo encaminhando para a linha molar ou para o terceiro tipo linha: a linha de *ruptura*, ou linha de fuga. Essa linha provoca uma quebra interna tanto na matéria do passado, o que aconteceu não existe mais, quanto no agente, que se torna outra coisa após uma viagem imóvel, ou seja, um estado de devir ocupa a cena²⁷⁹. Fitzgerald oferece esses três tipos de linhas a partir dos acontecimentos, ruidosos ou silenciosos, que redistribuem as potências em uma estratificação ou em uma saída das formas cristalizadas, potências estas que ocupam lugar na superfície, e não na profundidade.

O acontecimento possui uma lógica paradoxal, como é o caso da relação de Fitzgerald com o alcoolismo. No alcoolismo, o pensamento encontra, ao mesmo tempo, suas

²⁷⁷ Ibidem, p. 243 (v. 3, p. 78).

²⁷⁸ Esta é a definição de *quantum*, segundo o dicionário Houaiss: “Rubrica física: num sistema físico quantizado, menor quantidade possível pela qual pode mudar de valor uma grandeza física observável na passagem de um valor discreto para outro (Na teoria quântica de campos, um *quantum* pode ser considerado uma excitação permitindo sua interpretação como uma partícula, p. ex., o *fóton*)” [*Dicionário Houaiss da língua portuguesa*].

²⁷⁹ “Terminadas as grandes ou as pequenas guerras. Terminadas as viagens, sempre a reboque de algo. Não tenho mais qualquer segredo, por ter perdido o rosto, forma e matéria. Não sou mais que uma linha. Devim capaz de amar, não de um amor universal abstrato, mas aquele que escolherei, e que me escolherá às cegas, meu duplo, que não tem mais eu do que eu. Salvamo-nos por amor e para o amor, abandonando o amor e o eu. Não somos mais do que uma linha abstrata, como uma flecha que atravessa o vazio. Desterritorialização absoluta” [*MP*, p. 244 (v. 3, p. 79)].

dificuldades e seu abrigo²⁸⁰. Deleuze encara o objetivo do alcoolismo como a busca de um efeito, e não de um prazer, vivendo de uma só vez em dois tempos distintos. O primeiro consiste em “um extraordinário endurecimento (*induration*) do presente”; e o segundo o reporta a lembranças e projeções da vida sóbria: “apreendido neste presente endurecido que o cerca como um tenro botão em uma carne endurecida”²⁸¹. É justamente na fração “mole” desse momento que ele se identifica com os objetos de seus sentimentos alegres ou não, ao passo que “a dureza da vida e querida do momento presente lhe permite manter à distância a realidade”²⁸².

As duas maneiras de o alcoólatra viver no presente expõem mais um paradoxo: “ele não vive nada no imperfeito ou no futuro, ele não tem senão um *passado composto*”²⁸³. O passado composto é especial, um passado imaginário resultante da embriaguez onde a sua “moleza” combina-se com a “dureza” do particípio presente, como na forma “eu tenho feito (*j'ai fait*)”. Se o momento do presente é o do verbo “ter”, o do passado é o do verbo “ser”, ou seja, como um *has been*. Essa articulação linguística exibe um efeito no presente, mas com o alcoolismo é diferente. Não é um efeito direto do álcool, por exemplo, é *o efeito do efeito* que toma a cena, por isso o outro momento diz respeito ao “passado próximo (o momento em que eu bebia), o sistema das identificações imaginárias que este passado próximo encerra e os elementos reais do passado sóbrio mais ou menos distanciados”²⁸⁴. Desse modo, o presente muda de um endurecimento, como era no primeiro efeito, para uma fuga do passado, que é o segundo efeito, “tenho bebido” (*j'ai bu*). O efeito de fuga do passado é o que estabelece o caráter “depressivo do alcoolismo”, mas este “efeito de fuga” é justamente a potência na literatura de Fitzgerald, que “vive o alcoolismo” não como uma necessidade. O fato de os personagens não estarem ávidos por bebidas mostra que seus heróis vivem o alcoolismo como o caminhar de um processo de demolição, à medida que “determina o efeito de fuga do passado: não somente do passado sóbrio de que eles se separam (‘Meu Deus, bêbado durante

²⁸⁰ “Quando Fitzgerald ou Lowry falam desta fissura metafísica incorporal, quando nesta encontram, ao mesmo tempo, o lugar e o obstáculo de seu pensamento, a fonte e o estancamento de seu pensamento, o sentido e o não-sentido, é com todos os litros de álcool que eles beberam, que efetuam a fissura no corpo (...) Cada qual arriscava alguma coisa, foi o mais longe neste risco e tira daí um direito imprescritível” [LS, p. 183 (160)]. Sobre o tema do álcool, cf. LINS, Daniel. *O último copo: álcool, filosofia, literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, pp. 28-43.

²⁸¹ LS, p. 184 (161).

²⁸² Idem. Sobre esse ponto, Deleuze cita uma passagem capital de *O colapso*: “Eu só queria calma absoluta para meditar sobre as razões pelas quais eu tinha desenvolvido uma atitude desoladora diante da desolação, uma atitude melancólica diante da melancolia e uma atitude trágica diante da tragédia – *porque eu tinha me identificado com os objetos de meu horror ou de meu sofrimento?*” (FITZGERALD, 2015, p. 33).

²⁸³ LS, p. 185 (161).

²⁸⁴ Ibidem, p. 186 (162).

dez anos’))”²⁸⁵, e do passado recente, cujos efeitos da bebida ainda são flagrantes, mas do passado especial do primeiro efeito. É por uma distância deste último passado que surge a necessidade de *mais um copo*, de ter mais uma vez bebido “para triunfar deste presente endurecido e descolorido que subsiste só e significa a morte”²⁸⁶.

O efeito-álcool, e não o efeito *do* álcool como a mera embriaguez, pode ser deflagrado por outros eventos. São os casos de certas perdas significativas, as quais Fitzgerald não se cansa de enumerar. O efeito-álcool é a escapatória do álcool, como no exemplo do dinheiro, em *Great Gatsby*, quando Fitzgerald experimenta um “eu fui rico”. Esse momento é uma distância tripla: distância do autor daquele momento em que “ele não o era”; distância do momento no qual “ele se tornou rico”; distância das semelhanças com os ricos de fato, estas as quais ele se entregava. O alcoolismo possui um valor diante das perdas mencionadas, porque o álcool conjuga em um mesmo instante “*o objeto, a perda do objeto e a lei desta perda* em processo concertado de demolição (‘obviamente’)”²⁸⁷, como nos casos do amor, do dinheiro, da terra natal e suas respectivas perdas.

Deleuze não pretende ser o porta-voz deste ou daquele grupo. Importam mais as relações estabelecidas pelos “efeitos produzidos por tal ou qual coisa (homossexualidade, droga, etc.) *sempre podem ser produzidos por outros meios*”²⁸⁸. Sua pretensão é extrair do efeito-álcool as potências de vida, pretensão esta validada pelo critério seletivo o qual percorremos com a repetição. Recuperando a intenção de Burroughs, Deleuze é um apologista da experimentação que busca alcançar os efeitos de um entorpecimento por vias diferenciadas das substâncias químicas, sem perder, no entanto, o alcance político²⁸⁹. Os efeitos da droga ou do álcool ocorrem na “superfície do mundo”, mesmo sem elas estarem presentes, com a condição de que “as técnicas de alienação social que o determinam são convertidas em meios de exploração revolucionários”²⁹⁰. Os efeitos dos efeitos atuam na superfície determinando questões vitais. O acontecimento quebra o sujeito e o distribui desigualmente no tempo, o pensamento diz respeito à morte. É o acontecimento que traz à superfície a morte no sentido

²⁸⁵ Ibidem, p. 187 (163).

²⁸⁶ Idem (idem).

²⁸⁷ Idem (idem).

²⁸⁸ *P*, p. 22 (21). Tradução ligeiramente modificada.

²⁸⁹ “Por trás dos contrassensos sempre há uma política. Nós colocamos um problema simples, semelhante ao de Burroughs a propósito da droga: será que é possível captar a potência da droga sem se drogar, sem se produzir como um farrapo de drogado? É a mesma coisa para a esquizofrenia. Nós distinguimos a esquizofrenia enquanto processo e a produção do esquizo como entidade clínica boa para o hospital: os dois estão antes em razão inversa. O esquizo do hospital é alguém que tentou alguma coisa e que falhou, desmoronou. Não dizemos que o revolucionário seja esquizo. Afirmamos que há um processo esquizo, de descodificação e de desterritorialização, que só a atividade revolucionária impede de virar produção de esquizofrenia” [*P*, pp. 37-38 (35-36)].

²⁹⁰ *LS*, p. 189 (164-165).

transcendental, que corresponde à última forma do problemático, de onde surgem todos os problemas e as questões.

O acontecimento se expressa por catástrofes. Ele é transformador e não há mais caminho de volta, muito menos reabilitação. Com esses acontecimentos desterradores, em Fitzgerald, novas relações com outras linhas de fora se estabelecem. Fitzgerald é empurrado então para o precipício enquanto escritor nesse tempo paradoxal, fraturado. A escrita é o objeto que constitui o escritor, mas a escrita não pertence mais a Fitzgerald. O seu “eu” é abismado, e assumiu a impossibilidade de organizar-se novamente, restando apenas a sua capacidade para escrever de forma árdua, capacidade essa que parecia já não possuir mais. Escreve-se, pois, a partir de uma impossibilidade, a de não escrever. Fitzgerald expressa a importância das intensidades próprias do acontecimento, através das quais é possível assumir uma existência que parte do sensível como condição para a ação, e a seu modo, subverte o *Cogito* ao definir a sensação, em vez do pensamento, como condição para a existência:

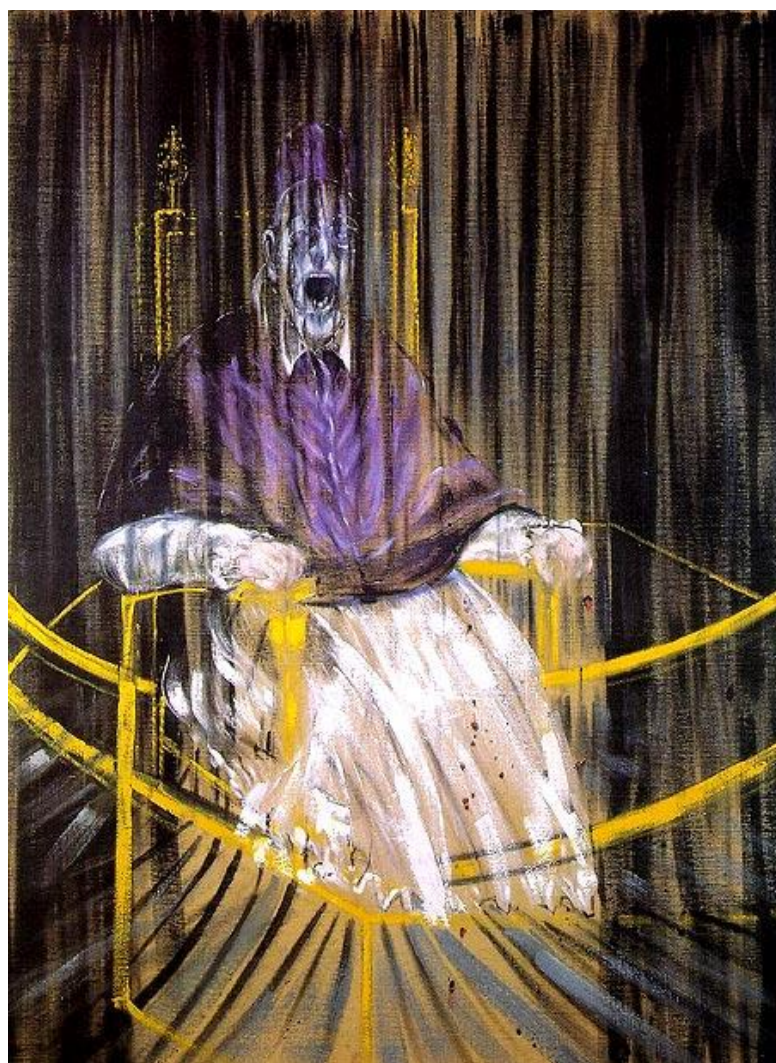
Era estranho não ter nenhum “eu” – ser como um garotinho deixado só numa casa enorme, sabendo que agora ele podia fazer tudo que quisesse, mas se dando conta de que não havia nada que quisesse fazer (...) Esse era, pelo menos, um ponto de partida para sair do atoleiro em que debatia: “Eu sentia – logo eu existia”²⁹¹.

O acontecimento é o princípio para transformar a capacidade de agir. O autor assume esse princípio, do acontecimento, na sua máxima radicalidade, afirmando que é a partir dele que se faz existir mesmo com a perda do eu. Fitzgerald nos oferece uma relação entre o acontecimento e o pensamento, subvertendo o famoso *Cogito* cartesiano: *Penso, logo existo*, substituindo-o pelo “*Sinto, logo existo*”. Essa existência a qual Fitzgerald se refere está intimamente associada ao eterno retorno, na medida em que ele destrói as formas do tempo e age em nome da criação. A lógica do eterno retorno é rigorosa e irreconciliável e avança no homem despossuído de deus, da família, da qualidade, do eu e de seu reflexo. Esse homem é o das combinações ilimitadas de elementos finitos, cujo resultado das relações não lhe pertence, mas, ao mesmo tempo, as relações são afirmadas no máximo da sua potência. Como já vimos, longe do Mesmo, da identidade do conceito e do devir-igual, o movimento do eterno retorno diz respeito a “sistemas excessivos”, promotores de uma comunicação do diferente com o diferente, do múltiplo com o múltiplo. Assim, é possível existir a partir de uma condição dada pela potência de vida liberada pela morte como acontecimento.

²⁹¹ FITZGERALD, 2015, p. 30.

3

PENSAMENTO SENSÍVEL E DESSUBJETIVAÇÃO



Francis Bacon. *Estudo a partir do retrato do papa Inocência X de Velásquez – 1953.* Óleo sobre tela, 153 X 118 cm.

Introdução

Neste capítulo, objetivamos investigar em que medida a estética surge como um problema que redefine o estatuto da filosofia ao conjugar paradoxalmente pensamento e sensação, elaborando um novo cenário em que o conceito de sujeito é insuficiente para as novas exigências. Deleuze privilegia um pensamento engendrado em relação direta com as sensações e, ao mesmo tempo, ocorrido não mais a partir da reprodução das estruturas empíricas no transcendental. A questão central consiste em mostrar como o pensamento é engendrado, dentro e fora da filosofia, sem recorrer a pressupostos objetivos ou subjetivos, e adotando a arte como decisiva para o pensar.

Pensar fora dos limites da representação é um dos motivos da aliança conceitual entre a filosofia de Deleuze e a pintura do anglo-irlandês Francis Bacon (1909-1992). Nessas pinturas, é notória a prevalência das *forças* sobre as *formas* e, por isso, Deleuze o considera o “pintor das forças”. Por exemplo, no quadro *Estudo a partir do retrato do papa Inocêncio X de Velásquez*, a figura é exposta de imediato e sem relações de forma e fundo, de clareza e obscuridade, desfazendo o modelo e sem narrar uma história, extraindo forças de uma forma já dada¹. Embora pinte figuras, Bacon não pode ser considerado um pintor figurativo e menos ainda, um pintor abstrato. Os “objetos” da pintura de Bacon não se encontram fora da nossa realidade, no entanto, escapam da representação, em favor de uma figura que se reporta diretamente à sensação. Se recorre à famosa imagem (da História da Arte) do Papa Inocêncio pintada por Velásquez ou a imagens banais, tais como fotografias em 3x4, fotos de jornais ou de revistas, isso é indiferente, o gesto de Bacon é o mesmo: privilegiar o corpo em ato, evitando uma narrativa. Os quadros de Bacon registram corpos que expõem num esforço tremendo para tornarem-se figuras, e a pintura exprime justamente a ação das forças sobre esses corpos.

Ao pintar uma cabeça e desfazer o rosto, Bacon faz emergir um grito que foge da boca, num corpo que deixa de ser organismo. “Uma presença age sempre diretamente sobre o

¹ “A pintura não tem modelo a representar, nem história a contar. Por isso, possui como que duas vias possíveis para escapar do figurativo: em direção a uma forma pura, por abstração; ou em direção a um puro figural, por extração ou isolamento. Se o pintor faz questão da Figura, se toma a segunda via, e será para opor o “figural” ao figurativo (Deleuze toma de empréstimo o “figural”, empregado por Lyotard, como substantivo para opor ao figurativo). A primeira condição é isolar a Figura. O figurativo (a representação) implica, com efeito, a relação entre uma imagem e um objeto que ele deve ilustrar; mas implica também a relação de uma imagem com outras imagens em um conjunto composto que dá a cada um o seu objeto. A narrativa é o correlato da ilustração. Entre duas figuras, há sempre uma história que se insinua ou tende a se insinuar para animar o conjunto ilustrado. Isolar é, então, o modo mais simples, necessário, embora não suficiente, de romper com a representação, interromper a narração, impedir a ilustração, liberar a Figura: para ater-se ao fato” [FBL, p. 12 (12)].

sistema nervoso e torna impossível o estabelecimento ou a sugestão de uma representação”². Essa presença é uma histeria, ou seja, uma imposição da presença; e por meio dela, uma comunicação se estabelece por excesso. A pintura de Bacon desorganiza, de um lado, as funções “subjetivas” do olho e da mão, ao tomar de assalto o olho e transformá-lo num “órgão polivalente e transitório” e, de outro, a função objetiva, ao nos colocar diante da “realidade de um corpo, linhas e cores liberadas da representação orgânica”³. A pintura traz à tona a “realidade material do corpo, com seu sistema de linhas-cores e seu órgão polivalente, o olho”⁴. A arte de Bacon manifesta, com violência e crueza, temas da vida cotidiana, mas sempre com a intenção de fazer ver as sensações que afetam esses corpos. A violência é figural, percebida mesmo nas posturas aparentemente banais, como um homem sentado, por exemplo. Bacon mostra a ação de forças agindo intensamente sobre os corpos, fazendo-os contorcerem-se, exibindo uma sensação, no mínimo dolorosa, por ele experimentada. Portanto, o objeto da pintura baconiana é a própria violência da sensação⁵.

As Figuras de Bacon vão além da figuração, elas rompem com a narração e as imagens clichês, que já são dadas previamente e até mesmo povoam o quadro antes da pintura. A pintura de Bacon atinge diretamente as sensações, desfazendo os modelos a representar e as histórias narradas previamente. O que vemos são personagens violentados, cujos corpos não reproduzem a violência de uma situação, como num acidente de carro, como vimos no caso do quadro de Andy Warhol, no início do segundo capítulo. Nos quadros de Bacon, as figuras são destacadas pelo seu isolamento, envolvidas por círculos ou cubos que as trazem para um impactante primeiro plano, expressando uma postura distorcida. Dessa maneira, cria-se uma zona de indistinção entre o concreto e o abstrato, e Deleuze privilegia essa zona, pois é por meio dela que a sua filosofia também fará um movimento de criação irreduzível à experiência ou à transcendência.

Neste novo pensamento, a ordenação do campo de visibilidade erigida pela ação da representação é deslocada, uma vez que o fundamento que organizava esse campo foi abismado. Na representação, o sujeito ocupava o lugar de fundamento transcendente. Após os movimentos da diferença e da repetição – abolição do fundamento e afirmação de um Eu dissolvido e rachado –, o pensamento surge justamente aí, na fenda, na ruptura com a ordenação submetida aos princípios reguladores da individualidade e da pessoalidade e à forma do conceito. Como produzir um pensamento que não recorre à subjetividade e às suas

² Ibidem, p. 53 (57).

³ Ibidem, p. 54 (59).

⁴ Ibidem, p. 56 (61).

⁵ *DRF*, p. 171 (193).

formas *a priori*, que não é um acúmulo de experiências e, além disso, ocorre no limite tenso entre o campo da empiria e do transcendental? Como foram postas de lado, tanto as formas *a priori* do tempo e do espaço, quanto a subjetividade que as sustentava, compreende-se que a Estética, tal como Kant a dispusera na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, é virada de ponta-cabeça e transformada num novo problema para o pensamento. A nossa proposta é seguir a tese de Deleuze do empirismo transcendental e a sua consequência como uma reunião entre pensamento e sensação, escapando das coordenadas sujeito-objeto, que sempre foram tão caras à questão da arte, as quais já não satisfazem às novas exigências do pensamento.

Por si só, a estética não seria capaz de dizer muita coisa se permanecesse vinculada exclusivamente ao empírico e ao tempo do presente. Por outro lado, submeter a estética à dialética ou à lógica, isto é, a domínios supostamente “superiores”, redundaria num retorno ao universo baumgartiano. Embora reconhecendo a possibilidade de certo conhecimento especificamente sensível ou “estético” e sem poder aqui nos aprofundar sobre as contribuições de Baumgarten à Estética, na verdade, nela a velha hierarquia dogmática e metafísica pouco se mexeu: o que era sensível continuou inferior e o inteligível, superior; a Estética permaneceu concebida como uma “filosofia [inferior] da faculdade de sentir”, enquanto a lógica continuou sendo designada como o domínio “superior” da “faculdade de pensar”. O que Deleuze propõe é uma radical reunião entre pensamento e sensação: um não vive sem o outro. Se pensar é ter uma Ideia, esta só existe encarnada nos corpos. Por meio dessa reunião, Deleuze confere à estética o lugar legítimo de um problema para o pensamento e, ao mesmo tempo, situa na sensação a condição indefectível do pensamento.

3.1. Empirismo transcendental: um acontecimento para a filosofia

3.1.1. A confusão sensível como condição para o pensamento

Zourabichvili encara o surgimento da estética na modernidade com Baumgarten em suas *Meditações filosóficas sobre a essência do poema* (1735) como uma “*reviravolta estética da filosofia*”⁶. Deleuze está inscrito nesse debate ao dar uma consistência própria a esse

⁶ ZOURABICHVILI, François. “L’ancrage esthétique de la pensée de Deleuze”. In: *La littéralité et autres essais sur l’art*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011, p. 235. Nas meditações, Baumgarten pensa a ESTÉTICA, como uma ciência (*epistémé aisthétiké*) que deve se ocupar do conhecimento das coisas sensíveis, enquanto as coisas inteligíveis devem ser conhecidas por uma “faculdade de conhecimento superior”, que é objeto da Lógica [“Existindo a definição, podemos facilmente descobrir o termo assim definido. Já os filósofos

advento, que foi além da cunhagem de um termo, ao explorar a relação do pensamento com o sensível como algo necessário para o surgimento do próprio pensar. Isso se constata no enfrentamento do traço distintivo dessa virada, qual seja, a relação do pensamento com o confuso, nesse caso a arte. Todavia, voltando à carga da crítica do fundamento e mirando a dualidade metafísica, compreendemos que o “giro da estética” está situado em um ponto especial. Se o fundamento passou sem escalas da metafísica platônica ao transcendental kantiano, a Estética foi a reboque desse movimento. Pensando essa questão com Deleuze, a estética é fruto do fundamento no domínio do conhecimento, e seu estatuto reproduz e aprofunda a dualidade metafísica ao definir com rigor os domínios específicos da razão e da sensibilidade com os objetos próprios a cada um. Apesar disso, a estética revela um ponto de virada que modifica o estatuto da própria filosofia, não sendo somente uma disciplina ou um tema à parte, mas sim, o cenário, no qual o conceito e a sensação confrontam-se. Zourabichvili resume a questão que Baumgarten levanta para a filosofia, assim:

1º Se a filosofia deseja pensar inteiramente a sua própria condição, logo pensar integralmente a si mesma, ela deve afrontar o que a mais resiste, a confusão sensível. Ou 2º ela não o pode fazer diretamente, a menos que negue a si mesma ou o seu próprio objeto (pois como a sua vocação é pensar distintamente, ela não conseguiria tomar como objeto o sensível sem reduzi-lo à confusão, que é a sua lógica própria). A filosofia deve passar por uma meditação. Ou 3º ela se encontra em um certo modo de pensamento que assume a apresentação da confusão sensível como tal, quer dizer, a eleva a sua própria perfeição – a arte (como diz Baumgarten, em seu vocabulário aristotélico, o “poema”). 4º Então a filosofia pensará o sensível sem reduzi-lo, e assim pensará inteiramente sua própria condição, se ela pensa a arte⁷.

gregos e os padres da Igreja sempre distinguiram cuidadosamente as coisas sensíveis (*aisthéta*) das coisas inteligíveis (*noéta*). É evidente o bastante que as coisas sensíveis não equivalem somente aos objetos das sensações, uma vez que também honramos com este nome as representações sensíveis de objetos ausentes (logo, os objetos da imaginação) BAUMGARTEN, 200 § 116, p. 53]”. Nesse sentido, Baumgarten inova ao criar um novo campo de saber, a Estética. Segundo Tolle, a pretensão de Baumgarten era dirimir as contradições próprias do conhecimento obtido pela sensibilidade à medida que esses eram questionados por pretensões do âmbito racional, e somente após o êxito dessa tarefa é que os princípios do conhecimento sensível podem se voltar a uma teoria da arte (TOLLE, Oliver. *O nascimento da estética no século XVIII*. São Paulo: Editora Clandestina, 2015, p. 16). Para melhor elucidar o contexto da afirmação de Tolle, reproduzo suas palavras: “É salutar a concepção historiográfica de que uma filosofia se mede antes de tudo pelos objetivos por ela mesma estipulados. Pela sua adesão à tese da harmonia preestabelecida, a intenção do nosso autor foi identificada preferencialmente como representante tardia daquele mesmo tipo de racionalismo responsável por tolher a expressão da sensibilidade com base numa pretensa superioridade da investigação intelectual sobre as demais áreas do saber. Não resulta, todavia, contraditório que o estabelecimento de condições universais para o conhecimento da totalidade do mundo abrigue no seu interior também a possibilidade de um desenvolvimento do sujeito cognoscente para além da malha rígida de pressupostos criada pela razão lógica. A novidade, se podemos dizer assim, da ciência baumgartiana consiste justamente em definir rigorosamente os campos de atuação da razão e da sensibilidade, já que vê na confusão entre eles a causa da maioria das dificuldades que são enfrentadas quando se aborda diretamente a experiência do mundo e a sua infinita variedade” (ibidem, p. 15).

⁷ ZOURABICHVILI, 2011, p. 237.

Segundo Zourabichvili, Baumgarten descobriu a confusão sensível como a própria condição da filosofia, pois passou a buscar a sua definição justamente naquilo que a ameaçava. Ao longo da sua história, em vez de se relacionar positivamente com o confuso, a filosofia promoveu uma transformação deste último convertendo-o em distinto. O que é próprio da experiência, o seu dado, é a confusão sensível, e o pensamento só conseguirá exercer-se, alcançando a representação “distinta e intelectual”, isto é, ao negar a representação confusa e sensível. De Platão em diante, “todos os filósofos reconheceram que a filosofia começa obviamente pelo sensível e que está até certo ponto condenada a se restringir ao sensível, sempre presente e ameaçador”⁸. Portanto, a filosofia e a ciência buscaram suas definições de acordo com “uma esfera idealmente separada do sensível, na qual o pensamento se subtrai à sua limitação”⁹. A modernidade marca uma virada nessa relação quando se dá conta da necessidade de redefinir a filosofia, acolhendo a sua própria condição sensível, ao invés de recusá-la. Baumgarten cooperou para essa virada, na medida em que afirmou o sensível lidando com o confuso positivamente.

Embora importantíssimo para o pensamento filosófico, esse gesto não significou uma reabilitação definitiva do sensível. O pensamento passa a lidar com a confusão sensível não a encarando como uma “necessidade de fato”, mas como uma “configuração de direito”¹⁰. A consequência dessa atitude é a de a filosofia conferir ao distinto a posição ocupada antes pelo confuso e ao intelecto, o posto no qual se encontrava o sensível, vendo-se agora distante de si mesma e permitindo o escape do “conjunto de sua condição”¹¹. A relação da filosofia com o sensível deixa de ser acidental para ser estrutural, pois quando Baumgarten postula uma *ciência do conhecimento sensível*, o sensível deixa de ser uma negação, e a filosofia vê-se obrigada a pensar “a consistência do sensível, isto é, a pensar aquilo que lhe resiste, visto que a própria filosofia se define pela produção de representações distintas e, por conseguinte, pela extensão da confusão”¹². Na modernidade, a filosofia encontrou-se na difícil posição de ter de relacionar-se com o confuso-sensível, poupando-se de mergulhar nele. A elaboração do conceito de distinto é uma maneira de encarar a confusão sensível, mas isso atesta que, embora excluída, a confusão é reconhecida como existente. Nas palavras do autor, “o confuso

⁸ ZOURABICHVILI, François. “O jogo da arte”. In: LINS, Daniel (org.). *Nietzsche/Deleuze: arte, resistência*. São Paulo: Forense Universitária, 2007, p. 97. Esse texto compõe a obra *La littéralité et autres essais sur l’art* (Cf., p. 93-106), mas faremos referência à tradução publicada no Brasil.

⁹ ZOURABICHVILI, 2007, p. 97.

¹⁰ *Ibidem*, p. 98.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*.

se insere na filosofia como sendo aquilo que dela sempre se furta”¹³. Mesmo que o confuso tenha se tornado uma “consistência positiva do sensível”, e por isso, a filosofia tenha sido impedida de referir-se ao sensível como pura negatividade, ela sempre teve dificuldades de estabelecer uma comunicação direta com o sensível.

Esse quadro mostra o quanto a relação entre filosofia e arte se tornou necessária, à medida que esta última ofereceu uma via, pela qual a filosofia pôde estabelecer uma relação enunciável com o confuso, apesar de esse acesso ter sido sempre obstruído pela própria filosofia ao ter empurrado o sensível para o lugar do obscuro. Então, num diálogo estrito com a arte, pode-se ir do confuso ao confuso, em vez do confuso ao distinto. A partir desse caminho, torna-se possível o surgimento de outra “clareza” que não recorre à esfera racional, como almejou Baumgarten, com a sua “Estética” enquanto conhecimento sensível perfeito. Isso tudo levou a discussão da filosofia à seguinte alternativa: se afirmasse o confuso em si mesmo, negaria a si própria; se afirmasse a si mesma, teria de negar o confuso. A arte apresentou-se como uma terceira via, saída para afirmar o sensível sem negar-se a si mesma, exigindo até uma redefinição. Tomando a arte como meio e fazendo as pazes com a confusão sensível, a filosofia pôde vislumbrar uma “nova consciência de si mesma ou de sua condição”¹⁴.

O primeiro momento da relação entre a filosofia e o confuso é o da resistência da confusão sensível a qualquer tentativa de ordenação do conceito, aparecem, então, “os conceitos especiais que somente a arte produz, [como o] conceito do individual complicado”¹⁵. No segundo momento, ocorre uma superação pela filosofia dessa resistência, só que de maneira indireta, ao produzir “conceitos daquilo que a arte faz (e não os que a arte produz)”¹⁶. Esses conceitos são, portanto, “conceitos dos conceitos de arte”. Para Zourabichvili, a estética surge tentando relacionar-se com a confusão sensível, mas de maneira insuficiente, pois ela só consegue elaborar conceitos sobre o modo de pensar que lida diretamente com o confuso, isto é, a arte. A estética é “um acontecimento que ocorre à filosofia”, em vez de um “regime de identificação da arte”¹⁷.

Essa definição situa a Estética numa posição, na história da filosofia, anterior ao discurso filosófico sobre a arte do século XIX. A filosofia é marcada pela “*reviravolta estética*”, pois deixa de estar relacionada somente com a ciência e passa a abrir-se para a arte,

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

¹⁵ ZOURABICHVILI, 2007, p. 99.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

assumindo-a como necessária ao pensamento. Zourabichvili atesta uma ultrapassagem da filosofia do que era antes o seu limite, a confusão sensível, passando a adotar essa condição como seu “próprio *recurso*”. Voltada para o sensível, sem ancorar-se na *doxa*, a Estética é um “acontecimento próprio à filosofia”, que afetou alguns pensadores, os quais instituíram uma “relação efetiva com a arte”. As condições dessa relação são as de que a diferença do sensível configure-se como problema e resista ao pensamento, não sem antes o pensamento e a própria arte resistirem à partilha da sensibilidade e à suspensão da oposição, pois esta mantém inalterado o princípio de determinação que eleva a *doxa* a um estágio superior.

Deleuze está certamente inscrito nessa discussão acerca da estética, o que se apresenta como um problema para o seu pensamento. Ultrapassando a carga política que a palavra *resistência* suscita em nossos dias, porém sem desconsiderá-la, o autor compreende que a palavra “resistir”, em Deleuze, ocorre sempre quando “se trata do próprio elo entre a filosofia e a arte”¹⁸. Essa “resistência” se duplica e até se triplica, quando entra no jogo a “necessidade para a filosofia de se remeter à arte e da implicação de uma relação com a arte na própria definição de filosofia”¹⁹. Essa posição é reforçada pela compreensão da Estética não como uma disciplina à parte da filosofia, mas como “um acontecimento tão íntimo à filosofia que chega a ser o nome de uma problemática coextensiva a toda filosofia”²⁰, cabendo a cada filósofo dar um sentido e uma modalidade a esse “gesto problemático”, compreendido pelo nome de *estética*. Se antes a filosofia descobrira um princípio que a ela resistia, agora é a vez de ela encontrar na resistência, um princípio²¹.

¹⁸ Ibidem, p. 96.

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibidem, p. 102.

²¹ Da arte, emana um princípio de resistência, o jogo. Por meio dele, o que resiste à filosofia não é mais a representação confusa ante o conhecimento, e sim com Schiller, o próprio pensamento agora insubmisso a qualquer forma determinada: “A força de Schiller não consiste apenas em ter retomado a ideia kantiana, segundo a qual na experiência estética o espírito não conhece, mas joga sem se sujeitar a nenhum conteúdo cognitivo determinado. A força de Schiller reside, pois, no fato de ter levado a sério a expressão ‘livre jogo’: a liberdade, que certamente só se realiza quando apta a dar forma à existência, isto é, quando lei moral e verdadeira lei política começam e encontram sua condição na própria capacidade estética – o poder de contemplar a aparência. O problema da vida humana não é mais escapar das aparências, não obstante nelas se elevar e saber permanecer. Há sempre real em demasia, estamos nele envidados, submissos ao acaso das determinações e ao interesse ou à paixão que nos remete a uma ou outra determinação” (Ibidem, p. 100). A filosofia descobre o “*princípio de resistência*”, porém, alerta Zourabichvili, é preciso passar de uma determinação passiva a uma determinação ativa, na qual o homem confere uma forma à sua própria existência, até alcançar um estado de indeterminação. Nesse estado não se trata da “bela alma”, ou seja, a existência em potencial, um estado puro, mas “a capacidade de jogar com as determinações; em suma, de interromper seu encadeamento para compô-las livremente” (Ibidem, p. 101). Daí, a desobrigação da arte de proporcionar um conteúdo cognitivo ou passional. Não é esvaziando-se de conteúdo que a arte pode resistir a ela mesma. A arte é resistência à medida que resiste “a essa capacidade do despertar que lhe é necessária para pôr em jogo os nossos estados e mobilizar as nossas determinações cognitivas ou afetivas, mas que a qualquer momento pode paralisar o jogo e absorver a interrupção ou a suspensão” (Idem).

Deleuze fortalece esse debate à medida que a sua concepção do pensar vincula o signo sensível e o conceito. Por isso, a importância de uma lógica do pensamento paradoxal, na qual o sensível é heterogêneo e elevado a uma instância superior, enquanto, ao mesmo tempo, a ideia encontra na imanência a sua condição. É a obra de arte que abriga este novo tipo de pensamento insubmisso às coordenadas sujeito e objeto, que balizam o modo de pensar representativo. Estamos de acordo com Zourabichvili que inscreve o programa de Deleuze de uma “lógica da sensação” no “horizonte de questionamento [...] das verdades ‘estético-lógicas’”²², bem como o remete ao capítulo sobre a arte em *O que é a filosofia?*. Para Deleuze e Guattari, “A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si”. O papel do artista é unicamente criar “blocos de perceptos e de afetos” para que esse composto, a obra, mantenha-se de pé por ela mesma²³.

O raciocínio de Zourabichvili está baseado na leitura de Rancière, que aborda o tema da estética em Deleuze a partir de uma pergunta fundamental: “*Existe uma estética deleuzeana?*”. O ponto de partida é uma ressignificação da palavra *estética*, para além de uma disciplina filosófica, definida como uma “ideia do pensamento”. Ou seja, a estética não é um saber acerca da obra de arte, mas um *modo de pensamento* que se desenvolve sobre as obras de arte tomando-as “como testemunho de uma questão: uma questão que se refere ao sensível e à potência de pensamento que o habita antes do pensamento, sem o conhecimento do pensamento”²⁴. Rancière discute com o pensamento de Deleuze, mas concorda com o principal, que é a sua definição de *estética*: “essa palavra, já bicentenária e tão obscura”²⁵.

Estendendo-nos um pouco sobre as “teses” de Rancière sobre a Estética, ele atribui a sua gênese, no fim do século XVIII/início do XIX, à derrocada da poética. Era a Poética que orientava as obras de arte no mundo da representação, de acordo com um duplo procedimento da mimese, que faz a obra produzir uma semelhança e ao mesmo tempo concebe a própria obra como uma semelhança “na medida em que constitui um organismo, um logos, um ‘belo vivo’”. Aristóteles oferece a *techne* da obra a capacidade de estender a *physis*, nessa ação Rancière destaca que a natureza é o movimento que realiza a vida em organismo²⁶. A obra deve ser obediente às normas de produção da *physis*, isto é, seguir as regras da potência que reúne vida, organismo e obra. A viragem da Estética na modernidade é voltar-se não mais à obra, e sim ao *aistheton*. Portanto, a Estética contém um paradoxo: na sua origem, ela rompeu

²² ZOURABICHVILI, 2011, p. 237.

²³ *QPh*, p. 155 (pp. 213-214).

²⁴ RANCIÈRE, 2000, p. 505.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 511.

com as normas da representação abrindo-se à potência da obra, em seguida – terá sido por causa do peso do seu nome? –, “afunda a obra em um pensamento do sensível, privilegia o afeto, e um afeto que é o do receptor ou do espectador”²⁷.

Sob esse ângulo, a Estética é a mudança de perspectiva: abandonou-se a reflexão, que a Poética fazia, acerca das regras de produção da obra de arte, em favor da “ideia de um sensível particular, [d]a presença no sensível de uma potência que excede seu regime normal, que é e não é do pensamento, que é do pensamento que se tornou diferente de si mesmo (...)”²⁸. A Estética transforma a obra na expressão localizada de uma “potência de espírito contraditória”²⁹, como o fez de modo exemplar a teoria kantiana do gênio, que sustentava ser o talento do artista uma doação da natureza, cujas regras permaneciam ocultas até para o próprio gênio. A Estética tratou a obra de arte como uma potência enigmática, incapaz de explicar aquilo que ela mesma produz. Rancière ancora seu argumento nas definições deleuzianas tanto da obra de arte como um ser de sensações que existe por si³⁰, cabendo ao artista mantê-la de pé; quanto da histerização da pintura, que consiste na ruptura com a noção tradicional de obra de arte como organismo. Mas, atenção, Deleuze não se refere a uma histeria *do* pintor, e sim, *da* pintura!³¹

Esses dois raciocínios são caros a Rancière e a nós também. Ao analisar os desdobramentos conceituais deleuzianos acerca da arte, importa-nos destacar a mudança na abordagem da Estética, agora compreendida como um modo de pensamento liberado da representação ou, simplesmente da *doxa*³². É possível aproximar a leitura de Rancière que reforça a perspectiva da *Estética* como problema para o pensamento e as duas “frentes”,

²⁷ Ibidem, p. 512.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

³⁰ “A obra de arte é um ser de sensações, e nada mais: ela existe em si (...) O artista cria blocos de perceptos e de afectos, mas a única lei da criação é que o composto deve ficar de pé sozinho. O mais difícil é que o artista o faça *manter-se de pé sozinho*” [*QPh*, pp. 213-214 (151)].

³¹ “Não é uma histeria do pintor, é uma histeria da pintura. Com a pintura, a histeria se torna arte. Ou melhor, com pintor, a histeria se torna pintura. O que o histérico é incapaz de fazer, um pouco de arte, a pintura faz” [*FBLS*, p. 58 (39)]. Inspirado por *Francis Bacon. Lógica da sensação*, Rancière também critica a representação, destacando a ruptura com a semelhança e com a figuração, ou seja, com os dois modos de a pintura transformar-se num personagem de uma história. O desvio da narração corresponde a uma crítica do modelo representativo na arte, referido nesse caso especialmente à *Poética* de Aristóteles. Rancière não nos deixa perder de vista a definição de representar como imitar uma ação, ou seja, produzir uma semelhança e encontrar identificação fora dessa ação. Isso leva a uma segunda definição de representação, agora ancorada na própria obra como a ação do próprio representar. A saída de Deleuze é desfazer a organicidade da obra, ou seja, confrontar a organicidade da obra com a sujeição mimética da qual ela sempre foi tributária. Assim, o gesto definido por Deleuze como *histerização* nada mais é do que a ruptura dessa “organicidade latente na própria definição da ‘autonomia’ da obra”. Sobre a relação entre o pensamento e a pintura como uma experiência da histeria, cf. SILVA, Cíntia Vieira da. “Pintura e histeria: lógica da sensação e figuras não representativas em Bacon e Deleuze”. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 1, p.145-166, abril, 2014; CAVALCANTI, Adriane. *Filosofia e pintura em Gilles Deleuze*. Campinas: Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, 2006, p.110.

³² Cf. RANCIÈRE, 2000, p. 515.

digamos assim, nas quais Zourabichvili combate: 1) a relação conflituosa entre o domínio do pensamento e o campo da sensação; 2) o confronto com as investidas da representação no pensamento na arte e na filosofia.

Vimos que Deleuze empreende tanto uma batalha dura e permanente contra a *doxa* e o seu modelo elevado à universalidade quanto assume a tarefa de conceber uma nova definição do pensamento fora dos limites da representação. Rancière alia-se a Deleuze e interpreta seu gesto como uma maneira de resgatar ou de “fazer justiça” ao sensível que, desde o livro VII da *República*, tinha sido derrotado, no combate que Platão também empreendeu contra a *doxa*. Mas, como se sabe, no combate platônico, quem saiu vitoriosa foi a ideia como a verdadeira e única medida, e o resultado disso foi o afastamento e até a possibilidade de desaparecimento do próprio sensível desse lugar do pensamento. Um combate precisamente oposto é feito por Deleuze, ao pensar com a pintura de Bacon, “fazendo justiça”, como escreve Rancière, ao sensível contra a *doxa*. É ela mesma que produz os “dados figurativos” e os clichês que organizam o mundo sensório-motor e fazem com que a figura corresponda a uma ordem preexistente. Acrescenta Rancière: “Os ‘dados figurativos’ são também o recorte do visível, do significante, do credível tal como organizados pelos impérios, enquanto atualizações coletivas desse imperialismo do sujeito”³³.

Cabe à arte dissolver o mundo figurativo, o mundo da *doxa*, e instituir um deserto, deserto no sentido de que não há nada dado previamente à tela. Repetindo: é necessário desfazer os “dados figurativos” para “fazer justiça” à “verdade do sensível”, que não é a Ideia. Trata-se aqui do “sensível puro, [d]o sensível incondicionado que se opõe às ‘ideias’ da *doxa*. O sensível incondicionado é o que se denomina justiça ou deserto”³⁴. Quando o artista alcança esse ponto, ele experimenta uma visão excessiva e não mais se reconcilia com o mundo da representação, desabilitando os dados sensíveis e partindo em direção ao sensível puro, que é a diferença de intensidade.

Para Rancière, como já foi dito aqui, Deleuze confere à Estética o status de “modo de pensamento”. E o que isso significa? Significa surpreender no sensível heterogêneo a presença de outra potência, que atua de maneira indefinida sobre o sensível. Essa potência aparece na filosofia deleuziana sob o nome de “espiritual”. Significa ainda que a questão da estética, ao modificar o pensamento, torna-o imanente ao campo do sensível, classificado e avaliado a partir da atividade de uma “potência heterogênea que modifica o regime de tal zona, que faz com que o sensível seja mais do que o sensível, que é do pensamento, mas do

³³ Ibidem, pp. 509-510.

³⁴ Ibidem, p. 510.

pensamento em um regime singular (...)”³⁵. Isso não implica em ignorar a heterogeneidade da sensibilidade e do pensamento. O pensamento não é idêntico a si, ele é constantemente confrontado pelo impensado, assim como o sensível, pelo insensível. Foi a valorização do sensível pela Estética que abriu o caminho para uma nova relação do pensamento com a sensibilidade, talvez mais do que isso, de novas possibilidades dentro desses domínios, quer dizer, com relação a eles próprios. “A estética é o pensamento que submete a consideração das obras à ideia dessa potência heterogênea, potência do espírito como chama que igualmente ilumina ou queima”³⁶.

Por meio dessa potência sensível, o pensamento se encarna, ele “se deixa ler no sensível”. O pensamento “ênfatiza a imanência do *logos* no *pathos*”, indo das coisas ao espírito, como fizeram alguns românticos, notadamente Hölderlin. Em outro movimento, agora na imanência do pensamento que vai do *pathos* ao *logos*, a ênfase está sobre aquilo que não pensa. “‘a coisa em si’ schopenhaueriana, o sem-fundo, o indiferenciado ou o obscuro da vida pré-individual”³⁷. Deleuze realiza uma inversão do programa “estético da arte” ao abolir a hierarquia entre a potência da obra e um sensível puro, para alcançar um “sensível a-significante”. Isso é possível quando a obra se conecta a uma figura “espiritual” imanente, nas palavras de Rancière, “a imanência no pensamento daquilo que não pensa, o sem-fundo da vida in-diferenciada, não-individual, a poeira dos átomos ou dos grãos de areia; o pático [*pathique*] sob o lógico; o pático em seu ponto de repouso, de a-patia”³⁸.

Por meio dessa reciprocidade, o artista evidencia a matéria de expressão com a qual a criação irá ser engendrada. Para que isso ocorra, é preciso criar o tempo da imanência, que ficará a cargo do ritornelo, que é antes de tudo territorial, e a arte, enquanto uma linguagem das sensações se iniciará justamente com o território. Os personagens são figuras sensíveis, *ritmos*, em vez de indivíduos. Os personagens rítmicos não correspondem a um ritmo associado a um sujeito que alterna os tempos regulares, mas são forças internas que se desarraigam das funções biológicas e se combinam em uma atividade expressiva autônoma. O ritornelo irá captar a intensificação das forças compositoras desse jogo expressivo, forças estas competentes para provocar um automovimento³⁹. Assim, o tempo é pensado como uma

³⁵ Ibidem, p. 512.

³⁶ Ibidem, p. 513.

³⁷ Idem.

³⁸ Ibidem, p. 514.

³⁹ José Gil exemplifica como são formados movimentos autônomos expressivos por “contraponto aos estímulos exteriores”. “Criam-se pontos territoriais que respondem a esses estímulos e que entram em conexão com as impulsões internas. Ora, isso pode acontecer na ausência de circunstâncias e estímulos exteriores, perigos, mudança de tempo climático etc. Formam-se, assim, *contrapontos territoriais* ou *paisagens melódicas*, também não motivadas, não pulsadas, jogando um jogo expressivo autonomizado, em movimento. São como mapas

questão de imanência, em vez de transcendência, como o tempo de algo que nos escapa. Esse tempo é o tempo vazio, o tempo da criação. Por meio da relação entre tempo e imanência, Deleuze redefine as noções de criação artística, de artista e de obra.

Concordamos e fazemos coro com as leituras de Zourabichvili e de Rancière, porém consideramos que Deleuze já havia fornecido elementos suficientes para que o pensamento estabelecesse relações de funcionamento com elementos exteriores à filosofia, desde sua definição de *empirismo transcendental*. Antes de chegarmos a essa definição, cumpre anunciar que consideramos a leitura de Lapoujade do empirismo transcendental como a mais pertinente e frutífera para as nossas pretensões. No entanto, teremos de passar pela “teoria diferencial das faculdades” e suas implicações no conceito de sujeito, caminho que o autor opta por não percorrer, mas que é trilhado por Sauvagnargues. A nosso ver, são etapas decisivas para sustentar a “reviravolta estética”. O ponto de partida é o divórcio do pensamento da representação, a fim de tornar a arte uma “experiência”. Esse é um passo essencial em direção ao “empirismo transcendental” ou o que Deleuze também chama de “ciência do sensível”⁴⁰.

Apesar do uso evidente da terminologia kantiana, percebemos também com clareza o quanto Deleuze subverte Kant ao juntar, simplesmente, esses dois termos “empirismo” e “transcendental”, união essa que horrorizaria o filósofo de Königsberg. Ainda conversando com Kant, embora ele tenha reconhecido à sensibilidade a dignidade de uma faculdade transcendental, não há dúvida quanto ao papel absolutamente determinante que a Representação desempenha na Filosofia Crítica. Explicando melhor: apesar de transcendental, a sensibilidade está submetida à Representação. Como as demais faculdades, o entendimento e a razão, a sensibilidade é uma fonte de representações. Pode-se dizer sem medo de errar que, em Kant, tudo converge para a Representação (ou juízo, mas não precisamos falar dele aqui): intuições são *representações* provenientes da sensibilidade, categorias são *representações* provenientes do entendimento e ideias são *representações* provenientes da razão. Ao questionar a representação como a necessária mediação, segundo Kant, da relação entre

internos aos territórios, com pontos expressivos intensivos, em que se concentram e consolidam forças. E, como para as personagens rítmicas, as paisagens melódicas também deixam de ser apenas melodias que acompanham o percurso de um mapa territorial para se tornarem elas próprias paisagens sonoras: a melodia entrou em devir-paisagem [...] Nesse estágio de complexificação [‘reorganização das funções e reagrupamento de forças’ (Gil apud Deleuze e Guattari)], o ritornelo tende a desligar-se desse mesmo território que lhe permitiu tornar-se expressivo. Tende a desterritorializar-se, a adquirir uma dinâmica independente, a concentrar-se com as forças cósmicas do exterior” (GIL, José. “Ritornelo e imanência”. In: LINS, Daniel; GIL, José. *Nietzsche/Deleuze: jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Fortaleza CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2008, p. 130).

⁴⁰ DR, p. 80 (87).

sujeito e objeto, Deleuze está nos propondo outro tipo de “acesso” (mais direto) ao sensível, ao “ser do sensível”, ele reivindicará. Mais uma vez, o filósofo francês subverte o sentido da terminologia kantiana, e atribui, para escândalo de Kant, uma parte “numênica” ao sensível. Percebemos assim o quanto o problema do “empirismo transcendental” contribui para o debate acerca da estética, e vice-versa, numa via de mão dupla, o quanto a questão da estética nos permite enfrentar a crítica da subjetividade.

Usando e abusando da terminologia kantiana, o projeto de um empirismo transcendental pretende não só atribuir uma nova natureza às faculdades, como também um novo uso delas, alternando de maneira inédita a relação entre arte e filosofia, sensação e pensamento; na verdade, unindo-as. Como nos ensinou Sauvagnargues, a crítica do sujeito acompanha o itinerário filosófico deleuziano de *Empirismo e subjetividade* até *Diferença e repetição*⁴¹. Um dos procedimentos dessa operação crítica do sujeito consiste em confrontar o transcendental kantiano “com um empirismo *superior* que não pode ser deduzido das formas empíricas ordinárias, tais como aparecem no senso comum”⁴². Sauvagnargues fala até de “uma torção monstruosa” que Deleuze imprime na Filosofia crítica de Kant: ao “definir esse empirismo transcendental”, Deleuze “retoma os termos da crítica kantiana, mas a transforma em si mesmo imprimindo nela a torção monstruosa e fecunda de uma crítica do sujeito”⁴³. A consequência inevitável é o enfrentamento do estatuto subjetivo da estética, propondo uma transformação radical.

Não se trata mais de uma ciência do sensível tal como ocorrera em sua fundação: seja como ciência do conhecimento sensível perfeito, proposta por Baumgarten, seja como a Estética kantiana fundada no juízo subjetivo. Essa nova maneira de pensar se realiza por meio de forças vitais, se efetua empiricamente, e se recusa terminantemente à reconhecimento e ao transcendente. É fácil compreender porque a Estética inscreve-se no “programa” do pensamento deleuziano. Em primeiro lugar porque é nela que o problema do sensível ou da faculdade da sensibilidade adquire relevância (transcendental) filosófica; em seguida, porque, ainda que desfeita a tradicional hierarquia da metafísica, o sensível mantendo sua heterogeneidade ou até mesmo sua exterioridade, com relação ao chamado “inteligível”, o que muda, e é essa a novidade que Deleuze nos traz, é que o pensamento acontece *necessariamente* a partir do seu encontro violento com a exterioridade. A chave para engendrar esse novo pensamento, que não se reduz a uma representação subjetiva, está no *ser*

⁴¹ SAUVAGNARGUES, 2009, p. 17.

⁴² Ibidem, pp. 21-22. Grifos nossos.

⁴³ Ibidem, p. 17.

do sensível, isto é, na diferença de intensidade que aparece, pela primeira vez, como o limite da sensibilidade:

É estranho que se tenha podido fundar a estética (como ciência do sensível) no que *pode* ser representado no sensível. É verdade que não é melhor o procedimento inverso, que subtrai da representação o puro sensível e tenta determiná-lo como aquilo que resta, uma vez eliminada a representação (um fluxo contraditório, por exemplo, uma rapsódia de sensações). Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser *do sensível*⁴⁴.

Todavia, a diferença de intensidade só é encontrada e sua atuação legitimada, se houver uma profunda reconfiguração do transcendental enquanto condição de possibilidade para o pensamento, assim como romper com o seu fundamento, apresentado como uma imagem da representação. Deleuze situa o pensamento fora de uma imagem representativa e, assim, concebe-o de maneira inédita para a filosofia, numa estreita relação com a arte. Para discutir a questão da gênese do pensamento no sensível, convocaremos duas leituras que foram decisivas para a nossa elaboração do problema: em primeiro lugar, ao lado de Anne Sauvagnargues, abordaremos a relação conflituosa entre as faculdades; em segundo lugar, recorreremos à interpretação do empirismo transcendental por David Lapoujade.

3.1.2. A relação paradoxal entre as faculdades: sensibilidade, imaginação, memória e pensamento.

A crítica de Deleuze ao pensamento representativo está centrada na crítica da imagem do pensamento, como já foi discutido no capítulo inicial. Retomando esse tema na questão com a arte, Sauvagnargues ressalta a importância de Proust para Deleuze. O romance dá uma solução para o pensamento sair do domínio da representação e tornar-se experiência, fora da imagem. Não se trata de uma realização que a filosofia não alcança por si só, mas a filosofia que forja conceitos sobre a arte é capaz de levar em conta “a vida do pensamento, que seu próprio modo ideacional recobre na maior parte do tempo: ilusão objetiva do pensamento, que o recurso à arte dissipa”⁴⁵. Desempenhando um papel crucial, a arte produz as condições da experiência real reunindo os dois sentidos de estética por meio do *ser do sensível*. A arte é

⁴⁴ DR, pp. 79-80 (87).

⁴⁵ SAUVAGNARGUES, 2009, p. 302.

uma criação de sentido, por isso ela pode ser considerada como uma experimentação sensível no sensível capaz de forçar o pensamento.

A autora destaca o modo como Deleuze lê Proust “kantianamente” ao aplicar o esquema do uso transcendente das faculdades à *Recherche*. Mas é necessário explicar a ironia de Sauvagnargues ao qualificar a leitura deleuziana de Proust como “kantiana”. Como é sabido, para Kant, o único uso *legítimo* (quer dizer, *crítico*) das faculdades é o uso *imane*nte; o uso transcendente da faculdade é totalmente condenado por Kant. Como sempre, Deleuze inverte o sinal e torna positivo o uso transcendente, designando-o mesmo como um uso “superior, sob a ação do signo”⁴⁶. Além disso, Deleuze valoriza o “modo involuntário”⁴⁷, sob o qual isso acontece, o que não deixa de ser outra heresia contra Kant, uma vez que a representação (que resulta do “uso imanente” das faculdades) é sempre uma operação consciente da parte do sujeito. Em *Proust e os signos*, nos é apresentada a distinção entre os termos “transcendental” e “transcendente”, de acordo com a arquitetura que o próprio Deleuze já defendera em seu livro, *A filosofia crítica de Kant*, a qual, mas uma vez, não corresponde exatamente àquela sustentada por Kant em sua filosofia crítica. Então: “transcendental” diz respeito à forma da faculdade e “transcendente”, ao uso superior de cada faculdade. A forma de uma faculdade não está separada do seu uso transcendente, ele assegura que a faculdade apreenda objetos situados apenas no mundo; esses entes situados no mundo dirigem-se às diferentes faculdades e são eles que instituem o seu nascimento.

Uma faculdade nasce a partir do seu exercício transcendente *desconforme* ao uso da faculdade legitimado pelo senso comum e liberada de todos os limites e de todas as determinações normal e “kantianamente” impostos a ela. O exercício transcendente não é decalcado do exercício empírico, pelo fato de ele apreender somente o que lhe é próprio e, portanto, o que normalmente fica inacessível ao senso comum. Por isso o empirismo, ao qual o transcendental, é chamado de “superior”, e o uso transcendente da faculdade é a sua prática. A colagem entre Kant e Proust nos permite comparar a oposição proustiana entre o voluntário e o involuntário, a ponto de talvez substituí-la pela distinção kantiana entre o empírico e o transcendental. O êxito da operação se deve à distinção entre os signos da arte e os signos vitais. Essa distinção depende da faculdade que é levada ao seu exercício transcendente e de qual acordo entre as faculdades o exercício superior exigirá⁴⁸.

⁴⁶ Ibidem, p. 71.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem.

Deleuze elenca quatro tipos de signos em Proust. Os primeiros são os signos *mundanos*, que não tem qualquer tipo de transcendência e por não pensar e nem agir, são signos vazios. Apenas produzem efeitos locais e só funcionam nos membros dos grupos que os emitem. O segundo tipo de signos são os *amorosos*, que não são vazios, porém são enganadores. Amar é individualizar o outro num mundo desconhecido, e o amado envolve um signo, que o amante tenta decifrar. Os signos amorosos são enganadores porque excluem o amante do mundo secreto que ele pretende adentrar. “O mundo expresso pela mulher amada é sempre um mundo que nos exclui, mesmo quando ela nos dá mostra de preferência”⁴⁹. Daí o surgimento da desconfiança e do ciúme. Em seguida vêm os signos *sensíveis*, que não são enganadores e nem vazios. Os signos sensíveis são verdadeiros, porque são impressões ou qualidades que provocam sentimentos reais de alegria e de prazer imediatos. Envoltos em objetos, eles ativam a memória e despertam sentimentos. São signos materiais que escondem um sentido ideal, o qual não é viável ao intérprete alcançá-lo. Somente é possível obter o sentido material do signo, por sua natureza mundana e opaca. No máximo os signos sensíveis revelam um objeto oculto. Os signos da arte, os últimos, são os mais completos. Sua natureza desmaterializada permite transcender a uma essência (sentido) ideal. Os signos mundanos “remetiam a uma essência ideal”, mas apenas remetiam. Somente pelos signos da arte é possível alcançar essa essência ideal porque não estão presos à matéria sensível e nem ao psicológico. A questão do aprendizado se completa quando se alcançam as essências pelos signos da arte. Ademais “todos os aprendizados, pelas mais diversas vias, são aprendizados inconscientes da própria arte. No nível mais profundo, o essencial está na arte”⁵⁰. Todos os signos convergem para os signos da arte, e estes revelam o sentido mais fundamental que é a verdade. Para se chegar à verdade, é necessário encontrar os signos, isto é, aquilo que nos força a pensar. Nesse caso não se chega à verdade por meio de uma lembrança, mas unicamente pela violência causada pelos signos fazendo-nos decifrá-los, forçando o pensamento, em vez de buscá-lo na reconhecimento.

Mais do que um modo de funcionamento, Deleuze busca a natureza das exigências das faculdades, insistindo na ruptura com o decalque do transcendental do empírico, por meio da relação conflituosa. Cada faculdade forçada ao limite máximo de sua potência desregula-se, passa a desobedecer a suas regras e constitui um acordo discordante, revelado por Kant na “Analítica do sublime” (parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*). Mais adiante, esmiuçaremos a apropriação por Deleuze dessa noção kantiana de desacordo sublime. Por ora,

⁴⁹ *PS*, p. 16 (9).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 21-22 (13).

antecipemos apenas que Deleuze modificou-lhe totalmente o sentido. Em Kant, o desacordo entre as faculdades é um caminho para alcançar o sentimento sublime que, nada mais é do que a descoberta da vocação humana (sentimento de “ampliação”, nos termos de Kant, de “sublimação”, nos termos de Freud) para a moralidade, ou seja, o sublime tem uma função claramente sistemática: a de fazer convergir todo o sistema para a moral e “pior” (do nosso ponto de vista), para a razão, que é a faculdade dos fins.

O que faz Deleuze? Transforma o acordo-discordante do sublime em paradigma ou gênese dos demais acordos, numa leitura que nenhum intérprete de Kant aceitaria. E mais do que isso, apela para a fórmula de Rimbaud (“Eu é um outro”) para definir o Cogito kantiano e finalmente, não hesita em fazer um retrato de um Kant rimbaudiano, ao definir a poesia do futuro como um “desregramento de todos os sentidos”⁵¹. Sem se acomodar numa boa natureza e seguir um caminho reto, as faculdades são usadas de modo involuntário, pois o voluntário pertence ao empírico. A relação entre as faculdades é caracterizada por uma violência recíproca, violência essa que põe a faculdade diante do seu objeto próprio, “como de seu disparate ou de seu incomparável”⁵². Cada faculdade comunica à outra, a violência que ela sofreu, aniquilando por si mesma o eixo que se “mantinha no elemento empírico da *doxa*, para atingir a sua enésima potência, como ao elemento do paradoxo no exercício transcendente”⁵³. As faculdades deixam de convergir num esforço cooperativo para o reconhecimento de um objeto, passando a promover um “esforço divergente”. A partir desse processo, estarão dadas condições necessárias para lidar com o que se passa entre o empírico e o transcendental e, assim, reunir pensamento e sensação.

O princípio de uma comunicação violenta tem apenas a aparência da forma de um senso comum, devido à existência do encadeamento ordenado das faculdades, por isso é um *acordo*, no qual as faculdades não colaboram convergindo para a forma de um mesmo objeto para todas elas, nem se reúnem no Cogito, enquanto uma unidade subjetiva. “É uma cadeia forçada e rompida que percorre tanto os pedaços de um eu dissolvido quanto as bordas de um Eu rachado”⁵⁴. Contra a disposição de um único objeto para todas as faculdades, convergindo no sujeito, Deleuze propõe que exista um objeto para cada faculdade, e que cada uma o apreenda por meio de uma relação diferencial e autônoma junto aos seus objetos e às outras

⁵¹ CC, p. 49 (44). Sobre o problema do acordo discordante como uma nova proposta de comunicação passando por Nietzsche, Kant e Proust, Cf. SALES, Alessandro. “Deleuze: pensamento e acordo discordante”. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

⁵² DR, p. 184 (193).

⁵³ Idem (Idem).

⁵⁴ Ibidem, p. 189 (199).

faculdades. Além disso, o tempo interiorizado põe em conflito a sensibilidade e o pensamento, fazendo com que a diferença seja a condição para este último. Assim, o acordo é sempre *discordante*, e a condição da relação discordante entre as faculdades é ser produzida a partir de uma violência que coloca uma faculdade diante da diferença e do conflito com as outras. As faculdades irão revelar uma tríplice violência ou limite: 1) “violência daquilo que força a exercer-se”; 2) violência “daquilo que ela é forçada a apreender”; 3) violência “daquilo que só ela tem o poder de apreender, todavia também o inapreensível (do ponto de vista do exercício empírico)”⁵⁵.

No primeiro capítulo, vimos que a sensibilidade tem origem na diferença de intensidade. A diferença de intensidade é o dado irreduzível da sensibilidade, não há mais nada além desse estágio. Mas, de onde vem o pensamento? Ele é originado de um encontro com o que força a pensar, sendo o pensar um ato de extrema necessidade e paixão. O encontro é proporcionado pela sensibilidade com um signo (*aistheton*) composto por forças e situado no mundo. O signo não se localiza na interioridade do sujeito pensante. O que nos faz pensar não surge de um exame ou rastreamento de si mesmo, movimento voluntário de um sujeito isolado do mundo, como o Cogito cartesiano; também não é o jogo ou harmonia das faculdades com os seus objetos. O que nos faz pensar é algo contingente que irrompe no mundo, de modo violento, imprevisto e que nos obriga, num comando, espécie de imperativo, ao pensamento. Do ponto de vista da sensibilidade, o signo é o que só pode ser sentido e, ao mesmo tempo, do ponto de vista da reconhecimento, é o insensível. Porém, o sensível pode ser alvo de outras faculdades, estabelecendo uma relação com outros objetos que podem ser lembrados, imaginados, concebidos. Ao invés de um ser sensível, o encontro com o signo possibilita o acesso da sensibilidade ao ser *do* sensível, isto é, à condição do que é dado.

A sensibilidade possui a intensidade como seu objeto próprio e a Diferença (diferença de intensidade) como condição de aparição de todos os fenômenos. Não se confundindo com a oposição qualitativa no sensível, a Diferença “cria, ao mesmo tempo a qualidade no sensível e o exercício transcendente na sensibilidade”⁵⁶, ou seja, o *princípio transcendental*. A Diferença é, portanto, “a razão do diverso qualitativo”, sendo nela que o fenômeno vem à luz como um signo: “O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior”⁵⁷. O objeto da sensibilidade, a intensidade em estado puro, é recoberto por qualidades extensas,

⁵⁵ Ibidem, p. 186 (196).

⁵⁶ Ibidem, p. 187 (197).

⁵⁷ Ibidem, p. 80 (87).

permitindo assim que outras faculdades o apreendam. Isso explica o motivo pelo qual, sem ser sentida do ponto de vista empírico, a intensidade só é sentida do ponto de vista da sensibilidade transcendente, que a “apreende imediatamente no encontro”⁵⁸. Destarte, a sensibilidade ultrapassa o exercício empírico rumo a um exercício transcendente, por ter encontrado o seu limite na intensidade, liberando-se das restrições do senso comum, que exigiam dela um exercício cooperativo com as outras faculdades⁵⁹.

Ainda que cada faculdade lide com o seu limite, elas não se desintegram. Ainda que não concordantes, insubmissas às regras do bom senso ou do senso comum, aquelas mesmas que logo distribuem de modo previamente determinado: sujeito de um lado, objeto, de outro, as faculdades se relacionam, de maneira conflituosa, tensa ou paradoxal. “O paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso”⁶⁰. Esse elemento incapturável, que não se deixa totalizar, é a intensidade que fica na base da relação paradoxal, impedindo o acordo, desabilitando as ações do senso comum e do bom senso. Por mais que a intensidade seja própria da sensibilidade, ela transita pelas outras faculdades, memória e imaginação, fazendo com que cada uma comunique à outra a violência que a arrasta ao seu limite próprio, atingindo o pensamento. O pensamento, por sua vez, também é uma faculdade que atinge o seu limite, através de um processo igualmente violento, iniciado nos limites da sensibilidade.

Retomemos o ponto em que escrevíamos sobre a apropriação deleuziana do desacordo do sublime kantiano, para elucidar o papel da segunda faculdade: a imaginação, levando em conta que a imaginação é uma faculdade kantiana especial para Deleuze. Como já mencionamos, do ponto de vista do comentário kantiano, trata-se de uma aberração. Numa poderosa inversão da obra kantiana, Deleuze encontra a gênese dos acordos entre as faculdades, ou seja, a gênese dos acordos que estão pressupostos nas duas outras *Críticas* (*da Razão Pura* e *da Razão Prática*), na “Analítica do sublime”, que é parte da *Terceira Crítica*, ou da *Crítica da faculdade do juízo*. O acordo discordante entre a razão e a imaginação, faculdades que estão em jogo no sentimento de sublime, propicia um momento no qual a

⁵⁸ Ibidem, p. 187 (197).

⁵⁹ Cabe recuperar a característica da sensibilidade como abrigo da distinção entre os dois princípios: o transcendental e o empírico. O princípio transcendental da sensibilidade é Diferença, enquanto os princípios empíricos são a qualidade e o extenso; entre esses dois princípios, há uma diferença de nível. A intensidade como princípio transcendental assume a forma da diferença por meio de uma profundidade original do espaço como intuição pura.

⁶⁰ DR, p. 293 (304).

imaginação está liberada dos pressupostos do senso comum⁶¹. Levando em conta que o juízo estético reivindica uma “universalidade e uma necessidade de direito, representadas num senso comum”⁶², Deleuze acompanha a indagação de Fichte e Maimon acerca da natureza do senso comum estético, já que Kant expusera que esse senso comum era apenas *suposto*⁶³. O acordo entre a imaginação livre e o entendimento indeterminado, próprio da Analítica do belo, em vez de equacionar, parece revelar um problema maior do ponto de vista genético, pois o acordo que se dá, como o próprio prazer estético, ocorre sem qualquer conceito e, por isso mesmo, “o prazer é o acordo das próprias faculdades, uma vez que este acordo, fazendo-se sem conceito, só pode ser sentido”⁶⁴. O sensível mostra-se, portanto, como a condição do acordo no qual participa a imaginação.

O que Deleuze valoriza na “Analítica do sublime” e o permite expô-la como uma gênese dos acordos, é que ali se passa, segundo Kant, um *desacordo* entre duas faculdades: a razão e a imaginação. A situação do sublime pode ser assim descrita: uma pessoa está diante das poderosas forças da natureza e capta os sentimentos mais adversos ao prazer. Esse momento de desprazer ou dor da imaginação, em Kant, é suturado pela razão, que desperta o ser humano para o mundo da moralidade. Na leitura de Deleuze, as faculdades não se deixam reduzir à cultura ordinária, com outras palavras, à sua “formação empírica”, e encontram no “transcendental”, uma gênese, um excesso, um além de si mesma. Por isso, a “Analítica do sublime” possui dois sentidos: um sentido próprio, restrito ao sentimento estético, e às faculdades da razão e da imaginação, e outro sentido com valor de paradigma. Aqui, o acordo

⁶¹ Deleuze destaca a expressão (empirista, aliás) de “senso comum” em Kant. O senso comum nada mais é do que o “resultado” dos acordos entre as faculdades [Cf. *PCK*, p. 33 (35)]. Em todas as *Críticas*, são produzidos esses acordos: Na primeira *Crítica*, há acordo para o conhecimento (entre sensibilidade e entendimento); na segunda, há acordo para a moralidade (entre razão e entendimento) e no caso do senso comum estético, referimo-nos ao acordo entre a imaginação e o entendimento. A única diferença da Terceira *Crítica* é que, no acordo do belo, não há dominação de uma faculdade sobre a outra e o acordo se caracteriza pela livre harmonia das faculdades, estabelecendo assim “*de direito* a comunicabilidade do sentimento ou a universalidade do prazer estético” [*ID*, p. 84 (83)].

⁶² *Idem*.

⁶³ Os dois pós-kantianos já haviam percebido que a “suposição” é precária. Objetaram então acerca de um método genético que compreendesse as condições dos fatos assim como a origem da harmonia das faculdades, uma vez que Kant estabeleceu uma radical heterogeneidade entre as faculdades. Como supor um acordo se há, na verdade, conflito entre as faculdades? O modo como Kant enfrentou esses questionamentos na *CFJ* continuou insatisfatório, até porque Kant considerou a “Analítica do sublime” um mero apêndice à *CFJ* (KANT, 2008, 05: 78, § 23, p. 92). A revelia de Kant e de seus intérpretes, Deleuze destaca a “Analítica do sublime” e considera o seu papel como fundador e não de arremate da primeira e da segunda *Crítica*. A consequência dessa apropriação deleuziana de Kant pretende uma transformação da “Crítica em geral” que deixa de ser um condicionamento e se torna uma “Formação transcendental, uma Cultura transcendental, uma Gênese transcendental” [*ID*, p. 86 (85)].

⁶⁴ *Ibidem*, p. 80 (80). “No juízo estético, a imaginação encontra-se liberada tanto da dominação do entendimento quanto da razão. Com efeito, o prazer estético é ele mesmo um prazer desinteressado: ele não é somente independente do interesse empírico, mas também do interesse especulativo e do interesse prático. Por isso mesmo, o juízo estético não legisla, não implica faculdade alguma que legisla sobre objetos” [*Ibidem*, pp.81-82 (82)].

não é mais “suposto”, mas sim “engendrado *a priori* de tal maneira que sua pretensão seja fundada”⁶⁵. Portanto, Deleuze toma o sublime como um “modelo genético”, tornando a *Crítica da faculdade de julgar* o “fundo originário” das outras duas, evidenciando, assim, as gêneses dos acordos⁶⁶. No sublime kantiano, a faculdade da imaginação encontra-se liberada tanto do senso comum lógico, de seu papel esquematizante na *Crítica da razão pura*, quanto do senso comum estético, na sua função reflexiva no juízo de beleza. É no sublime que a imaginação “descobre para ela um exercício legítimo verdadeiramente ‘transcendente’”⁶⁷. As faculdades da imaginação, da razão e do entendimento são “engendradas em seu estado livre e original e em seu acordo recíproco”⁶⁸.

Embora no sublime não haja uma legislação de uma faculdade sobre a outra como nos acordos da *Crítica da razão pura* e da *Crítica da razão prática*, na *Crítica da faculdade de julgar* também se produz um senso comum estético, que consiste no sentimento do belo enquanto um prazer universal. Diferentemente da harmonia que ocorre no sentimento do belo kantiano, no sublime, a imaginação é forçada a enfrentar o seu limite, ou seja, o seu *ser* (φαντασμα, fantasma), que é “o inimaginável, o informe ou o disforme na natureza”⁶⁹. Quando isso ocorre, a sensibilidade é coagida e comunica essa coerção à imaginação fazendo-a sofrer uma violência, impedindo-a, conseqüentemente, de refletir a forma do objeto, como fazia no sentimento do belo.

No máximo de sua potência, a imaginação ascende ao seu uso transcendente e visa ao seu próprio limite com a participação no acordo discordante com a razão⁷⁰. Ao alargar-se a uma dimensão suprassensível, a imaginação está diante de seu objeto próprio, a “disparidade no fantasma”, que só pode ser imaginado, do ponto de vista transcendental, e inimaginável, do

⁶⁵ Ibidem, p. 91 (88).

⁶⁶ “A partir do sublime, gênese do acordo razão-imaginação; a partir do interesse ligado ao belo, gênese do acordo imaginação-entendimento em função do belo na natureza; a partir do gênio, gênese do acordo imaginação-entendimento em função do belo na arte” [*ID*, pp. 97 (93-94)]. A *Crítica da faculdade de julgar* descobre o “livre acordo indeterminado, incondicionado”. Ela “não se atém ao ponto de vista do condicionamento tal como aparecia nas duas outras Críticas: ela nos faz entrar na Gênese” [Idem (Idem)]. Essa obra nos coloca diante de *três gêneses* que confluem para o que, de acordo com Deleuze, Kant denominou de Alma: “a unidade suprassensível de todas as nossas faculdades, o ‘ponto de concentração’, o princípio vivificante a partir do qual cada faculdade se encontra ‘animada’, engendrada em seu livre exercício como em seu livre acordo com as outras”. Com o sublime, podemos experimentar o reencontro do princípio da gênese de cada uma das faculdades, princípio este que não é empírico, mas transcendental, sendo dele que “todas as nossas faculdades tiram, de uma só vez, sua força e sua vida” [Ibidem, p. 99 (95)].

⁶⁷ *DR*, p. 187 (208) nota.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ *DR*, p. 187 nota (225, nota 8) Cf. KANT, 2008, § 26, pp. 96-104.

⁷⁰ A participação da razão no sublime é decisiva, pois ela, diferentemente do entendimento, é uma faculdade dos fins, responsável por abarcar o infinito, é a razão que leva a imaginação até o seu extremo limite no sensível [*ID*, p. 87 (86)].

ponto de vista empírico⁷¹. Após esse deslocamento, a imaginação comunica “sua coerção ao pensamento, por sua vez forçado a pensar o suprassensível como fundamento da natureza e da faculdade de pensar”⁷², que não é mais a “forma de identidade de todas as faculdades”⁷³.

A terceira faculdade deleuziana, sendo as outras duas a sensibilidade e a imaginação, é a memória. Na relação paradoxal, a função conciliadora do sujeito se perde, assim como na relação entre a sensibilidade e a faculdade da memória no ser do sensível, imprimindo um problema carregado pelo signo. O signo envolve algo a ser decifrado, mas esse exercício não ocorre recorrendo à reminiscência, como em Platão. Para Deleuze, aprender ou pensar não é rememorar. O papel da memória na filosofia como função para o pensamento é contestado por Deleuze ao retomar a referência a Platão, ao assumir que o filósofo grego recorre à reminiscência para constituir o processo de aprendizado. Mesmo não sendo mais platônicos, não podemos deixar de reconhecer o importante papel da memória para o conhecimento. No entanto, Deleuze é obrigado a reformular o problema da memória, desfazer o elo óbvio estabelecido pela tradição metafísica entre memória e reconhecimento. Como já vimos aqui, desde Platão (até Kant, inclusive), o conhecimento foi entendido como uma operação de reconhecimento, da qual participava, evidentemente, a memória. Qual é a novidade deleuziana? Definir que a memória é a faculdade receptora da comunicação da sensibilidade e assumir como seu objeto o ser em si do passado. Com a alma sensibilizada pelo signo, tal exercício confronta a pretensão da reminiscência platônica de capturar o ser *do* passado, que é “ao mesmo tempo atingido por um esquecimento essencial, conforme a lei do exercício transcendente”⁷⁴. Essa lei assegura o que *só* pode ser lembrado, e tal lembrança não se dá no exercício empírico.

⁷¹ DR, p. 187 (208) nota.

⁷² [Idem]. A relação estabelecida entre o pensamento e a imaginação é, segundo Kant, de “discordância essencial, numa violência recíproca que condiciona um novo tipo de acordo” (Cf. KANT, 2008, § 27). Essa relação conflituosa veta a participação do modelo da reconhecimento (forma do senso comum) e dá azo a uma nova “concepção de pensamento” [Ibidem, § 29]. A recorrência de Deleuze ao sublime enquanto momento genético das faculdades na *CFJ* remete a um debate mais complexo acerca da gênese da própria estética na modernidade. Além de uma gênese para a estética kantiana, Deleuze permite questionar a possibilidade de uma gênese mais ampla para a estética e para o pensamento como um todo, que ultrapasse, ao mesmo tempo, o dado empírico e o transcendental kantiano no qual está assentada a imagem do pensamento. Ora, a “Analítica do sublime” oferecerá uma nova proposta para a Estética, não mais submetida à subjetividade, paradoxalmente no interior da filosofia kantiana, que defende a noção de sujeito como um dos pilares da representação? Note-se que o sublime deleuziano é parte da “reversão do kantismo”, ao transformar de modo irreverente, diga-se de passagem, os quatro momentos da “Analítica”, fundados nas categorias (qualidade, quantidade, relação e modalidade) em quatro fórmulas poéticas. Como afirma Éric Alliez, a leitura de Deleuze da *CFJ* é o “estabelecimento de uma estética do belo e do sublime que nos propõe um exercício nos limites das faculdades, de desregramento de todos os sentidos” (ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 31). Nesse sentido, reverter o acordo entre as faculdades implicaria, pois, uma nova compreensão para a gênese da estética na modernidade?

⁷³ DR, p. 250 (259).

⁷⁴ Ibidem, p. 183 (192).

A partir de Bergson, Deleuze deduz uma memória empírica e outra memória transcendental, estando entre elas o esquecido⁷⁵. Alcançando as duas instâncias, o memorando passa a ser o imemorial, assim como o esquecimento deixa de ser uma “impotência contingente”, que nos afasta de uma lembrança também contingente, existindo agora “na lembrança essencial como a enésima potência da memória em face de seu limite ou daquilo que só pode ser lembrado”⁷⁶. Isso implica no esquecimento como algo a ser transposto. Como no passado puro, o *ser* Combray, a memória pode ser acessada e esforçar-se ao seu limite em um exercício transcendente. Com a memória transcendental, o pensamento é forçado a apreender o impensável, o ser do inteligível como “última potência do pensamento”⁷⁷, e a violência daquilo que força a pensar se desenvolve em um movimento que vai do “*sentiendum* ao *cogitandum*”. No capítulo anterior vimos que a memória cumpria a função de um princípio transcendental, mas que não deixava de apontar para a direção do sem-fundo. Nesse caso, memória não é mais um princípio, portanto pela reconhecimento, não podemos encontrar a gênese das faculdades bem como determinar como elas se relacionam.

A quarta e última faculdade que mais interessa a Deleuze nesse percurso de *Diferença e repetição* é o pensamento. Para Deleuze, o pensamento é uma faculdade, pois possui uma forma transcendental, um exercício transcendente e um objeto diferencial, mas ele recebeu um solo do fundamento e aceitou a determinação do juízo para distribuir e se distribuir nesse solo. Esse foi o decalque do transcendental sobre o empírico promovido pela filosofia dogmática que erigiu uma Imagem do pensamento. Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze já havia denunciado as teses que asseguram a Imagem do pensamento: a veracidade do pensador; a exterioridade do erro; o método que evita o erro isentando o pensamento de relações concretas com o que ele pensa⁷⁸. O que chama a atenção na Imagem do pensamento é ela conceber o

⁷⁵ A memória empírica “dirige-se a coisas que podem e mesmo devem ser apreendidas de outro modo: aquilo de que me lembro, é preciso que o tenha visto, ouvido, imaginado ou pensado” [Idem (idem)]. O esquecido (sentido empírico) “é o que não se chega a apreender novamente pela memória quando o procuramos uma segunda vez (está muito longe, o esquecido me separa da lembrança ou a apagou)” [Idem (idem)]. Já a memória transcendental capta o que sempre só pode ser lembrado: o ser *do* passado, que é imutável e, ao mesmo tempo, *aparece esquecido*. Essa memória *ontológica* nos remete primeiramente ao ser em si do passado, que constitui o limite da memória, e só depois à lembrança, uma memória presente, que existe de modo atual.

⁷⁶ Idem (Idem).

⁷⁷ Ibidem, p. 183 (193).

⁷⁸ “1) Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o *verdadeiro* (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, *a priori* dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar ‘verdadeiramente’ para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom senso universalmente partilhado). 2) Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O *erro*: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento. 3) Dizem-nos finalmente que basta um método para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças

verdadeiro como um “universal abstrato” e nunca se referir às “forças reais que *criam* o pensamento”⁷⁹. Ao contrário da filosofia dogmática, em que o pensamento já possui a forma da verdade e o pensador é dotado de uma boa vontade, desejando materializar essa verdade, Deleuze defende o pensar como algo criador, em vez de rememorativo ou reflexivo.

À proporção que o pensamento entra em relação com as outras faculdades abdicando da forma do senso comum, a sensibilidade possui um privilégio no processo do começo do pensar. Além de ser forçada pelo encontro com o signo a sentir o ser do sensível, a sensibilidade força o pensamento a apreender o ser do inteligível (*cogitandum, noeton*). Em vez de ser no senso comum ou nele mesmo, como na reconhecimento, o caminho para o que é pensado é traçado a partir da sensibilidade, possuindo sua gênese na intensidade. Na sensibilidade, o signo e o ser do sensível são sinônimos, “o intensivo, a diferença na intensidade é ao mesmo tempo o objeto do encontro e o objeto a que o encontro eleva a sensibilidade”⁸⁰. Apenas na sensibilidade ocorre essa sinonímia entre o objeto do encontro e o ser dessa faculdade, mas a intensidade não se restringe à faculdade da qual ela é ser, donde a relação disjunta entre as faculdades. Deleuze conecta diretamente sensibilidade e pensamento, apresentando uma perspectiva inovadora para a relação entre o empírico e o transcendental.

É sempre a partir de um sinal, isto é, de uma intensidade primeira, que o pensamento se designa. Através da cadeia quebrada ou do anel tortuoso, somos violentamente conduzidos do limite dos sentidos ao limite do pensamento, daquilo que só pode ser sentido àquilo que só pode ser pensado⁸¹.

Quando as faculdades se diferenciam de modo conflituoso sendo elevadas ao máximo de potência, o pensar se exerce. Junto com Nietzsche, Deleuze duvida que o aprendizado e o encontro ocorram de acordo com um método. Vem daí a sua tese de que só se pensa a partir de forças exteriores que nos incomodam, mas isso só acontece se o sentido do pensamento estiver em forças *ativas*, do contrário ainda não pensamos⁸². O pensamento é uma questão de tipologia das forças, remetendo para onde está o que é pensado. Abdicando de um modelo, esse procedimento privilegia uma cultura, no sentido grego da *paideia*, compreendida por

estranhas que a alteram e nos distraem. Pelo método, nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicarmos o método: ele nos faz penetrar no domínio do ‘que vale em todos os tempos, em todos os lugares’” [*NPh*, p. 118 (133)].

⁷⁹ Idem (idem).

⁸⁰ *DR*, pp. 188-189 (198).

⁸¹ Ibidem, p. 313 (323).

⁸² *NPh*, p. 123 (139).

Nietzsche como uma seleção⁸³. Com uma força e uma cultura, o pensamento pode combater a despoticização e a sistematização às quais ele foi submetido pelo fundamento que atribuiu ao pensamento uma imagem.

Contrariando Descartes, não há método para pensar, pois o método é o modo pelo qual as faculdades são legitimadas no senso comum. A comunicação serial que vai da sensibilidade à imaginação, da imaginação à memória e da memória ao pensamento transporta a diferença e faz despertar cada faculdade, estabelecendo as distinções próprias de cada uma. Sem pressupostos para a sua atividade, o pensamento não funda a necessidade sobre a qual ele vai se exercer, por conseguinte as condições “de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação” não se distinguem; elas são a abolição da imagem de um pensamento que a ele mesmo pressupõe e a “gênese do ato de pensar no próprio pensamento”⁸⁴. O pensar se dá no próprio pensamento, que libera o devir ilimitado das garras da reconhecimento. O pensamento não é fruto de uma boa natureza e de um bom desejo, como foi instaurado no platonismo e assim permaneceu até a modernidade.

3.1.3. A tese das consequências do empirismo transcendental

Diante do que foi exposto até aqui, temos os elementos suficientes para a discussão acerca das consequências do empirismo transcendental para a filosofia da diferença e da repetição. Ao valorizar a *aísthesis* como problema para o pensamento, Deleuze vai além dos objetos costumeiros, seja da estética, compreendida nos limites de uma filosofia da arte; seja do pensamento, com o ser, a lógica, o conceito, todos reunidos numa dialética, enquanto

⁸³ Seguindo esse raciocínio, Deleuze afirma que é somente por meio de um “violento adestramento, uma cultura ou *paideia* que percorre inteiramente todo o indivíduo (um albino em que nasce o ato de sentir na sensibilidade, um afásico em que nasce a fala na linguagem, num acéfalo em que nasce pensar no pensamento)” [DR, p. 215. (222)]. Referindo-se ao uso que Nietzsche faz do tema da cultura contra o método, Deleuze escreve que a cultura “expressa a violência das forças que se apoderam do pensamento para dele fazer algo ativo, afirmativo. Esse conceito de cultura só será compreendido se forem apreendidas todas as maneiras pelas quais ele se opõe ao método. O método supõe sempre uma boa vontade do pensador ‘uma decisão premeditada’. A cultura, ao contrário, é uma violência sofrida pelo pensamento, uma formação do pensamento sob a ação de forças seletivas, um adestramento que põe em jogo todo o inconsciente do pensador. Os gregos não falavam de método, mas de *paideia*; sabiam que o pensamento não pensa a partir de uma boa vontade, mas em virtude de forças que se exercem sobre ele para coagi-lo a pensar (...) Pensar depende de certas coordenadas. Temos as verdades que merecemos de acordo com o lugar em que levamos nossa existência, com a hora em que velamos, com o elemento que frequentamos. Só encontramos as verdades lá onde estão, na sua hora e no seu elemento. Toda verdade é verdade de um elemento, de uma hora e de um lugar: o minotauro não sai do labirinto. Não pensaremos enquanto não nos forçarem a ir onde estão as verdades que fazem pensar, ali onde se exercem as forças que fazem do pensamento algo ativo e afirmativo. Não um método, mas uma *paideia*, uma formação, uma cultura. O método em geral é um meio para nos impedir de ir a tal lugar ou para garantir a possibilidade de sairmos dele (o fio do labirinto)” [NPh, pp. 122-125 (138-141)].

⁸⁴ DR, p. 182 (191).

teoria da ideia. Em vez de valorizar um em detrimento do outro, Deleuze constitui um pensamento/sensação, que reúne paradoxalmente estética e dialética, teoria da ideia e teoria da sensação.

Sobre esse tema, seguiremos a tese de Lapoujade, que interpreta o empirismo transcendental como a doutrina resultante da abolição do fundamento e afirmação do a-fundamento como diferença. Dessa maneira, o uso transcendente das faculdades, que denuncia o decalque do empírico sobre o transcendental promovido por Kant, é melhor caracterizado pela “*relação imediata que ele estabelece entre estética e dialética, entre o sensível e a Ideia, o fenômeno e o núneno*”⁸⁵. O resultado mais impactante dessa operação é a pulverização da analítica, que pertence ao domínio da metafísica.

A analítica perde sua função, pois as coordenadas sujeito/objeto não constituem mais a relação entre o objeto e a ideia. Essa interpretação está baseada no olhar sobre a segunda síntese do tempo que, de uma só vez, é “absorvida e extrapolada pela estética que aí ainda se aprofunda, e pela dialética que aí já se problematiza (o objeto = x que abre para a repetição da terceira síntese)”⁸⁶. A constatação do desaparecimento da analítica está na própria estrutura de *Diferença e repetição*, pois os seus dois últimos capítulos “Síntese ideal da diferença” e “Síntese assimétrica do sensível” correspondem, respectivamente, à dialética e à estética. A recusa das coordenadas sujeito/objeto, por parte de Deleuze, ocorreu no capítulo anterior dessa obra: “A imagem do pensamento”, por isso a nossa passagem necessária pela relação entre as faculdades. De todo modo, consideremos as palavras de Lapoujade: “O empirismo transcendental é inseparável de uma reconciliação da estética com ela mesma, mas tal reconciliação só ocorre porque se estabelece uma relação direta com a dialética das ideias”⁸⁷.

Com frequência, Deleuze foi-nos apresentado pelos/as comentadores/as como um anti-dialético, sob a alegação de ele negar todo tipo de mediação. Sutilmente diferente deles/as, Lapoujade nos propõe um Deleuze “dialético”, cujo projeto é fazer colapsar as mediações entre o sensível e a Ideia. Segundo essa tese, a dialética, enquanto teoria da Ideia (a terceira síntese), confunde-se “com a matéria intensiva do sem-fundo”⁸⁸. As relações diferenciais compõem a Ideia, habitam o a-fundamento e são, ao mesmo tempo, o princípio da realidade sensível. “Não há ideia *senão* dessa matéria (materialismo de Deleuze); inversamente, essa

⁸⁵ LAPOUJADE, 2015, p. 101.

⁸⁶ Ibidem, p. 102.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Ibidem, p. 100.

matéria não pode ser pensada *senão* como Ideia (do mesmo modo idealismo de Deleuze)”⁸⁹. Há, portanto, uma “ontologia materialista”, na qual a matéria intensiva só pode ser sentida. A nosso ver, esse raciocínio implica em uma *individuação intensiva*, que combate o pensamento idealista⁹⁰.

A obra de arte moderna, tal como Deleuze a define, tem a capacidade de reunir pensamento e sensação, rompendo com a representação e esvaziando o mundo da *doxa*. Aqui a arte não vale mais como um meio para o pensamento se relacionar com o confuso, como propusera Baumgarten. Essa posição eleva a estética ao status de modo de pensamento, muito além de uma filosofia restrita a formular conceitos de arte ou de uma teoria do sensível às voltas com as formas da experiência do conhecimento. Lidando com o sensível puro, a estética desconstrói a ordem da *doxa* e, ao mesmo tempo, faz com que a obra não se oriente por uma única lógica. A obra deixa de ser uma “totalidade orgânica”, como afirma Deleuze referindo-se à obra de Proust.

Para reforçar esse raciocínio, convoquemos mais uma vez Sauvagnargues. De acordo com a intérprete, a relação entre experiência real e a faculdade levada ao seu exercício transcendente é constituída por meio de uma disjunção, cujo produto é a individuação do pensamento, surgido pela violência provocada pelo efeito do signo⁹¹. Existe uma disparação que se produz no intervalo entre a faculdade e o seu exercício superior, que acontece quando ela é levada ao seu limite. Embora a disparação se entregue às individuações da sensação e do pensamento, a estética transcendental, segundo as exigências de Deleuze, precisa “dar conta da criação do pensamento, das operações específicas da arte e explicar a recorrência à *Recherche du temps perdu* sem passar por um uso alegórico da literatura”⁹². Pouco importa se a referência é uma obra literária, a questão colocada por Deleuze é filosófica, qual seja, a de como Proust levaria a linguagem ao seu limite capaz de conservar e reproduzir uma sensação

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Valorizando a apropriação de Deleuze da questão dos atributos em Espinosa, Michael Hardt assegura que no materialismo em questão não se trata de uma prioridade do corpo sobre a mente, mas uma maneira de combater a prioridade da mente sobre o corpo, tal como edificou o idealismo. Esses são os enfrentamentos ao longo da história da filosofia, Espinosa contra Descartes, Marx contra Hegel, em todos eles não se trata de inverter as prioridades, pelo contrário, a questão é a “igualdade de princípio entre o corpóreo e o intelectual”. Recusando a primazia do intelecto, Deleuze afirma a do ser sobre os atributos, seguindo a linha de Espinosa. É por isso que Hardt defende que a ontologia deleuziana só pode ser materialista. Não se trata apenas de combater uma concepção idealista do ser nem de uma mera defesa da perspectiva material, Deleuze quer “preservar a coerência da perspectiva ontológica”, o que é um empreendimento bem mais amplo. Hardt escreve: “o intelectual e o corpóreo são expressos equivalentes do ser: esse é o princípio fundamental de uma ontologia materialista” (HARDT, Michael. *Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. Suely Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 124).

⁹¹ Cf. SAUVAGNARGUES, 2009, p. 299.

⁹² Idem.

sem jamais tê-la vivido, mas de um modo tal que ela subsiste em si. Essa questão é posta pela disparação problemática capaz de definir “a relação entre a individuação material e a subjetividade virtual que a afeta, a perturba, e como pensar o impensável, a Abertura, o que resiste ao pensamento”⁹³.

A arte lida sem maiores problemas com aquilo que lhe é estranho e a desloca. Deleuze encontra em *Proust* a concepção do pensamento que não é guiado por um “eu voluntário” e, sim, por “forças involuntárias”, afirmando o que vai além dos indivíduos e das pessoas⁹⁴. O destaque é dado àquilo que força o pensamento a pensar, o que “dá a pensar” é mais importante do que o próprio pensamento: “Sem algo que force a pensar, sem algo que violente o pensamento, este nada significa”⁹⁵. O artista, portanto, torna-se melhor pensador do que o filósofo *amigo do pensamento*, na medida em que ele consegue captar o signo, que está fora do pensamento. O pensador é afetado por um signo, que o força a desenvolvê-lo. O pensar nada mais é do que decifração de um signo. Essas ações são definidas como “a forma da criação pura”⁹⁶. Na arte e nas revelações, que surgem da violência do encontro com os signos, o pensamento é extrapolado, e as faculdades impelidas ao máximo de suas potencialidades. Se pensar não é reconhecer, a afinidade entre arte e pensamento aumenta, enquanto campo da criação, pois ela possui signos próprios. Os signos artísticos pressionam uma faculdade, e ela mobiliza o pensamento a pensar a relação entre o signo e o sentido, ou seja, aquilo que se deve decifrar e a própria decifração. O pensador é, portanto, um egiptólogo, um decifrador de hieróglifos.

Com uma nova definição d’“o que significa pensar”, a filosofia põe em dia sua tarefa, tornando-se capaz de criar novos espaços-tempos. A tentativa de liberar o pensamento das imagens que o aprisionam é agraciada com a criação dos dois conceitos de *diferença* e de *repetição*. Isso também promove o capítulo “A imagem do pensamento” a uma das mais importantes posições, uma vez que ele serve de elo com os livros posteriores de Deleuze, com

⁹³ *Ibidem*, p. 300.

⁹⁴ “É preciso também ser capaz de amar o insignificante, de amar o que ultrapassa as pessoas e os indivíduos, é preciso também se abrir aos encontros e achar uma linguagem nas singularidades que excedem os indivíduos, nas individuações que ultrapassam as pessoas. Sim, uma nova imagem do ato de pensar, de seu funcionamento, de sua gênese no próprio pensamento, é precisamente isso que buscamos” [*ID* 193 (180)].

⁹⁵ *PS*, p. 116 (89).

⁹⁶ “Nem existem significações explícitas nem ideias claras, só existem sentidos implicados nos signos; e se o pensamento tem o poder de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Ideia, é porque a Ideia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar. Só procuramos a verdade no tempo, coagidos e forçados. Quem procura a verdade é o ciumento que descobre um signo mentiroso no rosto da criatura amada; é o homem sensível quando encontra a violência de uma impressão; é o leitor, o ouvinte, quando a obra de arte emite signos, o que o forçará talvez a criar, como o apelo do gênio a outros gênios. As comunicações de uma amizade tagarela nada são em comparação com as interpretações silenciosas de um amante” [*Ibidem*, p. 119 (91)].

ou sem a companhia de Guattari. Estamos lembrando especialmente do caso do “pensamento-rizoma”, erguido contra a imagem do pensamento-arborescente⁹⁷. Se a filosofia tem uma tarefa, essa é a da criação de modos de pensar de acordo com as distintas situações, sem necessidade de um fundamento que a determine ou de um juízo que a regule. Portanto a filosofia “deve fazer por conta própria as revoluções que se fazem em outros lugares, em outros planos, ou as revoluções que se preparam”⁹⁸. A filosofia é estritamente crítica, mas não no sentido da “Crítica” instituída por Kant, que denunciou as ilusões da razão, do conhecimento, da moral etc., sem alterar “o ideal de conhecimento, a verdadeira moral, a fé”⁹⁹.

Deleuze segue um segundo sentido de filosofia crítica, tendo como referência Nietzsche, Lucrecio e Espinosa, que se arriscam em prol de um pensamento sem imagem. Esse segundo sentido de crítica se deve ao seu inconformismo em desvelar os “falsos conteúdos”, só isso seria inofensivo. Deleuze quer questionar as “verdadeiras formas”, do capitalismo ou do imperialismo, revolvendo suas condições, hábitos e exercícios, e não se conformando apenas em estampar as suas falhas. A filosofia crítica é experimentalista. O que quer dizer que a experimentação é maneira de expressar o pensamento sem imagem e que a diferença e a repetição são irreduzíveis à representação. Ao abolir as coordenadas sujeito/objeto, dá-se a ruptura da representação, e a afirmação da experimentação atinge uma dimensão sub-representativa, i.e., pré-subjetiva, conquistada na diferença de intensidade enquanto razão do sensível. Uma das principais consequências do empirismo transcendental é alcançar a experimentação, ao promover uma comunicação do diferente pelo diferente e desfazer esta relação tão primacial quanto é a entre sujeito-objeto. Um dos alvos relevantes dessa demolição da estrutura sujeito-objeto é justamente o sujeito, a quem a tradição moderna inegavelmente concedeu a primazia, como são exemplares Descartes e Kant. Eis algumas exigências de Deleuze para a experimentação:

É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê¹⁰⁰.

⁹⁷ DRF, p. 282 (323).

⁹⁸ ID, p. 191 (178-179).

⁹⁹ Idem (idem).

¹⁰⁰ DR, p. 79 (86).

Sem as coordenadas sujeito/objeto, a percepção deixa de ser representação e passa a ser uma *vidência*, não mais restrita a um adjetivo do olhar de quem vê. A vidência é “uma qualidade possível da própria imagem”¹⁰¹. A arte *dá a ver ou a ouvir* a Ideia entre as formas, e o artista é o responsável por apresentar a Ideia em uma matéria expressiva¹⁰². A arte independe das coordenadas representativas e se abre para uma visão que captura o ser do sensível¹⁰³. Trazer a Ideia ao nível da percepção significa fazer subir o sem-fundo, o indiferenciado. O empirismo transcendental pretende instituir um modo novo de pensar, através de outra relação entre as faculdades, desobedientes dos limites e regras que as amarravam aos pressupostos. Esse novo modo de pensar destitui a relação espectador-obra no âmbito da representação.

Em seu uso transcendente, as faculdades alcançam uma visão para além do senso comum. Foi preciso passar por esse estágio decorrente da ruptura com o fundamento para assumir a metamorfose, à qual o pensador é submetido e daí atingir o ser de cada faculdade. O que está em jogo é como elevar-se a uma visão intensa, incapaz de ser produzida no senso comum dada a sua proliferação de clichês. É necessário sair das condições da experiência possível, como já repetimos aqui várias vezes, em direção à experiência real que é promovida pela arte, a qual exige um uso das faculdades cindido e separado do senso comum, aquele que, como vimos, ocorre no acordo discordante.

Seguindo as pistas de Lapoujade, cabe dizer que Deleuze nunca abdicou dessa postura, tanto é que em *Cinema II – A imagem-tempo* chama atenção para a personagem Irene de *Europa 51*, de Roberto Rossellini. Irene é uma personagem burguesa que passa a ter a experiência dos conjuntos habitacionais, favelas e fábricas. Após a morte de seu filho, ela está diante de uma situação limite: “pensei estar vendo condenados”, são as suas palavras. Seus olhos não são mais os olhos pragmáticos e organizadores de uma dona-de-casa, percorrendo agora “todos os estados de uma visão interior”. A grande transformação é que “ela vê, aprendeu a ver”, e esse é cinema “um cinema de vidente, não mais de ação”¹⁰⁴. Na arte de vidente, a imagem dá a ver o que permanece bloqueado pela representação¹⁰⁵. Essa imagem

¹⁰¹ DRF, p. 199 (225).

¹⁰² “De cada escritor é preciso dizer: é um vidente, um ouvitor, ‘mal visto maldito’, é um colorista, um músico” [CC, p. 9 (9)]; “O escritor como vidente e ouvitor, finalidade da literatura: é a passagem da vida na linguagem que constitui a Ideia” [Ibidem, p. 16 (16)].

¹⁰³ LAPOUJADE, 2015, p. 103.

¹⁰⁴ IT, pp. 8-9 (10-11).

¹⁰⁵ IT, p. 33 (32). Rancière também faz um comentário sobre essa vidência do filme de Rossellini concordando com Deleuze acerca da “imagem louca” da heroína. Ao sair dos limites do senso comum e do bom senso, a heroína torna-se “‘louca’ aos olhos do mundo do qual ela deserta em favor das operárias e das prostitutas, se retiram do universo da *doxa* e da justiça” (RANCIÈRE, 2000, p. 511). Essas mulheres saem das figuras representativas instituídas pelo “modelo de mulher” escapam em direção a uma “uma outra justiça: a do deserto,

não pode ser representada, ela vai em direção ao espiritual puro, antes do próprio homem, o que só pode ser experimentado pelo vidente¹⁰⁶.

Deleuze encara a nossa civilização não como uma civilização da imagem, como muitas vezes nos dizem e, tantas outras, nos obrigam a acreditar, mas como uma “civilização do clichê”, cheia de riscos e ameaças, pois “todos os poderes têm interesse em nos encobrir alguma coisa na imagem”¹⁰⁷. Por outro lado, nem tudo está solapado pelos bloqueios dominantes dos clichês. Ao mesmo tempo em que a imagem sofre com a imposição do clichê, ela resiste tentando “fazer buracos” nele, sair dele. Para alcançar essa imagem irrepresentável, não cabe fazer prognósticos ou previsões tentando antecipar até onde ela é capaz de nos levar. Em vez disso, é preciso “tornar-se vidente”, ver além do clichê:

Não basta uma tomada de consciência ou uma mudança nos corações (embora isso exista, como no coração da heroína de *Europa 51*, mas se não houvesse mais nada, tudo cairia rapidamente na condição de clichê, ter-se-ia simplesmente acrescentado outros clichês). Às vezes é preciso restaurar as partes perdidas, encontrar tudo o que não se vê na imagem, tudo o que foi subtraído dela para torná-la ‘interessante’. Mas às vezes, ao contrário, é preciso fazer buracos, introduzir vazio e espaços em brancos, refazer a imagem, suprimir dela muitas coisas que foram acrescentadas para nos fazer crer que víamos tudo. É preciso dividir ou esvaziar para encontrar o inteiro¹⁰⁸.

A literatura também abriga essa reunião do pensamento com a sensação ao comunicar diretamente o ser do sensível com o ser do inteligível, fora do sentido comum. Em Proust, o narrador busca sair do círculo que o movimenta da decepção do lado do objeto, causada por uma “tentativa de interpretação objetiva”, e procura corrigir essa situação por meio da “interpretação subjetiva, em que reconstruímos conjuntos associativos”¹⁰⁹. A linha do aprendizado passa por esses dois momentos: o objetivo e o subjetivo. O signo encontra-se em uma dimensão mais profunda do que o objeto que o emite, e o sujeito não tem contato com o signo apenas interpretando-o a partir de uma projeção sobre o objeto. O sentido do signo habita a profundidade inacessível às faculdades do sujeito em seu uso ordinário, no entanto ele “se liga a esse sujeito, se encarna pela metade em uma série de associações subjetivas”¹¹⁰.

de Antígona, da petrificação e do confinamento” (Idem). Ao ver os condenados da fábrica, Irene “se torna a alegoria do artista: aquele que foi ao deserto, que viu a visão excessivamente forte, insustentável, e que, a partir de então, nunca mais se conciliará com o mundo da representação” (Idem).

¹⁰⁶ Esse caso será retomado no próximo capítulo quando discorreremos acerca de distinção entre metáfora e literalidade, no contexto do conceito de devir.

¹⁰⁷ *IT*, p. 33 (32).

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ *PS*, pp. 47-48 (34).

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 48 (idem).

Sem estar preso ao objeto desejado nem ao sujeito desejanste, o pensamento puro passa a ser puro e exposto pela visão que alcança diretamente a Ideia¹¹¹.

Tudo consiste na transformação radical da pergunta, que o herói do romance de Proust faz, se se casará com Albertina, no problema de qual *obra de arte será feita*. A proposta de Deleuze é buscar “como as questões se desenvolvem em problemas numa Ideia, como os problemas se envolvem em questões do pensamento”¹¹². O que Albertine expressa são os mundos possíveis em seu rosto, que “ora a transformam em um sujeito fascinante, ora em objeto decepcionante”¹¹³. O esforço de Deleuze é para inscrever a ideia nos próprios corpos, e é esse um modo inédito de filosofia tratar a Estética, não como uma reflexão conceitual sobre a arte, e, sim, como problema para o pensamento, o qual só é possível dentro do “empirismo transcendental”. Essa inscrição das ideias nos próprios corpos significa um inesperado salto, se pensarmos num diálogo com Kant e na *Crítica da Razão Pura*, da Estética diretamente à Dialética, deixando de fora toda a Analítica. Lembrando que a Dialética na *CRP*, pressupunha exatamente o que a Crítica kantiana pretendia extirpar: o uso transcendente das faculdades, para o qual Deleuze abre a porta e deixa entrar.

Lapoujade destaca a posição de Deleuze que afirma a estética como o estabelecimento das condições do que é dado por meio do dado. Isso significa que Deleuze busca a gênese e a constituição dos corpos, além das relações que possibilitam a criação de novos corpos, sejam eles de natureza social, política, biológica etc. Então, qual seria o objetivo da dialética? De acordo com Lapoujade, “determinar a Ideia desses corpos”¹¹⁴. A arte é capaz de ligar os corpos às Ideias, através das formas sensíveis, no entanto, a Ideia é incapturável, mesmo quando é apresentada, ela não se encerra na forma. A Ideia é inesgotável em sua potencialidade, por isso Giacometti insiste na tentativa de “realizar” uma cabeça¹¹⁵ e Bacon produz uma série de cabeças. A criação se nutre da potencialidade da Ideia, sem conseguir jamais finalizá-la.

Ao seu modo, Deleuze também buscou fazer “ver”, mas ver uma ideia encarnada na matéria de um corpo, não é uma tarefa qualquer, e não se faz sem uma completa redefinição

¹¹¹ “*Em busca do tempo perdido* é como um romance filosófico que une sensibilidade e pensamento contra uma imagem de filosofia que procede com método e inteligência excessivos, mas também contra uma imagem da arte que procede com sensações e narcisismos excessivos” (LAPOUJADE, 2015, p. 105).

¹¹² *DR*, p. 253 (262).

¹¹³ *Ibidem*, p. 335 (344).

¹¹⁴ LAPOUJADE, 2015, p. 106.

¹¹⁵ “Sei que me é inteiramente impossível modelar, pintar ou desenhar uma cabeça, por exemplo, tal como a vejo, e, no entanto, é a única coisa que tento fazer. Tudo o que poderia fazer nunca será senão uma pálida imagem do que vejo e meu êxito será sempre inferior a meu fracasso ou, talvez, sempre igual a meu fracasso (Giacometti *apud* Lapoujade, 2015, p. 106).

do quadro das faculdades, assim como do “comportamento” delas, destacando a relação de violência e não a de harmonia. A Estética totalmente reelaborada tem um papel essencial no pensamento deleuziano, aqui sintetizado pela denominação *Empirismo transcendental*, o qual afirma a possibilidade de um pensamento sensível, sem a primazia do sujeito. Reabilitando o caráter sensível das intuições puras de espaço e de tempo da Estética transcendental, mas avançando além das “formas a priori” kantianas, o empirismo transcendental alcança as matérias, como vimos nas primeiras sínteses do tempo e do inconsciente. Se a experiência era o processo de constituição ou de produção de subjetividade, as ideias constituídas por multiplicidades transitam pela rachadura do Eu.

3.2. Dialética das ideias e estética das intensidades

3.2.1. Ideia dos corpos

A tradição desvinculou a ideia da dimensão imanente ao instituir o problema como algo já posto e dotado de uma solução nele implicada. Ao reproduzir os problemas sobre as soluções, a dialética perdia a sua potência, contribuindo para a visão quase naturalizada do problema como algo dado e depois encerrado nas suas soluções. O erro que acompanhou a dialética foi o de ter constituído o problema apenas em suas relações ideais desconsiderando o campo imanente, no qual as suas soluções se encarnam. Se o desenvolvimento da dialética ocorreu confrontando as proposições, a partir da ironia socrática, isso se deu às custas de perder a “objetividade ideal do *problemático*”¹¹⁶. Considerando o problema coexistente às suas soluções, a dialética deleuziana sustenta a importância *do* problema, pois esse “insiste e persiste nas soluções que o recobrem”¹¹⁷.

As ideias se postam como problema para as faculdades, pois cada faculdade possui em si o elemento problemático, transitando livre e reciprocamente entre a sensibilidade e o pensamento. Sem ser objeto de uma faculdade específica, de acordo com cada caso, as ideias engendram “o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade”¹¹⁸. Na experimentação, as faculdades realizam o seu exercício no seio da ideia além de captarem as suas dimensões e o seu movimento. A característica da dialética deleuziana é a de instituir o problemático, diferentemente da dialética tradicional que consiste em elaboração de problema e resolução. O

¹¹⁶ DR, p. 235 (244)

¹¹⁷ Idem (idem).

¹¹⁸ Ibidem, p. 190 (199)

problema necessita de campos simbólicos que o expressem e cada campo corresponde à esfera de resolubilidade que cada um delimita. A solução dos problemas fica a cargo do campo das ciências, este gera resolubilidades de ordem física, sociológica, biológica, linguísticas etc., expondo a natureza imanente das soluções.

As condições para decifrar um problema decorrem da forma interna do próprio problema, não de uma forma de resolução em geral dada extrinsecamente. Quando alguém “não sabe” resolver um problema, o “não saber” está longe de ser uma insuficiência, que necessite de uma solução externa proposta por um mestre, por exemplo. Pelo contrário, para essa inédita dialética, o não saber é um aprender que vai a fundo na dimensão do objeto e que insiste no caráter problemático das questões. O objetivo dela é alcançar a dimensão transcendental do problema concebendo a Ideia como um “sistema de relações diferenciais entre elementos genéticos”¹¹⁹.

Diante dos problemas, as faculdades alcançam o seu exercício transcendente. Esse processo não ocorre no âmbito do senso comum ou do bom senso e, sim, do não-sentido ou do paradoxo. Como o paradoxo, as ideias não são objetos iluminados por uma luz natural. Deleuze não as concebe como claras e distintas, já que essas duas características remontam ao inatismo, à boa natureza do pensamento. O par clareza e distinção compõe a “lógica da reconhecimento”, fazendo funcionar o modelo racional e ortodoxo do pensamento. Após restituir o diferencial na Ideia, como foi dito no primeiro capítulo, e, como vimos há pouco, restituir a Ideia ao exercício das faculdades, o claro e o distinto perdem a sua função.

No caso da estética como problema para o pensamento, cumpre destacar que Deleuze adota uma postura radical com relação ao confuso, retornando ao momento até mesmo anterior ao credenciamento da Estética com Baumgarten e da sua promoção a um estatuto mais elevado com Kant. Curiosamente, Deleuze retorna ao período pré-crítico para compor uma breve aliança com Leibniz e confrontar o princípio cartesiano da clareza e da distinção, definido como o mais elevado princípio da representação nas figuras do senso comum e do bom senso. Segundo esse princípio, uma ideia é mais distinta de acordo com o nível de sua clareza, pois o claro-distinto faz com que o pensamento seja possível no exercício colaborativo das faculdades. A lógica das Ideias leibniziana enfrenta a lógica da clareza e distinção da ideia ao assumir que há uma diferença de natureza, em vez de diferença de grau, entre o claro e o distinto. O claro é, em si mesmo confuso, e o distinto, por sua vez, obscuro. Portanto, uma ideia tomada nela mesma é confusa. Uma imagem que auxilia na fixação desse

¹¹⁹ Ibidem, p. 234 (244)

argumento é a seguinte. Ao captarmos o barulho do mar, temos uma percepção clara do todo, mas confusa das partes. As partes são obscuras, e o que é confuso não se distingue. Porém, a percepção das partes também pode ser classificada como distinta e obscura (não clara). As pequenas percepções são distintas quando capturam “relações diferenciais e singularidades” e obscuras, por ainda, não se distinguem. As singularidades são a peça-chave para essa definição de ideia, já que elas determinam nos objetos o limite de consciência pelo qual as pequenas percepções são incorporadas. Para o nosso corpo, as singularidades se distinguem, mas permanecem imperceptíveis para uma consciência. Existe um som, um barulho, cujos dados mínimos nossa consciência só capta indistintamente.

Para Deleuze, a teoria da individuação e da expressão de Leibniz parece ter chegado mais próximo das condições de possibilidade de uma “lógica do pensamento”¹²⁰. Leibniz lançou o dardo, o qual Deleuze apanhou numa paisagem nietzscheana e o arremessou numa nova direção. A ideia distinta e obscura é definida como dionisíaca, complementando o que faltava ao filósofo das mônadas: “foi por pouco que Leibniz deixou escapar Dioniso, à beira do mar ou nas proximidades do moinho d’água. E talvez tenha sido necessário Apolo, o pensador claro-confuso, para pensar as Ideias de Dioniso”¹²¹. Essa reunião não significa a restituição de uma luz natural, pelo contrário, é o paradoxo que se forma como uma espécie de “duas línguas cifradas na linguagem filosófica e para o exercício divergente das faculdades: o disparate do estilo”¹²². Sem se excluírem, claro-confuso e distinto-obsuro se relacionam reciprocamente. O claro-confuso é a qualidade do pensador, enquanto o distinto-obsuro é a qualidade integrante da Ideia¹²³. Assim, descobre-se um “valor dionisíaco, segundo o qual a Ideia é necessariamente obscura na medida em que é distinta, sendo tanto

¹²⁰ “Só Leibniz aproximou-se das condições de uma lógica do pensamento, lógica inspirada precisamente por sua teoria da individuação e da expressão. Com efeito, apesar da ambiguidade e da complexidade dos textos, parece que em certos momentos o expresso (o contínuo das relações diferenciais ou a Ideia virtual inconsciente) é em si mesmo distinto e obscuro: como é o caso de todas as gotas d’água do mar como elementos genéticos com suas relações diferenciais, as variações dessas relações e os pontos notáveis que elas compreendem; e parece também que o expressante (o indivíduo que percebe, imagina ou pensa) é, por natureza, claro e confuso: como é o caso de nossa percepção do barulho do mar, que compreende confusamente o todo, mas que só exprime claramente certas relações e certos pontos em função de nosso corpo e de um limiar de consciência que este determina” [Ibidem, p. 325 (334)].

¹²¹ Ibidem, p. 276 (283). Tradução ligeiramente alterada.

¹²² Idem (idem).

¹²³ “Ao distinto-obsuro, como unidade ideal, corresponde o claro-confuso como unidade intensiva individuante. O claro-confuso qualifica não a Ideia, mas o pensador que a pensa ou a exprime, pois o pensador é o próprio indivíduo. O distinto nada mais era do que o obscuro; ele era obscuro enquanto distinto; mas, agora, o claro é tão-somente o confuso, e é confuso enquanto claro” [Ibidem, 324 p. (334)].

mais obscura quanto mais distinta ela for”¹²⁴. A propriedade característica da filosofia da diferença e da repetição é o distinto-obsuro.

O pensamento distinto-obsuro tem a capacidade de aventurar-se naquilo que é mais estranho à razão, isto é, a desrazão, como a esquizofrenia. Em vez de um apelo à esquizofrenia enquanto patologia, a questão é como *esquizofrenizar* o pensamento (ou fazer da arte uma histeria), este que, num Eu cindido pela forma pura do tempo, vê sempre “um Outro”. A esquizofrenia é uma questão de direito que traça a “mais alta potência do pensamento, e que abre diretamente o Ser à diferença, desprezando todas as mediações, todas as reconciliações do conceito”¹²⁵. Não se trata de uma imagem do pensamento concorrente à imagem dogmática e, sim, de uma “possibilidade de pensamento”, cuja condição para ser revelada requer a abolição da imagem. O maior aliado que desponta na defesa da esquizofrenização do pensamento é Artaud.

Deleuze insiste no instinto de morte como liberação das potências vitais, tornando-o capaz de produzir um pensamento. A ideia de genitalidade forneceu a Deleuze um instrumento para interpretar a questão da energia dessexualizada em Freud, de modo bastante original. Tentando explicar: Freud defendeu a necessidade de uma ligação da energia com o ato de pensar, vinculando essa energia à “libido tornada narcísica”. Deleuze lê Freud artaudianamente, o que quer dizer: a energia ou natureza do pensamento é um *genital inato*, como formula Artaud¹²⁶. Com o genital inato, Artaud força o começo tentando excluir o

¹²⁴ Ibidem, p. 191 (200).

¹²⁵ Ibidem, p. 82 (89).

¹²⁶ “Sou um genital inato... Há imbecis que se creem seres, seres por inatismo. Quanto a mim, sou aquele que, para ser, deve açoitar seu inatismo. Aquele que, por inatismo, é aquele que deve ser um ser, isto é, sempre açoitar esta espécie de negativo canil, oh!, cadelas de impossibilidade... Sob a gramática, há o pensamento que é um opróbrio mais forte a ser vencido, uma virgem muito mais arisca a ser ultrapassada quando ela é tomada como um fato inato. Pois o pensamento é uma matrona que nem sempre existiu” [Artaud *apud* Deleuze, ibidem, 192 (201)]. Lendo Blanchot, Deleuze parece substituir o sofrimento pela violência. Para Blanchot, sofrer é igual a pensar em Artaud: “O que ele diz é de uma intensidade que não deveríamos suportar. Aqui fala uma dor que recusa toda profundidade, toda ilusão e toda esperança, mas que, nessa recusa, oferece ao pensamento ‘o éter de um novo espaço’ (...) Quando lemos essas páginas, aprendemos o que não conseguimos saber: que o fato de pensar só pode ser perturbador; que aquilo que existe para ser pensado é, no pensamento, o que dele se afasta, e nele se exaure inesgotavelmente; que sofrer e pensar estão ligados de uma maneira secreta, pois se o sofrimento, quando se torna extremo, é tal que destrói o poder de sofrer, destruindo sempre à frente dele mesmo, no tempo, o tempo em que ele poderia ser retomado e acabado como sofrimento, o mesmo acontece, talvez, com o pensamento. Estranhas relações. Será que o extremo pensamento e o extremo sofrimento abrem o mesmo horizonte? Será que sofrer é, finalmente, pensar?” (BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2015. 55-56). Sobre o *genital inato*, de Artaud, é preciso considerar a elucidação de Kuniichi Uno a qual interpreta essa passagem refletindo acerca do tema do corpo: “O começo é uma questão sempre complicada. Como começar? Já que quando você começa, se não há nada antes de você, você não pode sequer começar, mas se já existe alguma coisa antes de você começar, você não pode verdadeiramente começar. Em resumo, você não consegue nunca começar qualquer coisa que seja, é sempre um outro que começa. Um outro que você ignora começa antes de você, enquanto você não existia ou quando você ainda não sabia que algo começava. Você nunca pode dominar o começo. Artaud diz: ‘eu sou um genital inato’.

inatismo e atribuindo a si, nunca a externalidade, o advento do seu próprio nascimento. Nascer, portanto, começar é sempre a partir de si, nunca algo fortuito, e nada há anterior ao começo. Em mais uma colagem inusitada, Deleuze lê Artaud “filosoficamente”, isto é, recorta a expressão “inato” marcando-a como uma “gênese do pensamento num *Eu* sempre rachado”¹²⁷. Muito provavelmente, essa não tenha sido a intenção de Artaud, mas isso pouco importa a Deleuze, que sempre afirmou a necessidade de o pensamento passar por uma “violência original” para ser arrancado “de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade”¹²⁸.

Artaud não enfrenta dificuldades para orientar ou aquilatar seu modo de pensar por meio de métodos ou de aplicações, muito menos aprimorar seus poemas. Seu desejo doloroso é: “chegar a pensar alguma coisa”, criar uma *obra*, esta que é uma “compulsão de pensar”, que transita dos nervos, passando pela alma até atingir o pensamento. Deleuze traduz: trata-se de um novo uso das faculdades, que busca um direito de pensar fora da representação, de pensar sem imagem. Porém, o pensador não está alheio à difícil prova vital pela qual os seus problemas e suas questões precisam passar, a fim de alcançar “uma estrutura de direito do pensamento”¹²⁹. Levado a uma radicalidade, sem apoio em qualquer método preexistente “por natureza e de direito”, pensar significa criar, e criar, por sua vez, é engendrar o “‘pensar’ no pensamento”¹³⁰, jamais na reconhecimento própria do senso comum e do bom senso. Íncrito anseio de Artaud: dar um fim ao juízo de Deus.

Se para casos ordinários a ausência de método, a falta de técnica e mesmo a doença dificultam o pensar, Artaud consagra essas dificuldades, pois os esforços empreendidos ainda sustentam algo que não o deixa sucumbir ao total disparate. Entre a ordem e o caos, há uma coerência interior por meio das “variações, diferenças e desigualdades que não param de nos afetar de fato”¹³¹. Artaud não fala de si em primeira pessoa. Essa é apenas uma das amostras

Ele estaria manifestando a vontade de dominar completamente o começo, o nascimento? Sim e não. Mais do que dominar o começo, ele se importava em recriar o corpo que tinha o poder de começar, ele se importava em fazer o corpo se desvencilhar da consciência, de seu projeto ou do projeto do outro que tenta dominar o corpo. Se você não pode começar, um outro também não pode começar. Não mais. É o corpo que começa sem querer dominar, como ‘genital inato’” (UNO, Kuniichi. *A gênese de um corpo desconhecido*. Trad. Christinie Greiner. São Paulo: n-1 edições, 2012. Edição bilíngue, pp. 59-60). A interpretação dessa passagem de Artaud comentada por Deleuze também é explorada por Sauvagnargues na questão do Corpo sem Órgãos (Cf. SAUVAGNARGUES, 2009, p. 84).

¹²⁷ *DR*, p. 150 (154).

¹²⁸ *Ibidem*, p. 181 (191).

¹²⁹ *Ibidem*, p. 192 (201).

¹³⁰ *Idem* (*idem*).

¹³¹ *Ibidem*, p. 191 (200).

do quão desprotegido o autor se coloca diante de um “processo generalizado de pensar”, aí não há qualquer teto de uma imagem apaziguadora, sob o qual se abrigar.

Apoderando-se da fórmula de Artaud, “Sou um genital inato...”, Deleuze combate, ao mesmo tempo, a genitalidade, o inatismo e a reminiscência que credenciaram a Filosofia. Deleuze defende um pensamento sem imagem que se desenrole seguindo uma lógica paradoxal, e não hesita em compor esdrúxulas e surpreendentes alianças, como é o caso exemplar da aliança entre Artaud e Kant. O que importa para Deleuze, em Artaud, é a via da experiência vital como experiência própria do sem-fundo, já em Kant, é via racional que ele violenta até conseguir invertê-la. O resultado é fazer aparecer a loucura no sistema racional kantiano, “esquizofrenizando” Kant e compreendendo-o pela caotização¹³² e pelo a-fundamento das faculdades. O combate de Artaud pelo pensamento poético encara os entraves da gramática, entraves esses que impõem a representação como modo único de pensar, como o próprio início do pensamento. Um dos combates importantes de Deleuze é contra as representações do senso comum e a imagem do pensamento (natural e inato, da boa vontade etc.) produzidas, sobretudo pela *Crítica* kantiana. Essa mesma *Crítica* que, depois de denunciar as ilusões do espírito e da Metafísica, substituiu-as por novas representações morais e, num certo sentido, teológicas. Contra o Imperativo categórico kantiano e amparado por Artaud (mas também Nietzsche, Espinoza até mesmo Kafka), Deleuze propõe o Imperativo de um pensamento sem Deus. É a experiência que força a pensar e, como já sabia um certo Kant (que ficou recalcado), a razão não tem o poder de nos fornecer os dados previamente. É assim que o sem-fundo surge como necessário ao pensamento tanto para Kant quanto para Artaud. Essa aliança peculiar construída por Deleuze faz de Kant um louco sob o ponto de vista artaudiano, e apresenta Artaud como um sábio sob a perspectiva kantiana¹³³. Deleuze toma para si a tarefa artaudiana de acabar com o juízo de deus¹³⁴, reformula o sentido de crítica kantiana, e faz irromper uma nova “morte de deus para o pensamento”.

¹³² BOUILLON, Anne. Gilles Deleuze et Antonin Artaud. L'impossibilité de penser. Paris: L'Harmattan, 2016, p. 34.

¹³³ *Ibidem*, p. 34.

¹³⁴ “Para acabar com o juízo de deus” (*Pour en finir avec le jugement de dieu*) é um texto-poesia narrado por Artaud na rádio criação/recital radiofônico gravada por Artaud entre 22 e 29 de novembro de 1947, depois publicada em texto. A data precisa de 28 de novembro de 1947 intitula o capítulo 6 de *Mil platôs* sobre o corpo sem órgãos: “No dia 28 de novembro de 1947, Artaud declara guerra aos órgãos: *Para acabar com o juízo de Deus*, ‘porque atem-me se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão’. É uma experimentação não somente radiofônica, mas biológica, política, atraindo sobre si censura e repressão. *Corpus* e *Socius*, política e experimentação. Não deixarão você experimentar em seu canto” [*MP*, p. 186 (v. 3, p. 12)].

3.2.2. Morte de Deus para o pensamento e dissolução do Eu

Ao restituir o diferencial na ideia, Deleuze insiste na morte de deus provocada pelo eterno retorno, cuja potência destruidora nos abismou em um mundo, no qual Deus está morto e o eu é dissolvido. Kant “mata” Deus e “racha” o *Eu*, mas ressuscita o primeiro e reintegra o segundo no interesse prático. A verdadeira morte de Deus é levada a cabo com a dissolução do Eu, como Nietzsche anunciou, parecendo ter sido o inaugurador. Sem Deus, as partes da experiência não encontram uma unidade, porém antes de confirmar essa morte, Deleuze esclarece qual o papel de Deus para o pensamento. Deus é como o conjunto de possibilidades constitutivas de uma matéria originária. Esse procedimento ocorre por uma “disjunção exclusiva”, sendo Deus o “senhor do silogismo disjuntivo”¹³⁵.

No seu *Discurso de Metafísica*, Leibniz já havia percebido que a exclusão das séries impossíveis com o melhor dos mundos era um procedimento da disjunção como um uso negativo. Para Leibniz, a mônada é uma expressão do mundo, sendo a mônada definida como o componente mais simples do universo, uma substância espiritual e inextensa, cuja criação e destruição competem apenas a Deus. O mundo é constituído pela totalidade das mônadas, e cada mônada o exprime sob uma “certa relação diferencial”, porque uma mônada é distinta da outra de acordo com os vários “pontos notáveis” equivalentes à relação. Leibniz mostra como o mundo é expresso a partir de cada substância singular, sendo a substância “como um mundo completo e como um espelho de Deus”¹³⁶. Isso significa que o universo é exposto de forma singular, “quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha”¹³⁷.

A reunião das séries sustenta a unidade do mundo como a convergência dos pontos de vista para o mesmo foco e, ao mesmo tempo, exclui os pontos de vista que divergem do melhor dos mundos possíveis. Mas, para Deleuze, as coisas e os seres já são o próprio ponto de vista, não havendo um ponto de vista *sobre* os seres, o que significa dizer que uma tal perspectiva não é um juízo do conhecimento. A conexão de uma série é sustentada pela forma do eu, do mesmo modo que “a forma do mundo, a convergência das séries prolongáveis e contínuas e que a forma de Deus, como Kant viu muito bem, assegura a disjunção tomada no

¹³⁵ LS, p. 342 (303).

¹³⁶ LEIBNIZ, Gottlieb. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 18.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 15.

seu uso exclusivo ou limitativo”¹³⁸. Essa disjunção exclusiva, compreendida como Ideia, baliza a unidade do Eu e do mundo, tendo Deus como princípio.

Se Leibniz defende a comunicação entre as séries por intermédio de uma convergência para compor um mundo, Deleuze afirma a comunicação das séries através da *divergência* entre elas, a constituir *mundos* inconciliáveis entre eles mesmos. O resultado da morte de Deus é a transformação da “natureza da disjunção”, que deixa de ser um procedimento analítico, para tornar-se sintético. Assim, afirmam-se séries divergentes em vez descartarem-se os predicados de uma coisa, em função da falta de identidade do seu conceito¹³⁹. É pela diferença e, não pela identidade, que duas coisas são afirmadas. Não se trata de uma relação entre opostos, mas a reunião positiva de dois heterogêneos¹⁴⁰. Deleuze assimila a disjunção em si mesma como princípio afirmativo e com isso “o eu, o mundo e Deus conhecem uma morte comum, em proveito das séries divergentes enquanto tais, que transbordam agora de toda exclusão, toda conjunção, toda conexão”¹⁴¹. Partindo da disparação, que afirma a divergência das séries, ao invés de convergência, produz-se um descentramento e uma divergência em vez de um mundo organizado. Continua Deleuze, “o ponto aleatório que os percorre forma um contra-eu e não mais um eu; a disjunção posta como síntese troca seu princípio teológico por um princípio diabólico”¹⁴². A morte de Deus despedaça a unidade do mundo e a síntese conjuntiva que balizava a convergência das séries. Somadas a essa perspectiva estão a divergência das séries e o descentramento dos círculos, como é próprio da Diferença.

Com a morte de deus, Deleuze redefine a teoria da ideia. As Ideias são concebidas como multiplicidades, pois são dotadas de “elementos diferenciais, de relações diferenciais e de singularidades correspondentes a essas relações”¹⁴³. A nova teoria da Ideia não assume o Todo como reunião das suas partes componentes, pois o Todo é um Fora, cuja ação sobre o pensamento dissolve o eu, rompe com a unidade do mundo e ocasiona a morte de Deus. Com efeito, as multiplicidades antes represadas nas formas agora se liberam¹⁴⁴.

Ao definir a Ideia partindo do fora, Deleuze está evidentemente confrontando a Ideia kantiana, compreendida como indeterminada, determinável e determinação completa. O

¹³⁸ LS, p. 205 (181).

¹³⁹ Ibidem, p. 204 (180).

¹⁴⁰ Lapoujade recupera o caso da divergência em Proust. Proust escritor e Proust não escritor promovem uma relação de divergência entre um e outro. Divergência essa que consiste no ponto problemático que passa de uma série à outra (LAPOUJADE, 2015, p. 108).

¹⁴¹ LS, p. 206 (181).

¹⁴² Idem (182).

¹⁴³ Cf. DR, p. 356 (367).

¹⁴⁴ Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 109.

indeterminado (dx , dy) passa a ser o *díspar*, em vez de matéria originária do possível. Trata-se da matéria, na qual todas as diferenças em si coexistem. No entanto, mesmo os termos sendo indeterminados, isso não significa que um termo seja incapaz de determinar o outro; ao contrário, Deleuze estabelece uma relação de determinação recíproca entre eles (dy/dx)¹⁴⁵. Essa determinação recíproca, por sua vez, é ultrapassada em direção à *determinação completa*, ou forma serial, que se volta às partes do objeto e aos valores dos pontos singulares que o compõem. As séries são plurais e estabelecem uma relação de divergência, não convergindo para um único ponto singular. A Ideia compreende a singularidade em cada uma das variedades, mais do que a multiplicidade dos pontos por isso a ideia merece ser denominada “universal singular”. A característica da Ideia na determinação completa é “prolongar o singular sobre os pontos regulares até a vizinhança de outra singularidade”¹⁴⁶, fazendo com que ela não seja associada à particularidade ou à generalidade. “Para além do individual, para além do particular, assim como do geral, não há um universal abstrato: o que é ‘pré-individual’ é a própria singularidade”¹⁴⁷.

Acerca da ideia dos corpos Lapoujade observa a existência de uma dupla independência: a da estrutura, com relação ao princípio de identidade e a da gênese, com relação à regra de semelhança, como no caso da Ideia biológica em Geoffroy Saint-Hilaire¹⁴⁸. Segundo esse intérprete, a teoria deleuziana da ideia não é idealista, como seria de se esperar

¹⁴⁵ Cf. *DR*, pp. 224-225 (248-249).

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 228 (238).

¹⁴⁷ *Idem* (*idem*).

¹⁴⁸ Lapoujade chama a atenção para o fato de a dialética deleuziana insistir na questão genética, buscando estabelecer os princípios do processo genético em geral. Mantendo-se nesse nível, a ideia enquanto matéria não depende de um corpo organizado, ela já é real enquanto ideia dos corpos. A Ideia biológica é encontrada na concepção de organismo. Para Saint-Hilaire, o organismo abriga elementos abstratos que podem ser levados em conta “independentemente de suas formas e de suas funções”. Essa concepção não parte de uma divisão “empírica das diferenças e das semelhanças”. Os elementos atômicos e anatômicos estão ligados por meio de relações ideais de determinação recíproca (dx/dy). O organismo é composto por termos e correlações “reais (dimensão, posição, número) que atualizam, neste ou naquele grau de desenvolvimento, as relações entre elementos diferenciais”. A gênese diz respeito ao desenvolvimento dos organismos, o qual ocorre na atualização das essências, de acordo com “velocidades e razões variadas”. Já a estrutura está sujeita às relações dos elementos diferenciais, podendo ressurgir em níveis distintos e com novas determinações, como na genética: “Os cromossomos aparecem como *loci*, isto é, não simplesmente como lugares no espaço, mas como complexos de relações de vizinhança; os genes exprimem elementos diferenciais que caracterizam igualmente de maneira global um organismo e desempenham o papel de pontos notáveis num duplo processo de determinação recíproca e completa; o duplo aspecto do gene é comandar vários caracteres ao mesmo tempo e só agir em relação com genes; o conjunto constitui um virtual, um potencial; e esta estrutura encarna-se nos organismos atuais, tanto do ponto de vista de sua especificação quanto do da diferenciação de suas partes, segundo ritmos precisamente chamados ‘diferenciais’, segundo velocidades ou lentidões comparativas que medem o movimento da atualização” [*DR*, p. 240 (248)]. Para Lapoujade, a intenção de Deleuze é, nesse caso, explorar como as potencialidades de uma única Ideia, a do Animal em si, se desenvolve e se manifesta na “gênese dos organismos como graus e variedades da Ideia” (LAPOUJADE, 2015, p. 110). Esse “Animal em si” é o que está em toda parte e dele deduzem-se os organismos que o atualizam em diferentes características. Assim Lapoujade encerra a sua argumentação sobre a natureza da Ideia em Deleuze: a Ideia “é um plano diferencial genético: um corte do sem-fundo, perfeitamente determinado, diferenciado em si mesmo” (*Idem*).

da inspiração leibniziana. O que há de próximo entre a teoria da ideia deleuziana e a ideia em Leibniz é o seu caráter de individuação, que faz com que a ideia possa ser considerada real sem necessariamente ser atualizada nos corpos, embora toda ideia possa ser distinta sem necessariamente ser clara, ou seja, manter-se distinta e obscura, imprimindo a característica discordância. Deleuze inova ao defender uma teoria materialista da ideia¹⁴⁹. De forma alguma, Deleuze pretende tornar-se um metafísico seguidor de Leibniz. Embora a teoria da ideia admita a formação dos corpos em um domínio lógico, ela não se restringe a uma posição abstrata. Deleuze propõe uma teoria materialista da ideia que não distingue ideia e corpo, mas sim, *matéria* e corpo. O ultrapassamento da determinabilidade caminha para uma quantidade intensiva, pois a matéria é desvinculada do caráter extensivo e entendida como *intensidade*. A matéria possui uma realidade física, mas ainda inexistente sob uma característica determinada¹⁵⁰. Mesmo indeterminada, a matéria se diferencia enquanto grau de potência, portanto ela só pode ser pensada e escapa à sensibilidade no domínio empírico. Por outro lado, a existência da ideia não está separada de um corpo emissor de signos que ataca a sensibilidade, embora esse corpo ainda não esteja formalmente organizado. Para que a ideia assuma essa posição materialista, ela precisa atualizar-se.

3.2.3. *Virtual e atual*

Deleuze define a Ideia e sua atuação, evitando o dualismo metafísico ao lançar mão das noções de virtual e atual. Essas duas noções compõem a base do projeto de filosofia da diferença, tendo no bergsonismo a sua principal referência. Em *Bergsonismo*, Deleuze observa que Bergson não evita os dualismos, muito pelo contrário, matéria-memória, lembrança-percepção, duração-espço, são alguns dos dualismos que traçam distintivamente as pretensões filosóficas de Bergson. Eles pretendem “dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza”¹⁵¹. Bergson se volta para as coisas, que são compostas por misturas e nos são dadas pela experiência, objetivando mais

¹⁴⁹ Ibidem, p. 111. Acerca do materialismo de Deleuze, Francesco Lesce afirma que a “crítica do intelectualismo metafísico, refutação da moral, resistência ao poder, são expressões de uma mesma face”, a de um programa filosófico que busca a “própria força motriz sobre o terreno do materialismo filosófico”. Para o autor, o materialismo de Deleuze constitui uma “anomalia para o pensamento filosófico” (LESCE, Francesco. *Un’Ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI Secolo*. Milano: Mimesis Edizioni, 2004, p. 9). Esse materialismo resulta da ruptura com o transcendentalismo metafísico ao qual a dialética esteve submetida.

¹⁵⁰ Para essa formulação, Deleuze se vale das alianças com a noção de grau ou de potência, em Espinosa, e de energia potencial, em Simondon. A filosofia de Deleuze é interpretada por Lapoujade como um materialismo dialético: “São os dois aspectos de uma filosofia da expressão como Deleuze a concebe. O expressionismo em filosofia é ao mesmo tempo um ‘materialismo’ e um ‘formalismo’” (LAPOUJADE, 2015, p. 112).

¹⁵¹ B, p. 11 (17).

do que saber distinguir partes de uma coisa dada pela representação. Trata-se de distinguir elementos que diferem por natureza quando elas estão presentes a nós, portanto diz Deleuze: “Misturamos tão bem a extensão e a duração que só podemos opor sua mistura a um princípio que se supõe ao mesmo tempo não espacial e não temporal, em relação ao qual espaço e tempo, extensão e duração vêm a ser tão somente degradações”¹⁵². Isso nos leva a mensurar as misturas sem uma unidade pura, pois ela mesma já é misturada.

A apologia do puro em Bergson é uma busca pela diferença de natureza, já que apenas o que se apresenta como uma natureza distinta é o que pode ser chamado de “puro”. Diante dessa exigência, conclui-se: somente as “*tendências* diferem por natureza”, isso leva a uma divisão do misto, que costuma conjugar duração e extensão, apesar da natureza distinta desses “movimentos [ou] direções de movimentos”, ou seja, distintos como a “duração-contração e a matéria-distensão”¹⁵³. À medida que esse método de divisão ocorre na intuição, ela se aproxima de uma análise transcendental: “se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de direito”¹⁵⁴. Deleuze extrai de Bergson uma ultrapassagem da experiência possível, tal como propôs Kant, rumo às condições da experiência real, algo almejado desde antes de *Diferença e repetição* com os esboços do seu projeto de empirismo transcendental. Para que isso aconteça, é preciso um exame sobre a diferença de natureza e a *natureza da diferença*, que acabou auxiliando na composição do conceito deleuziano de diferença em si.

Deleuze ressalta a distinção entre a diferença de natureza e a natureza da diferença. A diferença de natureza é uma questão *metodológica* que se volta contra a tradição que a percebeu como diferença de grau. Deleuze destaca que, em Bergson, definir a diferença de natureza entre as coisas é como pode se voltar às coisas em si mesmas e captar o seu ser¹⁵⁵. Porém, *o ser das coisas* está nas diferenças de natureza, permitindo que a diferença seja algo, ou seja, que ela possua uma natureza que não manterá o Ser como um segredo inalcançável. A natureza da diferença e a diferença de natureza são dois problemas que remetem um ao outro reciprocamente. Para Deleuze, Bergson trouxe à tona o erro da tradição o de não ter observado as diferenças de natureza. A saída de Bergson foi investigar a natureza da diferença, como uma questão *ontológica*. A sua busca pela duração corresponde à busca de uma passagem, e é isso que dura, um *dever*, uma mudança de uma coisa em outra e não a duração como algo estático assegurado por uma essência, como o ser ou o sujeito substancial

¹⁵² Idem (Idem).

¹⁵³ Idem (idem).

¹⁵⁴ Idem (idem).

¹⁵⁵ Ibidem, p. 79 (95).

combatidos ao longo desta jornada. A duração é pura, em si, portanto não possui exterioridade. Retomando a diferença em si, a duração é uma intensidade que dura e não se dissolve no extenso, pertencendo, assim, à dimensão do tempo. Essa concepção de duração se estenderá à noção de arte. Para Deleuze e Guattari, a arte é “a única coisa no mundo que se conserva”, e conservar em si e por si é a sua legitimidade (*quid juris?*), como no caso de um sorriso, de um vento que sacode um galho, nada disso depende de quem o provocou naquele instante, do artista ou do espectador, ou seja, de nenhum fator ou ator exterior à própria obra¹⁵⁶.

Bergson propõe a divisão do misto em dois sentidos, puro e impuro; e a duração situa-se do lado do puro. Mas Deleuze observa que, ao dividir o misto, Bergson levou em conta dois aspectos da noção de *multiplicidade*. Uma multiplicidade impura, de exterioridade, objetiva, que diz respeito a uma “multiplicidade numérica, *descontínua e atual*”, e outra multiplicidade de interioridade, de natureza diferente, subjetiva, que não se reduz à unidade numérica e é “virtual e contínua”¹⁵⁷. No que diz respeito à multiplicidade quantitativa, o objeto não possui uma virtualidade, tudo está realizado nele mesmo. Podemos pensar num objeto como algo que comporta inúmeras maneiras de ser dividido. Essas maneiras de dividir um objeto já estão nele antes que a divisão se concretize. Nesse sentido, o virtual como a dimensão do não dado no objeto configura uma alternativa ao não enquadramento das experiências reais num campo de possíveis. O objeto mantém a sua natureza ao se dividir. Ele se divide por “diferença de graus”, portanto é caracterizado pela “adequação recíproca do dividido e das divisões, do número e da unidade”¹⁵⁸. Como Deleuze ensina, Bergson define o objeto como uma “multiplicidade numérica”, pois a unidade numérica é o que se divide sem mudar de natureza. As diferenças realizadas ou não são sempre atuais no objeto.

Já a multiplicidade qualitativa é subjetiva e corresponde a um sentimento. Deleuze destaca o par amor e ódio, o qual se atualiza em uma matéria, na consciência, por exemplo. Porém, as condições para o sentimento se tornar consciente fazem com que o par difira por natureza do inconsciente, e, assim, distinguem-se com perfeita nitidez¹⁵⁹. A duração não para

¹⁵⁶ “Se a arte conserva, não é à maneira da indústria, que acrescenta uma substância para fazer durar a coisa. A coisa tornou-se, desde o início, independente de seu ‘modelo’, mas ela é independente também de outros personagens eventuais, que são eles próprios coisas-artistas, personagens de pintura respirando este ar de pintura. E ela não é dependente do espectador ou do auditor atuais, que se limitam a experimentá-la, num segundo momento, se têm força suficiente. E o criador então? Ela é independente do criador, pela auto-posição do criado, que se conserva em si. O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é *um bloco de sensações, isto é, um composto de afectos e perceptos*” [*QPh*, p. 154 (213)].

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 31-32 (32).

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 34 (35).

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 35 (*idem*).

de se dividir, mas, diferentemente da multiplicidade numérica, ao se dividir, ela transforma a sua natureza. Na verdade, ela muda de natureza ao se dividir. Na duração há a existência de um outro, o que não quer dizer *vários* potencialmente, mas, um outro *singular*. Essa duração é propriamente o virtual, processo que se atualiza ou que está a ponto de concretizar-se. A atualização acontece diferenciando-se e pelo seu próprio movimento dá surgimento a outras diferenças de natureza¹⁶⁰. Enquanto na multiplicidade numérica, objetiva, tudo é *atual*, a multiplicidade subjetiva, que vai à dimensão temporal, faz um movimento que vai do virtual à atualização. Assim, se o atual compreende as realizações, nem todo o real se define pela atualização. A outra parte do *real* é a dimensão do *virtual*, aquilo que ainda não se tornou extenso, porém já existe em si mesmo. O atual diz respeito ao presente, a um “estado de coisas”, enquanto o virtual é o que ainda não está atualmente presente, mas é real. Atual e virtual são, portanto, a saída bergsoniana da dualidade metafísica (real e possível), que Deleuze toma para si.

Uma vez elucidada a origem do atual e do virtual como as duas partes do real, mais uma distinção se mostra necessária. Trata-se de não confundir o virtual com o possível, de não o reduzir àquele que é um dos principais pares do dualismo metafísico, o par possível e real. O virtual deleuziano não pretende de modo algum espelhar o possível em outra configuração. Para Deleuze, o virtual é real, ele possui uma realidade própria. “*O virtual possui uma plena realidade como virtual*”. Deleuze recupera a fórmula proustiana sobre os estados de ressonância e acrescenta: “‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’, e simbólicos sem serem fictícios”¹⁶¹. O possível é o conceito como princípio de representação da coisa, enquanto o virtual corresponde a uma imagem sem semelhança existindo numa dimensão objetiva. É mais fácil distinguir o virtual e o possível pelo tipo de procedimento de cada um: o possível opõe-se ao real, porque seu processo é uma realização, enquanto processo que é característico do virtual é a atualização. Estabelecendo uma equivalência, pode-se dizer que o possível está para o conceito, assim como o virtual está para a Ideia.

O virtual é a dimensão do não dado. O dado preenche um horizonte no qual algo será realizado, esgotando os possíveis. O campo de possíveis limita as ações, os sentimentos, os pensamentos etc. a um ponto, ao qual se deve chegar. Ora, como reivindicar a criação, se postulamos que o novo possui uma adequação a algo prévio? O possível é dado pelo outro, seja ele da ordem da percepção ou da inteligência. Trata-se de um Outrem (*Autrui*) enquanto condição de percepção e identificação dos objetos e sujeitos em um campo que já supõe a

¹⁶⁰ Ibidem, p. 36 (36).

¹⁶¹ DR, p. 269 (276).

organização. Deleuze esclarece que o Outrem não é uma pessoa ou indivíduo, mas uma estrutura formada que “funda e assegura” o modo de funcionamento do mundo perceptivo. O Outrem expressa mundos possíveis para nós permitindo captarmos que há algo implicado a ser desenvolvido. A “estrutura-outrem” é necessária, pois é por meio dela que a individuação é garantida no mundo da percepção. Se o Outrem não corresponde ao *Eu* ou ao *eu* é porque é antes a estrutura que garante que eles necessitam para serem percebidos enquanto individualidade¹⁶². O Outrem reúne “*os fatores individantes e as singularidades pré-individuais nos limites de objetos e de sujeitos*, que agora se oferecem à representação como percebidos ou perceptivos”¹⁶³. Outrem permite sejam alcançadas as singularidades pré-individuais na Ideia, mas fazendo um caminho inverso ao modelo racional que parte do sujeito. A proposta de Deleuze consiste em fazer o exercício de aprofundamento da razão suficiente até chegar ao ponto que o Outrem não atue mais garantindo a percepção dos sujeitos e dos objetos. Alcançar esse nível, as singularidades são liberadas e distribuídas na Ideia pura e os fatores individantes se distribuem livremente na intensidade. Assim como o fundamento foi assumido como necessário para ser empurrado até chegar ao sem-fundo, Deleuze defende a necessidade da “estrutura-outrem” objetivando ultrapassá-la até chegar ao ponto em que as singularidades não dependem de uma forma organizada para serem captadas.

O outro assumido como uma estrutura organizada limita a minha experiência real ao campo de possíveis. Por isso, é preciso que o possível apareça sob um novo aspecto. O virtual é uma transcendência que se dá na experiência, por isso mesmo, sem se reduzir ao campo das possibilidades. O virtual é um acontecimento que desprograma o possível e rompe com a lógica projeção-realização, isto é, um acontecimento que desorganiza as nossas capacidades e as reordena de outra maneira, incontrolável por nós. O campo de possíveis não oferece as condições para o acontecimento, inversamente é o acontecimento que abre o possível¹⁶⁴. O acontecimento é uma ruptura com as causalidades, trata-se de “um estado instável que abre um novo campo de possíveis”¹⁶⁵ e atravessa tanto os corpos dos indivíduos quanto os corpos sociais. Daí a importância do devir que evita estabelecer o pensamento a partir de pares essência e existência, real e possível, inteligível e sensível. É pela vidência que se alcança os movimentos de transformações nos corpos, cabendo ao pensador fazer ver essas metamorfoses.

¹⁶² Ibidem, p. 360 (327).

¹⁶³ Idem (idem).

¹⁶⁴ Cf. ZOURABICHVILI, 2000, p. 335. Sobre o tema do acontecimento em Deleuze Cf. ZOURABICHVILI, 2016.

¹⁶⁵ *DRF*, 215 (245).

Deleuze pensa a relação entre o existente e o não existente fora da distinção entre o possível e o real. Levando em conta que o virtual não se opõe ao real, mas ao possível, a questão colocada em termos de possível e de real exige que a aceitemos a existência como um surgimento imediato. A indagação posta por Deleuze é sobre a distinção entre o existente e o não existente, visto que o não existente já é dado como possível e todas as suas características são dadas no conceito. A existência se confunde com o próprio conceito, mas dele se distanciava. Todavia, Deleuze não segue esse raciocínio e trata de distinguir a existência da possibilidade. A existência aparece como engendrada na realidade do virtual, “produzida em conformidade com um tempo e um espaço imanentes à Ideia”¹⁶⁶. O virtual define uma multiplicidade na Ideia, excluindo somente o idêntico enquanto condição prévia. Afirmada em termos de uma “verdadeira criação”, a atualização não se realiza por limitação de uma possibilidade preexistente, que seria mais ampla e exigiria uma identificação (a semente é uma árvore em potencial); a atualização cria linhas de divergência que correspondem à “multiplicidade virtual”. Por mais que sejam inseparáveis, atual e virtual são “desiguais ímpares”, que se encaixam sem semelhança.

Deleuze distingue: a determinação do conteúdo virtual da ideia é a *diférenciação* (*différentiation*) e a atualização dessa virtualidade em espécie e partes distintas é a *diferençação* (*différenciation*). Essas são as duas metades da diferença, respectivamente, a parte dialética, a expressão do virtual; e a parte estética, processo de atualização. Cada uma dessas partes é duplamente determinada¹⁶⁷. Além disso, a ideia é definida como multiplicidade no domínio virtual, mas se atualiza, isto é, encarna-se sem perder essa dimensão.

A atualização da ideia se dá em dois momentos. No primeiro momento, nos campos de individuação, ou seja, em singularidades ideais pré-individuais. No segundo, nas espécies e

¹⁶⁶ DR, p. 273 (280).

¹⁶⁷ Além de o objeto possuir duas metades, cada metade também possui duas metades. Os dois aspectos da *diférenciação* dizem respeito às “variedades de relações e aos pontos singulares dependentes dos valores de cada variedade”. A *diferençação* possui um aspecto relativo às “qualidades ou espécies diversas que atualizam as variedades” e outro aspecto correspondente ao “número ou às partes distintas que atualizam os pontos singulares”. Um sistema de relações diferenciais “encarnam-se numa espécie e nas partes orgânicas que a compõem”. Toda qualidade em geral remete a um espaço estabelecido pelas “singularidades que correspondem às relações diferenciais encarnadas nessa qualidade”. A reflexão dos pintores, por exemplo, ensina sobre “o espaço de cada cor e sobre a ligação desse espaço numa obra”. Desse modo, as espécies são diferenciadas quando cada uma de suas partes são diferenciadas, ou seja, a *diferençação* é “simultaneamente *diférenciação* de espécies e de partes, de qualidades e de extensões”. O processo de *diferençação* qualifica e partilha, especifica e organiza, tudo ao mesmo tempo. No entanto, as duas metades dessemelhantes do objeto se acoplam levando em conta que a *diférenciação* é anterior à *diferençação*: “As qualidades e espécies encarnam as variedades de relação em um modo atual; as partes orgânicas encarnam as singularidades correspondentes. Mas a precisão do encaixe aparece melhor de dois pontos de vista complementares” [Ibidem, pp. 270-271 (277-278)].

nas partes, as quais revestem e desenvolvem os campos de individuação no extenso¹⁶⁸. Retomando a distinção entre extensivo e intensivo, a condição para que a Ideia se atualize não é a identidade ou a semelhança, mas a diferença. A diferenciação é constituída pela qualificação e a extensão, dessa maneira atualizar significa *diferençar*. No domínio do virtual, a Ideia é diferenciada, o que não significa que ela seja indeterminada. O virtual possui uma realidade objetiva. Todas as coisas são dotadas de duas metades dessemelhantes, e cada uma delas se divide em outras duas: a metade ideal, que corresponde ao virtual e é constituída por “relações diferenciais” e “singularidades correspondentes”; e outra metade atual, composta por “qualidades que atualizam essas relações” e por “partes que atualizam essas singularidades”¹⁶⁹. Mas o que assegura esse “encaixe” entre as duas metades é a individuação.

Todavia, a diferenciação e diferenciação se reúnem paradoxalmente numa única expressão, fazendo com que a Ideia corresponda a um corpo e não ao conceito. A reunião entre dialética e estética se expressa pela *diferen^{ci}ação*. Essa estranha formulação compreende a Teoria deleuziana do pensamento, que consiste na síntese ideal da diferença, no nível da ideia virtual e na síntese assimétrica do sensível, que relaciona o virtual e o atual. O objeto expressa o empirismo transcendental, que consiste numa relação entre a Dialética (expressão do virtual) e a Estética (processo de atualização). Metodologicamente, essa teoria seria compreendida pela reunião dos dois últimos capítulos de *Diferença e repetição*: “Síntese ideal da diferença” e “Síntese assimétrica do sensível”. Essas duas “sínteses” se reúnem para compor a proposta de dialética e estética sem analítica. Mais uma vez, o empirismo transcendental que só é possível quando a estética se reconcilia com ela mesma a partir de uma relação direta coma dialética.

Retomando a análise de Lapoujade, a Ideia enquanto matéria é quantidade, apesar disso, ela não tem uma dimensão extensiva. Trata-se de uma matéria intensiva que ainda não tem uma característica determinada, mas que é real, como um grau de potência, segundo Espinosa; ou como uma energia potencial, conforme Simondon¹⁷⁰. Lapoujade chama a atenção para o caráter pré-individual da matéria; e, na medida em que ainda não foi incorporada, não pode ser sentida e “só pode ser pensada”. Para Deleuze, é possível pensar a ideia anteriormente à formação de um corpo, desde que se considere a Ideia como real e a sua dimensão virtual, como já vimos antes, parte do real. A Ideia deleuziana tem sempre uma

¹⁶⁸ “Uma espécie é feita de relações diferenciais entre genes, assim como as partes orgânicas e o extenso de um corpo são feitos de singularidades pré-individuais atualizadas” [Ibidem, p. 357 (369)].

¹⁶⁹ Ibidem, p. 358 (idem).

¹⁷⁰ LAPOUJADE, 2015, p. 111.

expressão material¹⁷¹. Lapoujade define o expressionismo da filosofia deleuziana como materialista e formalista. O intérprete apoia sua reflexão na compreensão de Deleuze do conceito de expressão como uma reação de Espinosa ao cartesianismo. A expressão implica em uma “redescoberta da Natureza e de sua potência, uma recriação da lógica e da ontologia: um novo ‘materialismo’ e um novo ‘formalismo’¹⁷². Lapoujade resume essa afirmação como a maneira de Deleuze ler o pensamento de Espinosa sob o aspecto de uma dualidade complementar, a da “potência de existir” e a da “potência de pensar”. As duas potências são as duas partes da expressão. Quanto ao formalismo, a filosofia deleuziana defende um pensamento do *informe* e da “linha abstrata”, diz o intérprete com base em um argumento elaborado por Deleuze sobre o eterno retorno, que afirma o excessivo, o desigual, o indeterminável, em suma, “o informal como produto da mais extrema formalidade” como já dissemos no primeiro capítulo.

É no uso transcendente das faculdades que captamos a Ideia, quando a sensibilidade e o pensamento apreendem o ser de cada um. A Ideia não depende de uma realidade exterior para existir. A matéria da Ideia não possui realidade empírica, embora só seja captada no domínio do empírico. Por mais paradoxal que pareça, enquanto matéria intensiva, a Ideia não é dada empiricamente e, ao mesmo tempo, é inseparável da realidade empírica. Esse uso transcendente permite que o pensamento apreenda a ideia como matéria no domínio transcendental, e a sensibilidade capte a ideia quando ela se atualiza num corpo. As ideias só podem ser pensadas, mas não habitam a cabeça do pensador, à maneira da frase que se diz comumente: “ah! Ele teve uma ideia!”. Não. A ideia possui uma realidade anterior a qualquer formação, isto é, real já em intensidade. O pensador faz a Ideia existir sem deixar escapar qualquer potencialidade que a componha. O pensador opera com as intensidades num campo de individuação, fazendo com que a individualidade deixe de ser compreendida como uma propriedade do Eu, a fim de constituir e fortificar “o sistema do Eu dissolvido”. A Ideia é uma realidade pré-individual, por isso a matéria intensiva é contemporânea das existências atuais. Todos os corpos exprimem uma Ideia, logo eles são um pensamento. Assim, não existe uma ideia separada de um corpo, muito menos um corpo sem pensamento. Cada corpo é um pensamento.

Todo corpo, toda coisa pensa e é um pensamento, na medida em que, reduzida às suas razões intensivas, exprime uma Ideia cuja atualização ela determina. Mas o próprio pensador faz de todas as coisas suas diferenças individuais; é

¹⁷¹ Segundo o intérprete: “A Ideia é, ao mesmo tempo, a matéria intensiva e a lógica dessa matéria – desde que se conceba essa lógica como estritamente imanente a essas matérias, pois é a expressão dela” (Ibidem, p. 112).

¹⁷² *SPE*, p. 299 (359).

neste sentido que ele é encarregado das pedras e dos diamantes, das plantas “e dos próprios animais”¹⁷³.

A Dialética das Ideias e a Estética das Intensidades se relacionam diretamente, desenvolvem-se em correspondência, uma com a outra. Alcançamos, portanto, a natureza da Ideia, a sua função para o pensamento, os seus componentes, ao nos aproximarmos do real, ao qual ela pertence. A estética desenvolve suas etapas comunicando-se com a dialética, dessa forma a “potência da intensidade está fundada na potencialidade da Ideia”¹⁷⁴. Não há uma distribuição organizada e hierarquizada dos pontos singulares, as Ideias transitam livremente pelos corpos e em domínios distintos, como na arte, nas ciências e na filosofia. As ideias são campos problemáticos, distribuídos por toda parte, do mesmo modo que os corpos buscam resolver esses problemas segundo as singularidades que os sensibilizam. Com a afetação dos corpos, os encontros redistribuem as potências de acordo com espaços-tempos distintos.

Uma ideia não se encerra no campo de possíveis (um pintor ou um escultor não esgotam uma cabeça). Ao invés de manter-se conservada na dimensão transcendente, a ideia precipita-se na empiria, repartindo-se em singularidades de acordo com cada caso. O que é peculiar à Ideia é a afirmação da divergência das séries estabelecendo, assim, uma ressonância entre elas. Com a sua inédita Teoria das Ideias, Deleuze substitui várias noções caras à tradição da representação, como são os casos de verdadeiro e falso, que ele substitui por singular e regular, notável e ordinário. Com elas, Deleuze renova a filosofia em seu viés ontológico e epistemológico. A Ideia é um mundo a ser explorado e as relações entre coisas são substituídas por relações disjuntivas entre mundos, que se comunicam pela divergência e comportam movimentos variáveis das matérias que os compõem.

O principal elemento da Estética deleuziana das Intensidades – se assim nos for permitido denominá-la – é a Ideia material, que preexiste à organização dos corpos e que é capaz de estabelecer quais são as relações que ocorrem nesse nível de realidade. A intensidade atualiza as relações diferenciais da Ideia através de um processo dinâmico de *dramatização*, encarnando a Ideia numa qualidade ou extensão. Os dramas são espaço-temporais. Esses dramas compõem um “um espaço correspondente às relações diferenciais e às singularidades a serem atualizadas”. A atualização determina a situação, exigindo um “tema” estrutural, e não um papel como um ator. O teatro em questão é o mundo, o lugar da encenação, no qual os atores se submetem aos papéis, conseqüentemente os papéis, aos espaços e os espaços, às

¹⁷³ DR, p. 327 (336).

¹⁷⁴ Ibidem, p. 315 (325).

Ideias¹⁷⁵. Composto por relações de forças e não por formas produzidas, a noção de “mundo” aqui em questão corresponde ao domínio pré-representativo. Existe uma relação entre as Ideias a partir de seus próprios dinamismos internos, os quais também levam em conta seus movimentos externos, anteriores à sua distribuição no extenso. Os dramas criam tempos e desenham espaços para as atualizações. Portanto, a Ideia é capaz de produzir um novo espaço-tempo que abriga as diferenças.

No entanto, como os dramas se expressam? Nas taxas de crescimento, ritmos de desenvolvimento, desacelerações e precipitações, durações de gestação das espécies. No drama, o espaço e o tempo coexistem, e promovem, de um lado, a encarnação das relações diferenciais (diferenciação) atualizadas nas espécies, de outro, a atualização dos pontos singulares (diferençação) nas partes. Diferenciação e diferençação, virtual e atual, são justamente os dois traços inseparáveis da Ideia. A Ideia deleuziana é sempre contemporânea do seu processo de atualização, assim a diferen^{ci}ação corresponde ao movimento das relações diferenciais que compõem a Ideia e o campo das séries, no qual as atualizações se realizam. A dramatização desapossa as coisas da sua identidade no conceito e da sua similitude na representação. Mas, qual é a razão da dramatização? Para discutir essa questão, Deleuze forja uma importante noção para o seu pensamento inovador, que é a noção de *síntese assimétrica do sensível*. Nela residem os principais passos para a sua nova concepção de estética, que não chamaríamos propriamente de uma Estética ontológica, mas antes de uma Estética da individuação ou das intensidades.

Como a diferença pertence à natureza da Ideia, ela está sempre em movimento, assumindo a característica da multiplicidade. Ao afirmar a Ideia como multiplicidade, Deleuze rejeita a unidade, pois tanto o uno como o múltiplo são conceitos do entendimento, que operam por oposição. E, para ele, essas oposições são vazias, ele chega a ironizar, zombar do velho problema filosófico: “Podemos dizer por muito tempo ‘o um é o múltiplo e o múltiplo é um’ [...] Combinamos os contrários, produzimos a contradição”¹⁷⁶. Só há “variedade de multiplicidade, quer dizer, diferença, ao invés da enorme oposição entre o um e o múltiplo”¹⁷⁷. Enquanto multiplicidade, a Ideia desposa uma postura sedentária assentada no transcendente e passa a possuir dimensões, continuidade e definição. Ou seja, a Ideia é expressa em coordenadas dinâmicas e seus elementos são definidos por relações cambiantes.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 279 (286).

¹⁷⁶ Ibidem, p. 236 (245-246).

¹⁷⁷ Idem (idem).

Deleuze pergunta: “Quando devemos falar de multiplicidade, e sob quais condições? São três as condições que permitem definir o momento de emergência da Ideia”.¹⁷⁸ Essas três condições aprofundam a crítica ao fundamento: a primeira condição exige que os elementos da multiplicidade não possuam forma sensível e significação conceitual, ou seja, uma identidade prévia, possibilitando a insubordinação da diferença ao uno ou ao mesmo. A segunda condição é a de que os elementos sejam determinados por relações recíprocas independentes e não localizáveis em um ponto fixo¹⁷⁹. A terceira condição é caracterizar a Ideia como estrutura. Uma relação diferencial atualiza-se em “*correlações* espaciotemporais diversas, ao mesmo tempo em que seus *elementos* encarnam-se atualmente em *termos* e formas variadas”¹⁸⁰.

Na arte, as diferenças coexistem no virtual enquanto matéria ideal, opondo-se ao conjunto de possível como matéria originária. Há um fluxo contínuo de matéria, que Deleuze denomina *universal concreto* – como vimos anteriormente na Ideia de Animal em si. *Universal* esse que, poderíamos dizer, ele constata também no cinema, à medida que parte de um “cinema em si”, definido como um “conjunto infinito de todas as imagens”¹⁸¹. O conjunto infinito constitui o plano, no qual a imagem existe em si enquanto matéria. A imagem não é espelho de nada, nem reproduz nada, ela é o próprio movimento: “identidade da imagem e do movimento que nos leva a concluir que a identidade da imagem-movimento e da matéria são idênticas”¹⁸². Afirmar que existe uma Ideia no cinema significa defender que o *plano de imagens*, que é a maneira de pensar no cinema, existe em si e antecede o filme, do mesmo modo que a matéria precede o corpo. O filme desenvolve uma Ideia, atualiza as potencialidades de uma ideia de acordo com as relações próprias que a ideia possui. Há no objeto a coexistência das várias relações e dos pontos singulares, os quais não convergem em direção a um ponto de vista em especial, que reúne os demais centros. A obra de arte apresenta uma estrutura composta por elementos diferenciais genéticos tornados “embrionários” e resiste a uma determinação completa, pois a determinação alcança somente uma parte, enquanto a outra permanece indeterminada¹⁸³. Assegurar a Ideia como estrutura a faz ganhar corpo em “correlações reais e em termos atuais”¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 237 (246).

¹⁷⁹ Idem (idem).

¹⁸⁰ Idem (247).

¹⁸¹ *I-M*, p. 86 (99). Acerca da relação imagem e matéria, cf. MONTEBELLO, 2008 p. 22; SILVA, 2013, pp. 102-013; MACHADO, pp. 253-254.

¹⁸² *I-M*, p. 86 (99).

¹⁸³ No domínio da filosofia, essa crítica é endereçada a Descartes que defende a distinção cuidadosa do objeto completo e do objeto inteiro. O completo não é de fato completo, mas a parte ideal do objeto, “aquele que, na

Levando em conta a sua tese sobre o pensamento de Deleuze como Empirismo transcendental, Lapoujade chega à conclusão de que o processo de individuação nada mais é do que uma exposição de como Deleuze alcança a “Ideia como superfície diferenciada ou como corte do sem-fundo”. A individuação é como a Ideia se expressa à proporção que as potências intensivas são forçadas ao seu limite. Ao atingir o seu ponto máximo, a individuação é a Ideia, enquanto objeto transcendente das faculdades. A Ideia é o “princípio” do indivíduo, e o processo de individuação expressa o momento, no qual esse princípio é pensado como “o Outro que age nele e sobre ele, o dramatiza, o submete a torções no limite do vivível, toda a dramatização dos espaços-tempos através das quais se exprime o seu próprio processo de individuação”¹⁸⁵. É justamente a violência do Eu como *um outro*, na medida que as faculdades assumem a sua potência ou mesmo seu impoder como objeto. O insensível, o imemorial, o inimaginável, o impensado tornam-se, portanto, questão para as suas respectivas faculdades, a sensibilidade, a memória, a imaginação e o pensamento.

3.3. Individuação sem sujeito

3.3.1. Campo pré-individual e individuação: Deleuze com Simondon

Associando a individualidade à forma do *Eu*, o princípio universal da reconhecimento e da identificação para os juízos de individualidade, a representação exigia que toda individualidade devesse ser pessoal (*Eu*) e toda singularidade, individual (*Eu*)¹⁸⁶. A tarefa do *Eu* era compor a especificação psíquica e a qualidade do homem enquanto espécie; e a do *Eu*, ser o elemento constitutivo da organização¹⁸⁷. O indivíduo carregava as diferenças existentes

Ideia, participa com outras partes de objetos (outras relações, outros pontos singulares), mas que nunca constituiu uma integridade como tal” [DR, p. 270 (277)]. À determinação completa falta o “conjunto das determinações da existência atual. Um objeto pode ser *ens*, ou antes (não)-*ens omni modo determinatum*, sem ser inteiramente determinado ou existir atualmente” [Idem (idem)].

¹⁸⁴ Ibidem, p. 237-238 (247).

¹⁸⁵ LAPOUJADE, 2015, p. 118.

¹⁸⁶ DR, p. 354 (366).

¹⁸⁷ Deleuze ressalta a recusa de Descartes em definir o homem com base no gênero e na diferença, como na proposição aristotélica do homem como animal racional. No entanto, o *Cogito* não foge à regra da definição ao expor o caráter específico do homem na sua qualidade substancial. A condição para compreender o Eu com relação ao *Eu* é que ele esteja na extensão: “o Eu designa o organismo propriamente psíquico, com seus pontos notáveis representados pelas diversas faculdades que entram em compreensão do *Eu*” [DR, p. 330 (339)]. Isso implica que o “*EU ME*” penso designa a correlação psíquica, enquanto a complementaridade das espécies e das partes é designada pela correlação biológica. O Eu e o *Eu* partem de diferenças, mas essas diferenças são distribuídas chegando até a sua anulação de acordo com as exigências do senso comum e do bom senso, o que nos leva à conclusão de que “o *Eu* também aparece no fim como a forma universal da vida psíquica sem

no *Eu* e no *Eu*, diferenças que não são individuantes, uma vez que a sua condição era a de ser pensada de acordo com a identidade no *Eu* e com a semelhança do *Eu*. Deleuze supera esse quadro ao conceber o campo pré-individual livre da noção de sujeito, promovendo relações estabelecidas em termos de individuação intensiva. Todavia, a individuação não compreende o indivíduo como indivisível, e sim como uma constante transformação de sua natureza, abrindo-se de forma positiva para novas relações.

Ao reunir pensamento e sensibilidade, o empirismo transcendental sedia a crítica ao estatuto subjetivo da estética. Sauvagnargues considera que Deleuze refuta o sujeito substancial em dois passos. No primeiro momento, ao questionar as noções de universalidade “transformando o campo da consciência e o da psicologia”. A consequência é a substituição da noção de universalidade pela de singularidade, que se distribui pelo campo transcendental liberado do sujeito. Num processo correlato a esse deslocamento, estão as individuações impessoais, tal como se encontram em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*. A autora defende que até o final da década de 1960, durante a qual publicou aquelas duas obras, Deleuze se voltou com frequência “à polêmica do sujeito”¹⁸⁸. No segundo momento, marcado pelo encontro com Guattari, o debate ganhou novos traços, que dizem respeito aos inéditos conceitos de *individuação por hecceidade* e, em especial o de *agenciamento coletivo de enunciação*, temas que serão abordados no próximo capítulo. Por enquanto, manteremos a atenção no modo pelo qual o conceito de sujeito foi perdendo a sua função (por isso a dessubjetivação), tornando-se uma ferramenta inútil, em favor das individuações impessoais e singularidades pré-individuais no campo pré-subjetivo. Em seguida, elucidaremos a questão de como é possível o pensamento se exprimir sem o conceito de sujeito, sem esse conceito que costumava ser a condição de todo enunciado filosófico, pelo menos desde a Modernidade cartesiana.

Em primeiro lugar, nota-se em *Lógica do sentido* que o campo transcendental, tal como o compreende Deleuze, não pode conservar a consciência, pois ela corresponde à forma de um *Eu* ou ao ponto de vista da individualidade¹⁸⁹. Ao nível de uma consciência pré-subjetiva, o campo transcendental é irredutível ao dado empírico puro e simples, ou seja, à

diferenças, e o *Eu* aparece como a matéria universal dessa forma”. A história do Cogito não parece ser outra coisa senão uma eterna explicação do *Eu* e do *Eu*.

¹⁸⁸ SAUVAGNARGUES, 2009, p. 29.

¹⁸⁹ A conservação da consciência no campo transcendental foi um gesto filosófico de Sartre. Em *A transcendência do Ego*, ele já havia lançado luz sobre a importância de um campo transcendental impessoal, pré-individual que produz o *Ego*, mas essa ideia sartriana não foi levada às últimas consequências na medida em que esse campo dependia da intencionalidade de uma consciência unificadora de si mesma. Deleuze radicaliza essa proposta e insiste na tese de que o fundamento deve ser distinto do que ele funda. Nesse sentido, o campo transcendental necessita estar desvinculado do geral e do individual [Cf. *LS*, p. 120 (101)].

sensação em si mesma. Por ser unificadora e depender da forma do Eu para existir, a consciência necessita de um sujeito e de um objeto transcendentais exteriores e, ao mesmo tempo, coextensivos ao campo. Inversamente, o campo transcendental distingue-se da representação empírica, ele é “um puro plano de imanência, já que escapa a qualquer transcendência do sujeito, assim como do objeto”¹⁹⁰. Nessa definição registrada em *Imanência, uma vida*, o campo transcendental é apresentado como uma “consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um eu [*moi*]”¹⁹¹. O que ele exhibe são as transformações imperceptíveis na passagem de uma sensação a outra sensação, a qual não se capta por meio da consciência subjetiva.

Em segundo lugar, o campo transcendental não se reporta à pessoa ou ao indivíduo. A representação relaciona a individuação à “forma do *Eu* e à matéria do Eu”, referindo-se ao Eu como forma de individuação. Enquanto a vida individual é inseparável das determinações empíricas, já no campo transcendental, a vida é impessoal. A virtualidade do plano de imanência provém das singularidades e dos acontecimentos, enquanto, reciprocamente, o plano oferece aos acontecimentos virtuais uma realidade positiva. Dizer que *uma* vida possui o aspecto de impessoalidade significa que ela é a pura imanência, que não diz respeito à vida deste ou daquele indivíduo. Trata-se de *uma* vida impessoal, por isso o artigo indefinido, que traz à tona o acontecimento em seu estado mais puro, ou seja, separado dos acidentes objetivos ou subjetivos, exteriores ou interiores, em suma, é uma “vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, pois o sujeito apenas, que a encarnava no meio [*milieu*] das coisas, é que a tornava boa ou ruim”¹⁹². Essa *vida* defendida pela filosofia deleuziana pertence àquele que não possui nome próprio, individual, trata-se de uma vida singular e que não se restringe a um espaço ou um tempo enquanto definições extensivas. É uma vida que se atualiza em sujeitos e objetos. Um exemplo é a vida dos bebês. Todos eles se assemelham, por isso não podemos dizer que possuem muita individualidade. Por outro lado, os bebês têm *singularidades*, seja um sorriso, um gesto, que são acontecimentos que não definem aspectos de subjetividade¹⁹³. Assim, uma vida define um “plano de imanência”, e este um campo que não se restringe ao campo das experiências subjetivas.

¹⁹⁰ Aqui Deleuze utiliza um conceito para definir outro, o que pode gerar dificuldades. Cabe observar que, elaborado em *Mil platôs*, o plano de imanência assume a mesma motivação conceitual do campo transcendental, pois ambos visam à liberação da representação em favor da imanência absoluta. Essa imanência absoluta é em si mesma, independe de algo, como em Espinosa que os modos e a substância estão na imanência. A imanência não é imanente com relação a algo superior ou fora, que sintetiza tudo, como o sujeito transcendental. A imanência só é em si mesma, e quando assim ocorre pode-se “falar de um plano de imanência” [*DRF*, p. 360 (408)].

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 359 (407).

¹⁹² *DRF*, p. 361 (410).

¹⁹³ *Ibidem*, p. 362 (410).

Deleuze define o campo transcendental como algo distinto da experiência, à medida que não corresponde a um objeto nem é objeto de pertencimento de um sujeito, enquanto representação empírica¹⁹⁴. De alguma maneira, o campo transcendental, apresentado como uma “consciência pré-reflexiva impessoal”, dada de imediato, pretende cumprir o papel de uma crítica do sujeito, exatamente como o empirismo transcendental o realizou: “falar-se-á de empirismo transcendental em oposição a tudo aquilo que faz o mundo do sujeito e do objeto”¹⁹⁵. Será possível dizer que o empirismo transcendental e campo transcendental são sinônimos? O objetivo de Deleuze ao explorar essas duas noções é definir uma zona assubjetiva e criativa que capta o que passa entre as sensações, as transformações, seu aumento e sua diminuição de potência, em que a diferença não se deixa representar¹⁹⁶. Essas definições mostram o esforço conceitual de Deleuze a fim de combater o sujeito substancial e a dicotomia metafísica, sujeito-objeto, tão enraizada nas esferas da política, da ética, da estética, do conhecimento em busca de novas maneiras de pensar, de sentir, de imaginar, de falar, entre outras.

De acordo com Sauvagnargues, a crítica do sujeito substancial é acompanhada “sistematicamente da exploração dessas novas individuações impessoais, dessas singularidades pré-individuais, que Deleuze encontra em Simondon”¹⁹⁷. Se a teoria da individuação de Simondon rompe com as ontologias substanciais e com as individuações aferradas à forma unitária do eu como pessoa e indivíduo, ela o faz destituindo o sujeito humano de seu lugar privilegiado. Essas teorias de Simondon tornam-se ferramentas importantes nas mãos de Deleuze, que “se inscreve no prolongamento dessa crítica do sujeito e da alma antropológica”¹⁹⁸. Seguindo esse raciocínio, Deleuze conduz sua crítica ao sujeito substancial até *Diferença e repetição*, deslocando-o progressivamente em prol de um Eu rachado e o eu dissolvido. Ao mesmo tempo, ele situa historicamente os alvos de suas críticas, ao indicar suas referências conceituais no “sujeito clássico, mostrando que a função noética ou gnosiológica de universalização (Eu penso) e a função psicológica da individuação (o Eu), não correspondem mais às definições contemporâneas do conhecimento e do psiquismo”¹⁹⁹.

Sob a perspectiva do campo transcendental e insistindo nas condições sub-representativas da efetividade da experiência real, a aliança conceitual de Deleuze com a teoria da individuação em Simondon, que não diz respeito à ideia de identificação de um

¹⁹⁴ Ibidem, p. 359 (407).

¹⁹⁵ Idem (idem).

¹⁹⁶ Idem (idem).

¹⁹⁷ SAUVAGNARGUES, 2009, p. 26.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 27.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 28.

objeto ou uma pessoa definindo-os como algo individual. A teoria da individuação simondoniana apresenta uma inédita “teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais”²⁰⁰. Para Simondon, é pela teoria da individuação que as noções basilares da filosofia podem ser reformuladas, visto que “é possível considerar a individuação como aquilo que, do ser, deve ser primeiramente conhecido”²⁰¹. Os seres podem ser conhecidos por meio do conhecimento do sujeito, porém é “pela individuação do conhecimento, e não só pelo conhecimento, que a individuação dos seres não sujeitos é apreendida”²⁰². Em um sentido mais forte, a *individuação* é um processo inapreensível pelo sujeito. O resultado é a destituição do sujeito substancial da sua posição de autoridade, a qual ele possuía na imagem do pensamento.

Além da noção de individuação, é importante para a crítica do sujeito e do indivíduo formados, o lugar que Simondon destina ao processo que se desenrola após a perda do *Eu*. Para Simondon, não há um retorno ao *Eu*, pois um mundo reflexivo puro no qual o sujeito possa se encerrar é impossível. Dessa maneira, uma individualidade psicológica não possui um lugar exclusivo, ela reúne de modo parcial os domínios físico e biológico, posicionando-se entre os dois. Simondon afirma que “a natureza da individualidade psicológica é, então, essencialmente dialética, já que ela só existe na medida em que instaura uma compatibilidade que passa por si mesma, entre a natureza e o natural, entre a interioridade e a exterioridade”²⁰³. A realidade biológica precede à realidade psicológica, mas esta “reassume o dinamismo biológico após ser descentrada relativamente a ele”²⁰⁴. A realidade psicológica está descentrada da realidade biológica na intenção de conter o vínculo entre o mundo e o eu, realidade interior e realidade exterior. No entanto, o mundo e o eu não se comunicam atendendo à realidade psicológica, ela ainda não está em evidência.

A realidade psicológica surge, segundo Simondon, a partir de uma ruptura da ligação entre o eu e o mundo. Esse laço é reconstruído “através do ato complexo de duas mediações que supõem uma à outra e se colocam mutuamente em questão na consciência reflexiva de

²⁰⁰ [LS, p 126, nota 3 (107)]. Luiz Orlandi também já tinha apontado para a importância dessa questão (Cf. ORLANDI, 2018 p. 137), mas Sauvagnargues escrutina essa perspectiva (Cf. SAUVAGNARGUES, 2009, capítulo XI – “Champ transcendental impersonnel et singularités: cristaux, éclairs, membranes”).

²⁰¹ SIMONDON, 2020, p. 34.

²⁰² (Ibidem, p. 35). Sauvagnargues se apoia nesse argumento e afirma: “Deleuze subscreve essa lógica nietzschiana, que define a maravilha do programa da sua própria reforma transcendental. A crítica do sujeito convoca ainda uma renovação da individuação, que resulta numa nova concepção de pensamento. Essa investigação em torno da questão do sujeito encontra na formulação do empirismo transcendental seu primeiro complexo de resolução perfeitamente coerente, a qual as teorias da hecceidade e, em seguida, da imagem continuará, no entanto, sob novas bases” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 30).

²⁰³ SIMONDON, 2020, p. 415.

²⁰⁴ Idem.

si”²⁰⁵. O psiquismo apresenta a necessidade de difundir por mediações recíprocas, já que “seu domínio é de relação, e não de posse”²⁰⁶. A constituição do mundo psicológico depende daquilo que ele mesmo constitui, portanto esse mundo não compreende por si mesmo o indivíduo. Inexistindo isoladamente, o mundo psicológico é constituído por relações de indivíduos preexistentes. O mundo psicológico talvez fosse mais bem definido se pensado como “universo transindividual”, dada a inexistência de um mundo independente, como atesta a cultura, que “só existe na medida em que os monumentos e os testemunhos culturais são reatualizados por indivíduos e compreendidos por eles como portadores de significações”²⁰⁷. Apenas a “universalidade de uma problemática” pode ser transmitida, já que ela é a “universalidade de uma situação individual recriada através do tempo e do espaço”²⁰⁸.

O indivíduo psicológico opta por proceder de acordo com valores e condutas que ele reconhece na cultura, mas a cultura não é capaz de oferecer tudo. Por essa razão, Simondon distingue a cultura e a realidade transindividual. Enquanto a cultura permanece neutra, cabendo ao sujeito inferir nela tensões e questionar a si mesmo, a relação transindividual demanda, desde já, “um questionamento do sujeito por si mesmo”²⁰⁹. Esse questionamento já foi iniciado por outrem, que promove o descentramento do sujeito relativo a ele mesmo. Isso é próprio da relação interindividual, definida como uma associação entre indivíduos. Simondon alerta para os perigos que a relação intraindividual pode ocasionar se ela virar as costas para a realidade “na medida em que uma mediação puramente ficcional é oferecida como uma facilidade que evita a verdadeira colocação do problema do indivíduo pelo próprio indivíduo”²¹⁰. Assim sendo, estaríamos diante de um mascaramento da relação transindividual, que pode ser encaminhada a uma armadilha pela relação interindividual. Ora, o modo mais prático de evitar o problema seria recusar a flexibilidade promovida pelo outro, no entanto isolar-se não é a saída. Como afirma Simondon, “a verdadeira relação transindividual só começa para além da solidão; ela é constituída pelo indivíduo que se põe em questão, e não pela soma convergente de nexos interindividuais”²¹¹.

Estando só, o indivíduo fracassa ao tentar isolar-se dos sujeitos e buscar estabelecer uma relação recíproca com um transcendente, como na religião. Simondon considera como o “verdadeiro indivíduo” somente aquele que passou pela solidão, e nessa travessia “o que ele

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Ibidem, p. 417.

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ Idem.

²¹¹ Ibidem, pp. 418-419.

descobre além da solidão é a presença de uma relação ao término da prova que impôs a si, e que é uma prova de isolamento”²¹². A relação transindividual independe e antecede ao campo religioso. Sob esse ângulo, o transindividual está na base da sociedade e a religião encontra nele a sua fonte, o que descredencia a sociedade como a fonte da religião porque, em primeiro lugar, ela capta a força transindividual e só depois a socializa. O transindividual em si não possui uma forma social.

Sigamos alguns passos do comentário de Pelbart acerca da apropriação de Simondon do tema da solidão em *Assim falou Zaratustra*²¹³. Simondon retoma a solidão de Zaratustra como o caso do transindividual, retomando a passagem na qual o personagem nietzschiano acolhe o equilibrista que tombou e foi desamparado pela multidão. Qual a função de um equilibrista que cai da sua corda? Para a sociedade, nenhuma. Oposta à reação da sociedade, o gesto de Zaratustra é o de carregar o seu corpo morto e o dedica uma sepultura, pois ali considera um irmão e não um mero funâmbulo. Para Simondon, “é com a solidão nessa presença de Zaratustra, com um amigo morto, abandonado pela multidão, que começa a prova da transindividualidade”²¹⁴. Essa solidão singular revela a “presença panteísta de um mundo submetido ao eterno retorno”²¹⁵. Zaratustra passa pela prova da solidão, que antecede à descoberta do transindividual, pois “(...) a própria prova é frequentemente comandada e encetada pelo clarão de um acontecimento excepcional que dá ao homem consciência do seu destino e o leva a sentir a necessidade dessa prova”²¹⁶. A fraternidade extremada de Zaratustra com aquele seu irmão foi a condição para que ele abandonasse a sua pátria rumo ao exílio na montanha. Retomando as palavras de Nietzsche, na montanha Zaratustra “gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou”²¹⁷. Simondon declara a necessidade, antes de tudo, de haver um encontro entre o indivíduo e a realidade transindividual, encontro o qual “só pode ser uma situação excepcional que apresenta exteriormente os aspectos da uma revelação”²¹⁸.

O transindividual não é compreendido pelas categorias de transcendência ou de imanência, pré-definidas ao momento de constituição do indivíduo. Pelo contrário, são as relações que constituem o indivíduo e, portanto, as categorias tradicionais compreendem apenas termos pré-estabelecidos. A prova da transindividualidade destaca-se como uma

²¹² Ibidem, p. 418.

²¹³ Cf. “A catástrofe da liberação”. In: PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo. Cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Ibidem, p. 419.

²¹⁷ NIETZSCHE, 2011, p. 11.

²¹⁸ SIMONDON, 2020, p. 419.

recorrência ao exterior e, ao mesmo tempo, como um aprofundamento na interioridade, tendo nesse paradoxo o seu ponto de partida. Sem ser definido como exterior ou superior, o transindividual estabelece “a verdadeira relação entre qualquer exterioridade e qualquer interioridade relativamente ao indivíduo”²¹⁹. Dessa maneira, Simondon institui o transindividual a partir da relação paradoxal entre exterioridade e interioridade. Portanto, a individualidade psicológica se apresenta ao ser elaborada a transindividualidade: “essa elaboração repousa sobre duas dialéticas conexas, uma que interioriza o exterior, outra que interioriza o interior”²²⁰. Simondon defende uma realidade transindividual sem, de um lado, recorrer à substância e, de outro lado, recusar em definitivo a ideia de uma realidade espiritual. Para arrematar a influência do tema da solidão de Zaratustra no pensador francês:

Assim, em Nietzsche, os aspectos antigos e clássicos dessa inibição são recusados e vivamente criticados: a violência toma o lugar da santidade, e o delírio inspirado de Dionísio compensa a fria lucidez apolínea para criar a gaia ciência; mas resta o desprezo, que devém a atitude do herói de Nietzsche e que, sob os efeitos de um sentimento de superioridade do sobre-homem [*Übermensch*], abrange de fato uma fortíssima inibição; só a multidão, medíocre, contente e satisfeita, não conhece nenhuma inibição; o sobre-homem recusa a felicidade e qualquer facilidade²²¹.

Simondon capta a passagem para o transindividual a partir da “fraternidade absoluta” de Zaratustra com o cadáver do funâmbulo. Esse gesto revela a desindividuação, pois não há mais função social para aquele que tombou morto. Pelbart ressalta que Simondon concebe o isolamento de Zaratustra não como uma defesa do eu, insistindo na individualidade e no isolamento do mundo, como um “estado através do qual o indivíduo se põe em questão para deixar ressoar o transindividual que já ali está”²²². Assumindo o isolamento como prova e passagem, Simondon levanta a questão de “como desfazer a completude suposta da individualidade”²²³? Essa indagação é enfrentada sem tomar partido pelo caráter de completude do indivíduo, como no psiquismo em que o ser vivo está em constante constituição. Segundo Pelbart, Simondon defende a manutenção de uma “dualidade interna, por exemplo, entre percepção e ação, ou entre afetividade e emoção”²²⁴, já que ele não abre mão de que o indivíduo problematize a si mesmo. Como vimos na questão da dialética, o problema se mantém. Há *um Outro* que diferencia o próprio indivíduo, tornando o ser

²¹⁹ Ibidem, p. 420.

²²⁰ Idem, p. 420.

²²¹ Ibidem, p. 422.

²²² PELBART, 2013, p. 50.

²²³ Idem.

²²⁴ Idem.

individuado um paradoxo. Ao mesmo tempo, o ser individuado é “limite e ilimitado, ou seja ele é só “enquanto individuado” e *não só*, “pois carrega consigo a carga pré-individual da qual provém o que o constitui”²²⁵, elucida Pelbart. Zaratustra é, portanto, o limite entre o individual e o transindividual. O pensamento simondoniano atua no intervalo entre a individuação e a transindividuação, e Pelbart reforça o caráter de *meio* desse pensamento ao associar o estado transindividual, no qual o indivíduo se coloca em questão, com o que Deleuze afirma como a solidão povoada.

Quando se trabalha, a solidão é, inevitavelmente, absoluta. Não se pode fazer escola, nem fazer parte de uma escola. Só há trabalho clandestino. Só que é uma solidão extremamente povoada. Não povoada de sonhos, fantasias ou projetos, mas de encontros. Um encontro é talvez a mesma coisa que um devir ou núpcias. É do fundo dessa solidão que se pode fazer qualquer encontro. Encontram-se pessoas (e às vezes sem as conhecer nem jamais tê-las visto), mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades. Todas essas coisas têm nomes próprios, mas o nome próprio não designa de modo algum uma pessoa ou um sujeito²²⁶.

Seguindo os passos de Simondon em *O Indivíduo e sua gênese...* Pelbart observa que a questão da “angústia” sucede a transindividuação. Segundo Simondon, pela angústia o sujeito “se sente existindo como problema posto a si mesmo, e sente sua divisão em natureza pré-individual e em ser individuado; o ser individuado está *aqui e agora*, e esse *aqui* e esse *agora* impedem que uma infinidade de outros aqui e agora venham à tona”²²⁷. A angústia revela a intenção de o sujeito resolver a si diretamente, porém a tentativa é mal fadada. O sujeito se prolonga de uma maneira lancinante perdendo a sua interioridade, dessa maneira ele não se encontra em um lugar próprio, pois “assume todo o espaço e todo o tempo, devém coextensivo ao ser, se especializa, se temporaliza, devém mundo incoordenado”²²⁸. A angústia não atribui um estado de transformação dela mesma, apenas “solicita profundamente o ser e o faz devir recíproco relativamente a si próprio”²²⁹. Nesse estado, o sujeito se torna mundo e complementa o espaço e o tempo no qual os problemas apareceram. O sujeito se espraia e “adere a tudo como adere a si mesmo; ele já não está localizado, ele é universalizado segundo uma adesão passiva que o faz sofrer”²³⁰.

²²⁵ Idem.

²²⁶ *D*, p. 13 (14).

²²⁷ SIMONDON, 2020, p. 380.

²²⁸ *Ibidem*, p. 381.

²²⁹ Idem.

²³⁰ Idem.

A angústia indica uma individuação por vir, revelando no existente um sentimento de desfazimento em nome de um “novo nascimento”, algo que está pedindo passagem. Acerca disso, Pelbart observa que a angústia “expressa a passagem de uma individuação a outra, ela é indício de metamorfose, e, portanto de aniquilamento de certas estruturas e funções já caducas, mesmo que isso represente uma ameaça ao próprio sujeito”²³¹. Uma metamorfose se apresenta confundindo nascimento e morte, e o ser que se desfaz de si mesmo se recompõe em outro lugar no mundo, dessa maneira o ser individuado é mobilizado para uma individuação incógnita. Portanto, a angústia revela um processo de desindividuação e, ao mesmo tempo, de reindividuação do ser. Arriscaria dizer que Deleuze acompanha o cerne desse raciocínio, obviamente com muitas reservas e novas perspectivas, nos temas da desterritorialização e reterritorialização das multiplicidades, pois a questão é muito próxima da levantada por Simondon: onde o ser se reindividua?

Um das chaves para essa resposta é a noção de coletivo, que exprime o “processo pelo qual o pré-individual passa no transindividual”²³². No entanto, há uma distinção entre coletivo e sociedade. O coletivo não possui funções determinadas, enquanto o social em si está presente em sociedades de animais, por exemplo. As sociedades demandam como pré-requisito uma heterogeneidade tanto de estruturas quanto de funções dos indivíduos. Pelbart sublinha que Simondon não vê o coletivo de um modo internalista, tal como uma intersubjetividade, uma interpessoalidade ou um diálogo entre consciências distintas. Existe uma instabilidade psicossocial nos grupos sociais, a qual deveria ser trabalhada de acordo com a sua metaestabilidade, ou seja, no ponto em que não há como salvaguardar alguma estrutura. Por meio de uma desindividuação, de um desfazimento, é possível captar o devir de algo como um estado pré-revolucionário. Simondon lança luz sobre o campo metaestável no qual é possível emergir uma configuração social inédita e conduzir uma potência criativa ou destrutiva. Torna-se impossível assumir o controle das formas que serão compostas pelas energias liberadas no campo pré-individual, em outras palavras, os processos de criação não são capturados pela relação causa-consequência. Assim, esse processo de partilha do pré-individual ocorre somente com o abandono das formas de identidades sedimentadas em funções e com as determinações dos modos de afetação. Não há outra maneira de romper com as formas senão por meio de uma violência alcançada pela prova da solidão, a prova que tornou mais potente aquele que a encarou.

²³¹ PELBART, 2013, p. 51.

²³² Ibidem, p. 52.

Antes de qualquer coisa, é preciso alcançar o nível da coletividade sem passar pela mediação da representação. Isso é possível se atingir o coletivo sem estagnar as forças informes. Em *Mil platôs*, Deleuze relaciona diretamente as forças com coletivos, por isso a importância de manter-se em um nível pré-subjetivo tendo em vista a perda do individual em nome do coletivo, por isso os devires são minoritários (informes) e impessoais. *MP* exprime os vários casos em que as individuações impessoais e as singularidades pré-individuais se expressam por coletivos.

Além de uma apropriação da teoria da individuação, Deleuze analisa a obra de Simondon sob a ótica de uma visão moral do mundo. A visão moral do mundo diz respeito à associação do pré-individual ao indivíduo aberto a outros estados metaestáveis por vir. Essa visão se justifica na medida em que o pré-individual não se dissocia do indivíduo. A moral é o contrário do *esteticismo* (*esthétisme*)²³³, que significa a distância que o indivíduo toma da realidade pré-individual encerrando-se em uma singularidade e cessando a comunicação. Simondon é contrário ao esteticismo, porque ele acarreta na perda da informação e o sujeito no estado de esteticismo “(...) substitui sua afetividade por uma reatividade da ação e da informação segundo um ciclo fechado, incapaz de admitir uma nova ação ou uma nova informação”²³⁴. O esteticismo rivaliza com a afetividade e, portanto, erige um “tipo de existência que elimina as circunstâncias nas quais uma verdadeira ação ou uma verdadeira informação poderiam nascer”²³⁵. Em vez de uma abertura, o esteticismo provoca um fechamento do tempo e inviabiliza a capacidade de criação. A saída de Simondon se dá pela afirmação de uma ética, já que a condição da ética é a informação, que assume os valores dos atos a partir da “realidade de sua integração numa rede de atos que é o devir”²³⁶. Ou seja, a individuação baseia uma ética do devir²³⁷. Com relação ao problema da ética, não seria uma restauração da forma do *Eu*, a questão é como desenvolver um modo de existência a partir de individuações impessoais e singularidades pré-individuais. Mas as experiências da individuação vão além do domínio da ciência, elas alcançam práticas, sobretudo revolucionárias, como veremos no próximo capítulo. Além disso, a individuação é componente decisivo para a estética das intensidades, em Deleuze, que se configura no processo de atualização.

²³³ A tradução de Luiz Orlandi para o termo *esthétisme* adota “estetismo” [Cf. ID, p. 124 (120)], enquanto a tradução de Guilherme Ivo utiliza “esteticismo”.

²³⁴ SIMONDON, 2020, p. 239.

²³⁵ Idem.

²³⁶ Ibidem, p. 497.

²³⁷ Simondon esclarece que “a amplificação pela qual ele [o ato] encontra a dimensão do contínuo ao inserir-se no devir da colônia ou na realidade do coletivo; ainda que ele seja – segundo as normas – ato do indivíduo, ele é, segundo, valores, ato para o coletivo” [Ibidem, p. 497 (nota)].

Embora aproximados pela teoria da individuação, Deleuze segue um caminho distinto de Simondon, sem romper, no entanto, com aquela aliança. Simondon distinguiu a individuação física da individuação vital, no tocante à questão da ressonância interna. O indivíduo físico capta a informação imediatamente e repete uma “singularidade inicial”, prolongando-a no corpo. Já o indivíduo vivente recebe informações, computando-as como inúmeras singularidades, que vão crescer no seu interior e no exterior. Acerca do indivíduo vivente, Simondon não avançou muito nas teses biológicas sobre o embrião e seu dinamismo orgânico, optando por enfrentar níveis mais complexos da individuação, como a individuação psíquica, a qual envolve novos problemas do vivente. Com isso, ele abriu caminho para o tema do “coletivo transindividual”. Do seu lado, Deleuze explorou a embriologia, encontrando nela seres capazes de suportar os “movimentos forçados” quando expostos ao princípio transcendental. Esses seres se submetem a relações informais e se veem em deformações insuportáveis tanto para eles quanto para o pensamento. Os corpos bem organizados (físico-químicos, biológicos e sociais) e os pensamentos bem articulados não aguentam os movimentos forçados, pois estes são caracterizados pelo campo de experimentação que submete o indivíduo a transformações violentas, a metamorfoses necessárias, destituindo-o de seu lugar sedentário. Somente o embrião suporta “viver o inviável como tal e a amplitude de movimentos forçados, que quebrariam todo o esqueleto ou romperiam os ligamentos”²³⁸.

Como vimos na questão da arte, no estado embrionário, criam-se espaços-tempos que permitem as primeiras atualizações das ideias nos corpos, mas antes de atualizar, o campo de individuação abriga o corpo informe e uma ideia indeterminada, exibindo a ideia dos corpos em uma realidade pré-individual. Ao nível pré-individual, as relações são diferenciais, estamos lidando, portanto, com um campo anterior às formações das próprias matérias, das espécies e das partes. A diferença não é exterior e sim individuante ao nível da intensidade. Mas, não há território fixo em Deleuze, mal abordamos esse nível das intensidades, somos lançados para outro, onde as ideias se atualizam, são incorporadas. A condição dessa atualização, como já vimos, é a diferença de intensidade como princípio que cria as qualidades e os extensos, nos quais ela se distribuirá de modo inteiramente novo. A atualização ocorre em situações locais e se constitui com outras atualizações “no conjunto da solução ou na integração global”, como no caso da atualização de um organismo num vivente.

²³⁸ DR, p. 277 (284).

Com isso, as diferenças individuais preenchem de forma imediata cada campo de intensidade, que, por sua vez, não se identifica com outro campo de intensidade.

As relações da Ideia ocorrem no campo pré-subjetivo sem identidade e semelhança. Isso foi explorado na síntese do hábito, que apresenta a produção de um *sujeito larvar* no qual são realizadas as primeiras atualizações, os dinamismos espaçotemporais, que se expressam por catástrofes²³⁹ – o que importa aqui é menos o termo *sujeito* do que o *larvar*. Esse campo de individuação é o que legitima, não apenas o fato, mas o direito de o indivíduo preceder toda e qualquer espécie. “O que está acima da espécie, o que, de direito precede a espécie é o indivíduo”²⁴⁰. O embrião é, portanto, uma diferença individuante que vai das formas gerais às determinações genéricas e específicas.

Deleuze conduz a individuação e a singularidade para além da forma do *Eu* e da matéria do eu. Com relação à questão do sujeito, parece que a grande novidade é que, ao invés de submeter-se passivamente a uma forma, o sujeito passa a ser caracterizado como um acontecimento. Nesse caso, a individuação assume o caráter notório de condição para a atualização de uma ideia. Em vez de estar na cabeça do pensador, uma ideia se atualiza em um campo assubjetivo, composto por vetores de intensidade, movimentos assimétricos e expressa *uma vida* capaz de ser experimentada, embora preexistente ao organismo²⁴¹. O estado embrionário constitui o paradoxo de ser sonho e ciência, a dramatização ocorre tanto na cabeça do sonhador como no “olho crítico do cientista”. Assim, para Deleuze, uma ideia não é representada, mas *dramatizada*; não é individual, mas individuada. “Não há coisa que não perca sua identidade, tal como ela é o conceito e sua similitude, tal como ela é a representação, quando se descobrem o espaço e o tempo dinâmicos de sua constituição atual”²⁴². E mais, o indivíduo é composto por intensidades e só encontra a sua “imagem psíquica” na correlação entre *Eu* rachado e o *Eu* dissolvido, correlação própria do pensador e do pensamento dionisíaco.

3.3.2. O discurso do “SE”, ou o “ante-EU”: Deleuze com Nietzsche

Deleuze levanta uma questão decisiva: quem é o “sujeito” do discurso filosófico? A metafísica estaria disposta a negar a existência de um discurso filosófico fora da pessoa e do indivíduo, resultando no sem-fundo como uma imagem esvaziada de diferenças. Se a

²³⁹ Ibidem, p. 278 (284).

²⁴⁰ Ibidem, p. 322 (331).

²⁴¹ Ibidem, p. 321 (330).

²⁴² Ibidem, p. 282 (288)

metafísica tentasse resolver a questão, afirmando que “quem fala” é o fundo sem forma ou o indiferenciado, a resposta suprimiria essa tentativa logo em seu primeiro passo, visto que a possível fala do sem-fundo implicaria na indistinção de todas as expressões, como a noite escura em que nada se distingue, sendo essa a ilusão máxima. A representação até chega a expor um mundo embriagado, mas só ilusoriamente, já que a razão não se contamina e permanece pura. Assim, ainda permanecemos na “alternativa imposta pela filosofia transcendental tanto quanto pela metafísica: fora da pessoa e do indivíduo, não distinguireis nada...”²⁴³. No entanto, Deleuze encontra um novo discurso filosófico justamente na periferia dessas filosofias.

A tradição metafísica iniciada com o platonismo legou a essência como destino da Ideia impingindo-a para o lado da abstração. Platão lançou mão da forma problemática da Ideia, atrelando-a à questão da essência exposta na pergunta “*O que é?*”. Ao tentar assumir o protagonismo da busca pelo ser da coisa, essa pergunta avilta outras questões por remeterem apenas a exemplos: pergunta-se “*O que é o Justo?*”, ao invés de: “quem é justo?”, “onde está a justiça?”, “quando, ou em qual caso, a justiça ocorre?”²⁴⁴. Embora se ponha de acordo com a estratégia de Platão que se valeu da questão “*o que é?*” para demarcar a oposição entre essência e aparência e contradizer quem se satisfazia apenas com exemplos, Deleuze encara a atitude do filósofo grego como uma ambição equivocada por ter tomado a dialética pela propedêutica²⁴⁵. Consequentemente, a dialética abriu mão da posição de ciência dos problemas e se tornou indistinta do “simples movimento do negativo e da contradição”²⁴⁶.

Deleuze reconfigura o sentido da Dialética como o de uma “ciência” que distribui os pontos notáveis, que são sempre “singularidades repartidas na Ideia”. A Ideia passa a ser capaz de responder às questões “*quanto?*”, “*como?*”, e o campo pré-individual, capaz de colocar a questão “*Quem?*” de modo inteiramente novo. No limite, a resposta para a pergunta “o que é?” acabava encontrando a figura de Deus como a convergência de predicados abstratos. Depois da morte de Deus para o pensamento, Deleuze considera a originalidade da filosofia nietzschiana a de ter introduzido a questão “quem é que?”, no lugar de “o que é?”, a pergunta metafísica por excelência. Quando se analisa uma proposição, a questão importante

²⁴³ *LS*, p. 131 (110).

²⁴⁴ *ID*, p. 132 (130).

²⁴⁵ A motivação do platonismo era “tão-somente a de calar as respostas empíricas para abrir o horizonte indeterminado de um problema transcendente como objeto da Ideia. Essa questão não é a mais eficaz para precisar a Ideia ou o problema em si. Questões como *quanto? como? em que caso?* surgiram da velha tentativa de defender o caráter móvel da dialética a partir da questão *o que é?*, esta que atua nos diálogos aporéticos, cujo objetivo é preparar para a abertura do problema em geral” [*DR*, p. 242 (252)].

²⁴⁶ Idem (idem).

é saber “quem é capaz de enunciá-la?”²⁴⁷. A partir desse desvio e se voltando ao campo pré-individual, a pergunta metafísica “o que é?” e a pergunta pelo sujeito “quem?” só tem razão na intenção de dar um nome. Mas nessa altura, o “quem” já não se refere a uma pessoa, mas a um acontecimento. O “quem” enuncia a proposição não possui mais uma identidade, mas é uma máscara sobre outra máscara etc. a recobrir o sem-fundo: “*Quem?* é sempre uma intensidade...”²⁴⁸.

O discurso não é de uma *forma*, ou seja, de um sujeito, seja ele Deus, o homem, ou o homem ocupando o lugar de Deus. A filosofia deleuziana faz com que as figuras do sem-fundo existam por si mesmas rivalizando com as formas (no sentido acima mencionado), pois ela cria o campo intensivo como o sem-fundo indiferenciado. Isso ocorre no “mundo dionisíaco da vontade de potência” que Deleuze ressalta como o mundo da “energia livre e não ligada”²⁴⁹, um mundo dionisíaco, onde existem as individuações impessoais e as singularidades pré-individuais. Deleuze o caracterizará como “Máquina dionisíaca”, o informal puro, que produz o discurso da “singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade”²⁵⁰. Trata-se do discurso do “super-homem”, aquele que é como superior a tudo o que é. Superior no sentido de possuir uma capacidade de realizar transformações, metamorfoses, produzido pelo eterno retorno e que faz revir como correspondente à vontade de potência. Deleuze pensa o super-homem não só reportando-se a Nietzsche, e sim tomando de empréstimo e associando ao modo como Rimbaud caracteriza o poeta como um “ladrão de fogo”, “encarregado da humanidade, mesmo dos animais”²⁵¹. O super-homem é encarregado dos animais, também dos vegetais, minerais etc., pois ele realiza novas combinações, as mais estranhas possíveis, capaz de liberar o pensamento, ou mesmo a linguagem, daquilo que os aprisionam. Ele afirma o que é superior, querer, máscaras, potências, em seu mais alto grau. É preciso, portanto, que o pensador na arte e/ou na filosofia alcance esse nível de sobriedade.

²⁴⁷ DRF, p. 189 (214).

²⁴⁸ DR, p. 317 (327).

²⁴⁹ Idem (Idem).

²⁵⁰ Idem (Idem).

²⁵¹ Rimbaud apud. Deleuze. ID, p. 175 (165) e 192 (179). Cf. F 140 (141). Segue o texto de Rimbaud: o poeta “deverá fazer sentir, apalpar, escutar suas invenções; se o que ele traz de lá possui forma, ele dá forma; se é disforme (informe) ele dá a não-forma (informe). Achar uma língua; – De resto, toda palavra sendo ideia, o tempo de uma linguagem universal virá! É preciso ser acadêmico, –mais morto que um fóssil, – para criar um dicionário, qualquer que seja. Fracos se poriam a pensar sobre a primeira letra do alfabeto, que logo poderiam escoicear na loucura!” (RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1972, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, p. 252).

Para sair da *doxa* e produzir um novo pensamento que aja fora dos esquemas conceituais, o empirismo transcendental se aproxima da disputa por modos de existência. Quando Deleuze insiste na ideia de um campo transcendental, ele não é vazio. O que há sobre ele são singularidades impessoais, individuações, que são possíveis a partir da instauração do campo. Não é demais ressaltar que o campo se dá na imanência, em nada recorre ao transcendente. O que está em questão é em que medida o que será criado irá aumentar ou diminuir a intensidade. Uma obra filosófica, literária, um conceito, um filme, um corpo biológico, podem assumir inúmeras maneiras de ser, mas o que precisa ser analisado é o grau de intensificação de cada um de acordo com regras imanentes. Sou mau, pleno ou incompleto, nobre ou vil, isso será de acordo com o que ele conseguirá intensificar a vida. Se o empirismo transcendental disputa modos de existência é porque ele trava um combate contra o pensamento da representação, cujas regras para justificar os seres estão fora deles. Então há uma tipificação de algo que existe, se existe de maneira forte ou fraca. O pensamento sem imagem se desenrola em realidades mundanas, situacionais e corpóreas, que não reproduzem a estrutura da *doxa*. Por outro lado, esse pensamento parte de uma dimensão pré-subjetiva, que oferece ao sensível uma nova razão, justamente sensível, que sai fora do mundo ideal, onde ela costumava habitar. É preciso sempre lembrar que, em Deleuze, todas as noções “comuns” são viradas de ponta-cabeça: a sensibilidade, a razão, a dialética e também o pensador, o filósofo e o artista. Por exemplo, apenas mais um: o pensador, seja o filósofo, seja o artista, ao erigir a sua obra, em vez de reproduzir formas, como se costumava dizer, ele capta forças exteriores e lida com um regime de signos, que precisa decifrar.

Deleuze confronta o problema da analogia conferindo atenção aos fatores individuantes, que não trata de indivíduos compostos pela experiência. Os fatores individuantes correspondem àquilo que age nos indivíduos como “princípio transcendental”. A individuação deleuziana “precede de direito” tanto à forma quanto à matéria de qualquer indivíduo já constituído, a “diferença individuante precede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais”²⁵². A individuação, enquanto princípio transcendental, ocupa o campo preexistente às relações entre gênero e espécie. Ela não recorre a uma substância ou a um sujeito, ao contrário, ela individua por relações de afetos²⁵³. Seu caráter de devir importa mais do que o do ser, portanto, é possível defender o pensamento deleuziano mais como uma teoria da individuação do que uma “ontologia”.

²⁵² DR, p. 56 (65).

²⁵³ Como veremos no próximo capítulo, em *Mil platôs* haverá uma individuação mais complexa do que a que foi definida em diferença e repetição. Tratar-se-á da *individuação por hecceidade*.

O que Deleuze chama de “Estética das intensidades” depende dessa Teoria da individuação, pois a individuação é o “processo essencial das quantidades intensivas. [...] A intensidade é individuante, as quantidades intensivas são fatores individuanes. Os indivíduos são sistemas de sinal-signo”²⁵⁴. A Estética das intensidades ecoa a Dialética das Ideias, mas, diferentemente desta última, a Estética recorre ao indivíduo, ela é a arte do humor, que se vale daqueles fatores individuanes²⁵⁵, das quantidades intensivas e das implicações. Ela é a arte física dos sinais e dos signos, é a arte de decifrar os signos sobretudo no que diz respeito ao signo linguístico. A “linguística” deleuziana leva em conta estranhamente a semiologia nietzschiana, daí que não trata a proposição como uma mera composição de elementos gramaticais, semânticos ou verbais, mas presente nela “sintomas” os quais expressam modos de existência. O modo de existência é um “estado de forças enquanto [...] forma um tipo exprimível por signos ou sintomas”²⁵⁶. A proposição se reporta assim a um “tipo”, e a questão é saber qual modo de existência é necessário para sustentar a proposição. Por exemplo, se forças reativas compõem um tipo de homem, o seu discurso não será outro senão o do escravo. Os regimes totalitários são regimes de escravos, “não apenas pelo povo que sujeitam, sobretudo pelo tipo de ‘senhores’ que erigem”²⁵⁷. Deleuze se apropria da investigação de Nietzsche na *Genealogia da moral*, a qual desnuda a origem do sujeito como critério valorativo a partir da vontade de barrar o fluxo do devir como uma luta entre elementos primários e pulsionais. Ao substituir a unidade do sujeito metafísico por um “si corporal”, esse “soberano poderoso”, segundo Blaise Benoit, torna-se possível afirmar um processo de vida, em detrimento daqueles valores supremos que tinham servido à metafísica como critérios não só morais como epistemológicos e até ontológicos²⁵⁸.

²⁵⁴ DR, p. 317 (326).

²⁵⁵ Mesmo levando em conta que desagradaríamos profundamente Deleuze, ao apelar para uma espécie de “lógica de oposição”, sentimos necessidade de, às vezes, organizar didaticamente os elementos, isto é, classificá-los. Então, recorrendo a uma divisão didática, consideramos que é legítimo colocar do lado da Estética: o indivíduo, as intensidades, o humor, as soluções parciais, enquanto do lado da Dialética: a ironia, a arte dos problemas e das questões, a qual “se exprime na manipulação das relações diferenciais e nas distribuições do ordinário e do singular” [Ibidem, p. 315 (325)]. Como vemos, na Dialética, apresentam-se o “ordinário e o singular”, mas não o indivíduo. Um pouco mais adiante, Deleuze nos fornece mais elementos para essa frutífera distinção entre Estética e Dialética: “O humor dá testemunho das utilizações do indivíduo como caso de solução em relação às diferenças que ele determina, ao passo que a ironia procede às diferenciações necessárias no cálculo dos problemas ou na determinação de suas condições” [Ibidem, p. 318 (327)].

²⁵⁶ DRF, p. 188 (213).

²⁵⁷ Idem (idem).

²⁵⁸ De acordo com Benoit, “No mais alto ponto da desvalorização dos valores supremos, Deus, o sujeito, o Bem o Verdadeiro, o Belo, etc. tombam em ruínas. Nesse contexto, o sujeito não está tanto a refundar quanto a reinterpretar e, portanto, a incorporar sob a ótica do corpo como ‘grande razão [*grosse Vernunft*]’, isso que incita a substituir o ‘si’ (*Selbst*) pelo ‘eu’ (*Ich*): Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio (*Selbst*). Mora no teu corpo, é [*ist*]o teu corpo”. [BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a metafísica do sujeito: por um “si corporal?”. In: MARTINS, André;

Deleuze endossa essa proposta nietzschiana e a conduz para novas rotas com a sua lógica do acontecimento, decorrente da morte de deus, a qual arrastou a forma sujeito para o mesmo abismo. Trata-se da vitória da imanência, do “SE ou do ‘eles’”²⁵⁹ (*On, II*), ou ainda da “quarta pessoa do singular”, fórmula da qual Deleuze não abrirá mão, pois é ela que “fala” sem reivindicar a posição de indivíduo ou de pessoa. Deleuze retoma essa fórmula do poeta *beat* Lawrence Ferlinghetti (1919-2021). A “quarta pessoa” corresponde às singularidades como “acontecimentos transcendentais”, anteriores à

(...) gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuado. É somete uma teoria dos pontos singulares que se acha apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência. Não podemos aceitar a alternativa que compromete, ao mesmo tempo, a psicologia, a cosmologia e a teologia: ou singularidades já tomadas em indivíduos e pessoas ou o abismo indiferenciado. Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, enfim, no campo do transcendental²⁶⁰.

A diferença faz a individuação existir como um “ante-Eu”, assim como a singularidade se dá o direito de existir como pré-individual num mundo irreduzível à banalidade cotidiana. As potências da diferença como princípio e da repetição como prova vital arruinaram o “consolo metafísico”. Justamente esse conformismo que, segundo Nietzsche, extraiu-nos de modo provisório da “engrenagem das figuras mutantes”²⁶¹. A vida e o pensamento não são mais apartados do caráter monstruoso da existência trágica e da decomposição da forma determinada. Uma vez corrompida a ordem das participações, surge

SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 458]. Acerca da crítica de Nietzsche da metafísica como subjetividade, e não somente da subjetividade, Patrick Wotling afirma que o ponto focal de Nietzsche é o elo interno que liga o sujeito à substância. Confrontando-o, Nietzsche desarticula o ego em sua fonte e, assim, traz às claras como o sujeito não passa de uma crença mal fundada. “Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade”. In: *Ibidem*, p. 510; 523.

²⁵⁹ *DR*, p. 354 (366).

²⁶⁰ [*LS*, p. 125 (pp. 105-106) tradução ligeiramente alterada].

²⁶¹ Continua Nietzsche: “Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos? o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a plethora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo; nós somos trespassados pelos espinho raivosos desses tormentos, onde quer que nos tenhamos tornado um só, por assim dizer, com esse incomensurável arquiprazer na existência e onde quer que pressintamos, em êxtase dionisíaco, a indestrutibilidade e a perenidade deste prazer. Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o *uno* vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos” (NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 100).

“o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas”²⁶², no qual as identidades são subvertidas e o fundamento é abismado.

Deleuze traz à superfície a *potência do falso* e destitui a relação da imagem com o Modelo em defesa de uma imagem sem semelhança que engole o fundamento. Enquanto o platonismo classifica o ídolo a partir de um modelo ao qual deve prestar contas sob pena de rebaixamento ontológico e exclusão da participação, as imagens “falsas” possuem uma independência com relação às cópias fiéis²⁶³. O problema do registro da imagem verdadeira é deslocado para a potência de vida presente na arte. As imagens aqui podem ser consideradas como “atualizações visíveis das forças virtuais”²⁶⁴, não estão submetidas ao julgamento da verdade, elas são criativas, produzem o novo e interessam mais pelos efeitos gerados²⁶⁵. Mesmo se o nosso foco não é a ciência, pelo menos, relativas à arte e à filosofia, as imagens afirmam uma embriaguez dionisíaca em oposição até ao mundo onírico apolíneo, o qual também é definido como o mundo do juízo.

No mundo onírico, os juízos irrompem sem o questionamento do conhecimento e da experiência. O deus Apolo é juiz do sonho, ele julga e limita a forma orgânica, o mesmo sonho que “encerra a vida nessas formas em nome das quais a julgamos”²⁶⁶, revelando uma circularidade com relação ao que é julgado e os seus critérios. Por outro lado, no mundo dionisíaco, desviamos do sono em direção a uma nova justiça, que nos reporta à insônia, a um sono sem sonho. Mas ao abandonarmos o sonho, deixando de lado “as margens do juízo”, entramos num estado de êxtase²⁶⁷. Adequado à noite é “o estado de embriaguez dionisíaca, sua maneira de escapar ao juízo”²⁶⁸. Enquanto o sono é estatizante e governante, a insônia resplandece no sono e estabelece uma diferença no indiferenciado, como um relâmpago no céu escuro.

A subida da matéria intensiva à superfície proporciona uma relação recíproca entre o determinado e a indeterminação no gesto de “estabelecer a diferença”. Essa matéria desfaz as

²⁶² DR, p. 341(353).

²⁶³ Comentando o aspecto dinâmico do processo pictural em *Francis Bacon: lógica da sensação*, cf. BUYDENS, 1990, pp. 154-155. A análise de Buydens ressalta a permanência da crítica ao modelo de *Diferença e repetição* em *Lógica da sensação* deixando de lado o tema do simulacro, embora não haja perda conceitual em sua interpretação. Para uma melhor abordagem da relação entre simulacro e a questão da pintura cf. SILVA, Cíntia Vieira da. *Pintura e cinema em Deleuze: do pensamento sem imagem às imagens não representativas*. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto, n.10, p. 81-88, abr. 2011.

²⁶⁴ Ibidem, p. 82.

²⁶⁵ Cf. SILVA, 2017, p. 20-21.

²⁶⁶ CC, p. (147).

²⁶⁷ Seguindo a fórmula de Blanchot, Deleuze define esse estado como um “sono sem sonho, em que não se dorme, é Insônia, pois só a insônia é adequada à noite e pode preenchê-la e povoá-la” (Cf. BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 281).

²⁶⁸ CC, p. 163 (148).

formas erigidas sobre ela. Como isso ocorre? O mundo apolíneo abriga o pensamento que produz e representa formas a partir das ações da determinação, além de revelar a exigência da *medida* e do autoconhecimento para contemplá-la, ratificando o status de Apolo como divindade ética. Já no mundo das forças que pulsam sob as belas formas, em vez de autoconhecimento e do meio termo, encontram-se a autoexaltação e a desmesura²⁶⁹. O mundo da energia livre explora uma lacuna na atividade da determinação, a saber: a tentativa de determinar o indeterminado pretende organizar as matérias. As matérias aparecem no solo criado pelo fundamento sob a condição de serem representadas, no entanto a determinação não abarca tudo, e no campo pré-individual essas matérias se mantêm em seu estado puro. O que sobe à superfície sem assumir formas, confundindo-se sutilmente entre elas, compõe uma existência autônoma e informe. Quando as forças saem do sem-fundo, a imagem modelar é desfeita, como nas figuras de Bacon, os rostos se deformam, aparecem os *monstros*, sem contornos definidos e a imagem não reproduz e não imita mais nada.

Enquanto determinação pura, o pensamento precisou lidar com o indeterminado, o sem-fundo que Deleuze definiu como a “animalidade própria ao pensamento, a genitalidade do pensamento (...)”²⁷⁰. Nesse pensamento, o Eu não se identifica consigo mesmo, ele é sempre *um outro*, e seu rosto se transformou numa linha abstrata, sem um ponto de referência. Como era a ambição deleuziana, vem à tona o caráter monstruoso da existência, excluído das formas oníricas. No domínio da estética, captamos a Diferença como diferença de intensidade; no domínio da dialética, a Diferença é compreendida como o não-sentido ou o paradoxo. Insubmisso ao domínio das formas, o pensamento é composto por uma matéria intensiva que resiste à representação. O novo pensamento combate aquela imagem da representação, que se distancia da potência da vida. A nova concepção deleuziana do pensar consiste em não fechar os nossos olhos para “os horrores da existência individual”. Trazer o indeterminado e decompor a forma determinada é a capacidade de o pensamento instaurar a diferença e encontrar o seu aspecto trágico.

Se as singularidades e as individuações não foram tragadas pelo silêncio do Eu, isso se deveu ao fato de o eu passivo ter sido caracterizado como um acontecimento situado no campo pré-individual e o Eu é um Eu rachado, por onde passam as Ideias. Assim, deu-se a ver o que a representação não capta: o formigamento das Ideias na rachadura do *Eu*. Enquanto campos individuais problemáticos, as ideias estão em toda parte do mesmo modo que os

²⁶⁹ Como afirma Nietzsche, a autoexaltação e o desmedido “eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros” (NIETZSCHE, 2007, pp. 37-38).

²⁷⁰ *DR*, p. 353 (364).

corpos buscam resolver esses problemas segundo as singularidades que os sensibilizam. Com a afetação dos corpos, os encontros podem redistribuir as potências de acordo com espaços-tempos distintos, como a ideia na obra de arte.

De acordo com a afirmação da diferença, a arte trágica procede por dois princípios, quais sejam: 1) A arte “é produto de um pensamento que supõe uma vida ativa como condição e seu concomitante”²⁷¹, as forças ativas, isso quer dizer que Deleuze, junto com Nietzsche, privilegia o ponto de vista do criador (artista ou pensador); além disso, 2) a arte cumpre o “mais alto poder do falso”, dá significado ao “‘mundo enquanto erro’, santifica a mentira, faz da vontade de enganar um ideal superior”²⁷², deixando claro que o mundo é encarado como um “erro”, e não como um vazio, onde proliferam significações. A vontade de ilusão, que rege a vida, opõe-se ao conhecimento, defendido pelo ideal ascético. Ainda de mãos dadas com Nietzsche, Deleuze afirma que a “atividade da vida é como um poder do falso, enganar, dissimular, ofuscar, seduzir”²⁷³. Contudo, esse poder só se realiza por meio de uma seleção. Elevar o poder do falso a uma vontade de enganar implica no poder afirmativo das criações artísticas. A aparência para o artista se torna a “seleção, correção, reduplicação, formação”²⁷⁴. A verdade é, portanto, aparência, ou seja, “efetuação do poder, elevação ao mais alto poder”, que investe em “novas possibilidades de vida”²⁷⁵. Essa vida é afirmativa e existe liberada das regras do juízo, que instituíam e moralizavam a verdade. Mas essa vida “sem juízo” não está protegida contra as catástrofes ou os movimentos forçados, e ela caminha frágil numa linha tênue entre a criação e a aniquilação, apesar de afirmar a sua mais alta potência.

Deleuze avança e convoca Zaratustra. Se Nietzsche afirmou que o abismo do mundo da vontade de potência traga tudo, ele também disse que há uma *terra* do super-homem: “Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, permaneci fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!”²⁷⁶. Com essas palavras, Zaratustra almeja liberar a terra dos seus “envenenadores”, aqueles que, após a morte de Deus, injuriaram a terra²⁷⁷. A terra é povoada de múltiplas maneiras, por criadores ou destruidores. Abdicar da terra em nome das alturas ou da profundidade, aviltá-la, é negar o super-homem e toda a potência dele. De maneira oposta, cantar a terra é afirmar o

²⁷¹ *NPh*, p. 117 (132).

²⁷² Cf. Idem. Deleuze adota a expressão “mundo enquanto erro”, que é de Nietzsche.

²⁷³ Idem (idem).

²⁷⁴ Idem (idem).

²⁷⁵ Idem (idem).

²⁷⁶ NIETZSCHE, 2011, p. 14.

²⁷⁷ “Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!” (Idem).

super-homem em sua inteireza e se livrar da vontade de substituir o Deus morto pelos valores do homem²⁷⁸.

De modo peculiar, Deleuze acreditou no super-homem, que não está em um além, e sim no próprio homem; desejou que ele não malograsse. A abolição da transcendência, a fidelidade à Terra e o surgimento do além-do-homem parecem ter sido a flecha lançada por Nietzsche e apanhada por Deleuze e Guattari na busca de um pensar engendrado pela relação entre “o território e a terra”, em vez de uma relação entre sujeito e objeto²⁷⁹. A filosofia de Deleuze e Guattari se dirigiu a essa “nova terra” e a ela chegou por meio de uma experimentação radical da desterritorialização²⁸⁰. Essa foi a empreitada dos autores em *Mil platôs*, o livro telúrico, que define a Terra como coletivo das multiplicidades de corpos e repertoria os modos práticos de povoá-la. Nessa obra, estão as explorações positivas da individuação, ampliando o alcance desse conceito, assim como os movimentos necessários para uma nova “crítica do juízo”.

Contudo, a passagem complexa por Simondon, suas apropriações de Nietzsche, assim como as torções de Deleuze de ambos apontam um caminho para pensarmos em que medida as individuações impessoais e as singularidades pré-individuais alcançam o domínio do coletivo ao nível dos corpos. Essa relação pode oferecer a saída para o problema da cisão da estética, como abordamos na interpretação de Lapoujade acerca do empirismo transcendental, que pode ser exposta como um novo modo de existência intensivo.

²⁷⁸ “Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro. Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é este oceano, nele pode afundar o vosso grande desprezo” (Idem).

²⁷⁹ Como os autores afirmam em *O que é a filosofia?*: “O sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz na relação entre o território e a terra” [*QPh*, p. 82 (113)].

²⁸⁰ Segundo Santos, “(...) talvez fosse preciso aproximar a ideia de fim da transcendência à de plano de imanência, a ideia de fidelidade à Terra à de uma nova terra, e a ideia de advento do além-do-homem à de um povo por vir” (SANTOS, Laymert Garcia dos. “Rumo a uma nova terra”. In: *Revista Ecológica*. São Paulo, n. 5, jan-abr, 2013, p. 44).

4

CORPOS SEM JUÍZO



Jackson Pollock. *One: Number 31, 1950* (2,7 m x 5,31 m)

Introdução

Neste capítulo, exploraremos as novas discussões sobre o tema do sujeito. Seguindo a observação de Sauvagnargues, até *Lógica do sentido*, Deleuze se dedica com frequência “à polêmica do sujeito”, mas após *O Anti-Édipo* e a publicação do artigo *Rizoma*, ambos com Guattari, o debate ganha novos traços. A crítica do sujeito substancial e do eu pessoal cede espaço a um “agenciamento coletivo impessoal” e a uma “crítica do Eu”¹. Em vez de concentrarem esforços no problema do Eu ou do eu e estenderem a crítica ao Édipo como lugar do significante e do transcendente, os autores insistem em uma “exploração positiva das novas entidades impessoais e pré-individuais”², as quais eles denominam de *máquinas desejantes*, de *agenciamentos coletivos de enunciação*, de *hecceidades*. Por meio desses conceitos, observa Sauvagnargues: “uma subjetividade impessoal e coletiva produz os indivíduos singulares como seus resultados”³. O foco da nossa reflexão será mantido no ambiente pré-subjetivo, anterior à organização que compõe a forma-sujeito a fim de discutir em que medida as individuações impessoais e as singularidades pré-individuais mantêm antigos aliados e requisitando novos. Seguiremos as proximidades entre *Diferença e repetição* e *Mil platôs*, tendo em vista as implicações para a afirmação de uma estética como uma questão para o pensamento prático. Esse é o ponto de ruptura com o kantismo no sentido de um “construtivismo”, mais precisamente, de uma criação conceitual que não necessita considerar as sínteses a partir do inconsciente e exprime como as multiplicidades ultrapassam a distinção entre consciente e inconsciente. A realidade é pensada sob o ponto de vista da multiplicidade. *Mil platôs* repertoria os coletivos (tribos, massas, matilhas, conjuntos) que compõem a terra e os movimentos que ocorrem sobre ela⁴.

Para Deleuze, a unidade existe sobre uma multiplicidade que foi capturada pelo significante. Esse processo compreende a “subjetivação”, compondo correlações duais. O campo de atuação da unidade é um sistema que imprime códigos sobre outros já existentes nas esferas dos corpos, das organizações sociais primitivas ou avançadas, ou seja, signos criados em cima de outros signos. No entanto, uma multiplicidade escapa da sobre-codificação, pois não se encerra no estabelecimento de uma conexão entre dois pontos. Por mais que as multiplicidades sejam extremamente concretas, elas também possuem um aspecto abstrato, pois estão transformando suas naturezas ao conectarem-se com outras

¹ SAUVAGNARGUES, 2009, p. 29.

² Idem.

³ Idem.

⁴ *MP*, p. 16 (v. 1, p. 25).

multiplicidades, escapando a definições espaciais e temporais. As multiplicidades são “a-significantes e a-subjetivas”⁵ e planas, isto é, não possuem uma dimensão complementar.

A linha abstrata caracteriza as multiplicidades segundo o caráter superficial. Essa linha traça o espaço liso insubmisso à organização e à distribuição do juízo. Sem pautar uma direção definida ou um contorno, como uma figura geométrica, a linha é “multidirecional” e ocupa um espaço liso sem deixar o olho do espectador descansar sobre um ponto fixando-o em uma referência, como na pintura de Jackson Pollock que pintava com a tela apoiada no chão para ter a maior sensação possível de estar “dentro” do quadro e fazer parte da mesma superfície da obra. A linha abstrata não circunscreve um espaço, logo não marca distinções entre exterior e interior, forma e fundo, altura e profundidade. A linha não percorre dois pontos, um ponto de partida e outro ponto de chegada, mas passa entre os pontos provocando desvios de direção⁶. A linha abstrata decide, portanto, o caráter impessoal e não individual da criação do pensamento, além do que, todos nós somos compostos por linhas variáveis que promovem combinações de toda sorte arrastando-nos para zonas sem pontos fixos, onde não se produzem mais identificações.

4.1. Corpo-linguagem: um breve excursão

Em *Mil platôs*, o pensamento atinge uma nova perspectiva de corpo e de linguagem, exacerbando o caráter intensivo dos conceitos criados e dos modos como eles se expressam. Para compreendermos essa proposta, propomos um excursão acerca da relação corpo/linguagem, em *Lógica do sentido*, a fim de lançar luz sobre a discussão da linguagem paradoxal. Esse ponto possui dois vetores: a apropriação de Deleuze do pensamento estoico tendo em vista a mistura e as transformações incorporais; e da “palavra esquizofrênica”, em Artaud, para deduzir a noção de corpo sem órgãos em seu aspecto informe que combate as formas organizadas na superfície.

Em *Lógica do sentido*, Deleuze manteve a relação direta entre estética e dialética, ampliando o escopo do problema à dimensão corporal. Nessa proposta, a linguagem possui uma relação indissociável com o corpo, renovando a visão acerca do próprio pensamento. Mais do que um exame crítico do conceito de intensidade, Deleuze estava voltado a uma

⁵ *MP*, p. 16 (v. 1, p. 25).

⁶ *Ibidem*, p. 621 (v. 5, p. 210).

elaboração conceitual que fosse ela mesma intensiva⁷. Uma proposta que não poderia ter êxito sem uma nova concepção de linguagem. A articulação entre as palavras e as coisas (corpos) não é ação de uma consciência, mas está entre elas, é uma fissura pela qual as operações do sem-fundo atravessam a superfície dos corpos.

O recurso aos estoicos foi decisivo, pois foi o Estoicismo que conferiu legitimidade ao paradoxo na filosofia como um componente necessário ao pensamento, permitindo a reunião de dois heterogêneos, como o corpo e a linguagem, além de explorar os efeitos dos incorporais sobre outros corpos. Para os estoicos, os corpos são definidos pelas misturas, ações e paixões, e o limite destes abriga os efeitos de superfície, dando surgimento a uma lógica dos *incorporais* que corresponde aos acontecimentos e às ações desses efeitos entre os corpos. Os efeitos sobre esses corpos são tratados como atributo lógico, e não como uma propriedade física. “Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos”⁸. É o acontecimento que está no tempo do presente vivo e ilimitado, assim, só há existência de corpos no espaço, e só o presente existe no tempo, gerando uma distinção entre a espessura dos corpos e os acontecimentos incorporais⁹. As misturas habitam os corpos e definem os estados de coisas deles, por exemplo, o verde ou as dimensões de uma planta. A atribuição da palavra à coisa ocorre por um verbo no infinitivo, “verdejar”, “crescer”, correspondendo aos “acontecimentos incorporais na superfície, que resultam destas misturas”¹⁰. Os efeitos incorporais correspondem a uma “quase-causa” de acordo com leis que exprimem “a unidade relativa ou a mistura dos corpos de que dependem como de suas causas reais”¹¹. Sem hierarquia entre os estados de coisa e a substância dos corpos, a qualidade e a quantidade também participam da substância, fazendo com que o incorporal seja uma entidade existente do ponto de vista da exterioridade do ser.

Na superfície dos corpos, dá-se a reunião dos incorporais e dos corporais, uma proposta já característica desde o empirismo transcendental que mantinha reunidos em conflito dois componentes distintos. Deleuze elaborou uma lógica que sustentou a gênese do sentido tanto para a linguagem quanto para as coisas pronunciadas. O sentido resultava da articulação entre um par de séries heterogêneas numa “instância paradoxal”. A nova maneira de pensar o sentido questionou se a linguagem seria capaz de absorver as regras paradoxais

⁷ “As noções mudavam, portanto, assim como o método, um tipo de método serial próprio às superfícies; e a linguagem mudava também, uma linguagem que eu teria desejado cada vez mais intensiva, que procedesse por pequenas rajadas” [DRF, p. 61 (68)].

⁸ LS, p. 13 (6).

⁹ Idem (idem).

¹⁰ Ibidem, p. 15 (7).

¹¹ Idem (idem).

que caracterizavam o “acometimento”, que conecta duas séries heterogêneas, as das misturas e corpos e a das proposições.

Nesse contexto, os estoicos são valorizados por terem provocado uma reviravolta do platonismo. Eles afirmaram o ideal incorporeal como um efeito, pois os estados dos corpos revelam as características das substâncias e das causas. Sob esse ângulo, os aspectos da Ideia ocupam a outra ponta, a do extra-ser, que é impensável e nada opera na superfície dos corpos. Notadamente negativo na doutrina platônica, o simulacro tornou-se uma positividade, “subindo” do devir-ilimitado à superfície, deixando de ser referido como “alguma coisa”, isto é, não recebendo características da Ideia. O que interessa a Deleuze nessa operação são os “efeitos de superfícies” provocados pelo simulacro, mais do que a sua subida, deixando de ser um fundo indiferenciado e agente promotor de confusões em relação às imagens bem fundadas (cópias). O devir ilimitado, antes represado como não-ser, é o acontecimento, e o paradoxo atua como expediente para a linguagem e, ao mesmo tempo, como síntese para o próprio acontecimento¹². Tal é o ultrapassamento dos limites da linguagem quando o paradoxo conjuga termos contraditórios, conferindo a ela um movimento. Acontecimento, devir e linguagem estão dispostos de maneira encadeada à medida que o “acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem”¹³. O paradoxo irá proceder de acordo com o devir, ou seja, somando e subtraindo, ao mesmo tempo, algo que, ao crescer, torna-se maior do que era e menor do que será.

Deleuze pensa o acontecimento como o limite entre a coisa e a proposição que a designa, estendendo-se às coisas das quais ele fala¹⁴. O sentido do acontecimento não é o mais importante, já que o acontecimento é o próprio sentido, mas não se expressa reduzido à proposição linguística, que obedece a uma estrutura significante-significado. Os acontecimentos só existem nas proposições que os expressam. Donde a proposta de reunir corpo e linguagem, nela as coisas promovem relações reais (física) não sem antes a lógica definir os acontecimentos incorporais por meio dos atributos lógicos ideais.

De um lado, Deleuze se volta ao estado de repouso e de movimento das coisas; de outro, aos verbos que podem dizer das suas transformações. Reorientada e com foco mais amplo, a linguagem passa a dizer respeito não apenas às coisas que ela designa, mas também ao *sentido*, o que atesta uma imersão na própria linguagem e uma abordagem a partir da

¹² Ibidem, p. 18 (9).

¹³ Idem (idem).

¹⁴ Ibidem, p. 34 (23).

interioridade da proposição¹⁵. A palavra atua na fronteira entre duas séries, evitando o par palavra-coisa em prol de um paradoxo mais exigente, como na série heterogênea comer-falar. Não se restringindo à atuação de um eu, o sentido não está implícito na capacidade de fala do sujeito. Então, como falar de um objeto que não é expresso por uma proposição lógica, como um círculo quadrado, um sorriso sem rosto etc.?

Deleuze insiste em algo que possui apenas sentido, em vez de tomar o sentido como uma designação para as coisas. O sentido não está na linguagem ou na coisa, e ao mesmo tempo, nada existe exterior à linguagem ou do que ela fala. Para compor essa lógica, Deleuze recorre à palavra-valise, de Carroll, que é um objeto dotado somente de sentido. Esses “objetos” possuem a condição de só serem pensados fora do mundo de objetos possíveis ou reais. É o objeto = x que está sempre ausente ou situa-se onde não há lugar, ou seja, entre a linguagem e o mundo. Há uma mudança em relação ao objeto = x em *Diferença e repetição*, no que diz respeito às noções de altura, profundidade e superfície. Altura e profundidade não importam quando se busca um pensamento que manifeste misturas heterogêneas, pois o sentido precisa ser encontrado nos próprios corpos.

Situar a linguagem na superfície é a maneira de pensá-la em si mesma a partir do seu ser. Se a linguagem em si mesma remete apenas ao seu ser, a distribuição e a hierarquia não captam o movimento do paradoxo, pois esse movimento possui duas direções simultâneas, confundindo as perspectivas assentadas na imobilidade. O tempo da linguagem é o do acontecimento, ele divide passado-futuro (Édipo que não cometeu o assassinato e já cometeu). Se o paradoxo subverte o bom senso e o senso comum é porque ele é devir e não-sentido. O que é distribuído na linguagem possui transformações ilimitadas, assim o não-sentido requer um novo corpo que não seja um corpo objeto para a linguagem, por isso a exigência de Deleuze por uma linguagem-corpo.

A linguagem-corpo é um problema de crítica e de clínica. Crítica no que concerne à “(...) determinação dos níveis diferenciais em que o não-senso muda de figura, a palavra-valise de natureza, a linguagem inteira de dimensão”¹⁶; clínica, enquanto passagem de uma organização a outra ou da saída de uma organização em prol de uma “desorganização progressiva e criadora”¹⁷. A crítica e a clínica estão situadas no mesmo nível imanente do pensar, que abarca a vida, a linguagem e os corpos, articulação sustentada pelo campo transcendental do pensamento, pelo qual Deleuze faz passar as operações com as palavras. A

¹⁵ Ibidem, p. 38 (27).

¹⁶ Ibidem, p. 102 (86).

¹⁷ Idem (idem).

pura racionalidade enfrenta dificuldades diante de um pensamento que age pelo paradoxo, daí o apelo da filosofia deleuziana a figuras da desrazão enquanto potência criadora, que operam no limite entre a profundidade e a superfície dos corpos. As duas figuras de maior relevância são o perverso e o esquizofrênico, incorporadas por Carroll e Artaud, respectivamente. Como a questão desta tese é mais “estética” do que “lógica”, privilegiaremos Artaud, em detrimento de Carroll, observando também a maior importância dedicada a ele por Deleuze em *Diferença e repetição* e em obras posteriores a *Lógica do sentido*.

A perversão alcança a superfície dos corpos por onde o pensamento se orienta, por isso é considerada a arte das superfícies¹⁸. Em relação à palavra esquizofrênica, Deleuze distingue dois limites: “(..) palavra-paixão que explode nos seus valores *fonéticos* contundentes” e a “palavra-ação que solda valores *tônicos* inarticulados”¹⁹. Essa distinção se relaciona, por sua vez, às dualidades do corpo: a primeira, a de um corpo pleno e a segunda, a do *corpo sem órgãos*. Esta última ideia, como já vimos antes, foi retomada do teatro da crueldade de Artaud²⁰. Deleuze elegeu a figura do perverso como uma espécie de “guardião do sentido”, mas sem abrir mão da superfície em relação ao sem-fundo.

O paradoxo desarticula a dualidade entre sentido e não-sentido como algo exterior e garantido pela estrutura significante-significado. Se há uma dualidade nesse âmbito, ela diz respeito às ações e paixões do próprio corpo, por isso a linguagem é considerada uma física. “Nada mais impede as proposições de se abaterem sobre os corpos e de confundir seus elementos sonoros com as afecções do corpo, olfativas gustativas, digestivas”²¹. O esquizofrênico é tomado sob o aspecto daquele que sofre com a organização da linguagem, pois o seu pensamento é por ela enquadrado. A sua escrita não se submete integralmente às leis das pontuações, as concordâncias encontrando-se no limite entre a linguagem organizada e certo caos linguístico. Todo acontecimento se efetua, mesmo que ele se ponha diante de nós como uma “figura alucinatória”, diz Deleuze: “Toda palavra é física, afeta imediatamente o corpo”²².

¹⁸ Acerca desse tema. Cf. LAPOUJADE, 2015, 137-140. GIL, 2008, pp. 115-131; WILLIAMS, 2008, 196-199.

¹⁹ *LS*, p. 110 (93).

²⁰ Continua Deleuze: “Elas remetem a dois não-sensos, passivo e ativo: o da palavra privada de sentido que se decompõe em elementos fonéticos, o dos elementos tônicos que formam uma palavra indecomponível não menos privada de sentido. Tudo se passa aqui, age e padece abaixo do sentido, longe da superfície. Subsentido, infra-sentido, *Untersinn*, que deve ser distinguido do não-senso de superfície. Segundo a palavra de Hölderlin, ‘um signo vazio de sentido’, tal é a linguagem sob seus dois aspectos, um signo, de qualquer forma, mas que se confunde com uma ação ou uma paixão do corpo” [Idem (idem)].

²¹ Ibidem, p. 112 (94).

²² Segue Deleuze: “A palavra deixou de exprimir um atributo de estado de coisas, seus pedaços se confundem com qualidades sonoras insuportáveis, fazem efração no corpo em que formam uma mistura, um novo estado de coisas, como se eles próprios fossem alimentos venenosos, ruidosos e excrementos encaixados. As partes do

Com Artaud, a corporeidade não possui uma organização, pois a proposta é de sair do caráter funcional atribuído aos órgãos, que desempenhavam uma atividade regulatória dentro do organismo. Deleuze denominava o corpo-linguagem sem funções pré-estabelecidas de “copo glorioso”, ou mais precisamente, o *corpo sem órgãos* como “(...) nova dimensão do corpo esquizofrênico, um organismo sem partes que faz tudo por insuflação, inspiração, transmissão fluidica”²³. Além disso, a declaração de Artaud acerca do “fim do juízo de Deus” é considerada um combate à função dos órgãos dentro de um organismo. Ela é decisiva para estender a linguagem esquizofrênica ao interior de uma resistência à organização da estrutura linguística caracterizada pelas regras sintáticas bem definidas. Desviando da expressão do pensamento, baseada na estrutura sintática significante-significado, torna-se possível estabelecer uma relação indissociável entre signos e corpos, realizando uma combinação positiva e incomum entre as palavras ao levar em conta uma afetação da palavra por elementos exteriores a ela.

Deleuze trouxe a lume as relações que ocorriam ao nível do inconsciente e dos elementos que o habitavam, prova disso é a importância das sínteses pré-subjetivas, já em *Diferença e repetição*, até chegar a uma teoria imanente do inconsciente com Guattari, no *O Anti-Édipo*. Se antes, em *Lógica do sentido*, recorrera a Artaud e Carroll, sem predileções por um ou por outro; na obra com Guattari, a positividade do esquizo é aumentada para legitimar o pensamento a partir dele, ao serem exacerbadas as consequências do *corpo sem órgãos* no escopo dos modos de constituições sociais. Essa obra espousa a tese de que o inconsciente é uma máquina produtora de desejo e não de representações, defendendo que a condição do desejo é a produção, e não a falta. As operações lógicas transformam-se em operações físicas e a noção de corpo é ampliada. O corpo compreende um corpo social numa perspectiva renovada da filosofia política e da antropologia filosófica, cuja condição de possibilidade está numa dimensão imanente do inconsciente²⁴. *O Anti-Édipo* irrompe na filosofia engendrando uma investigação crítica e inovadora do capitalismo em interface com a esquizofrenia, sendo essas as duas vias principais que compõem o estudo²⁵.

Em relação ao esquizo, a figura emblemática é Artaud. Os autores demonstram os limites da psicanálise à medida que esta reduz as suas relações de forças e suas operações ao significante, cujo funcionamento depende de uma estrutura. A condição para que o

corpo, órgãos, determinam-se em função dos elementos decompostos que os afetam e os agridem. Ao efeito de linguagem se substitui uma linguagem-afeto, nestes procedimentos da paixão” [Ibidem, pp. 107-108 (90)].

²³ Ibidem, p. 108 (91).

²⁴ *P*, p. 26 (25).

²⁵ Ibidem, p. 33 (31).

inconsciente se torne universal é questionada, voltando os olhos a um momento no qual o inconsciente não foi organizado segundo uma modelo edipiano. Abordar o inconsciente anterior a uma estrutura significa abordá-lo num momento pré-linguístico, no qual se tenta reverter a vitória do significante que ocupa o lugar da transcendência, discutida até os trabalhos de 1969. A distinção entre superfície e profundidade dá lugar às relações entre o corpo organizado e o *corpo sem órgãos*²⁶, e este último adquire uma grande importância conceitual, quando o problema passa a girar em torno da intensidade. A noção de corpo sem órgãos torna-se uma das maneiras de se referir ao real.

Cumprindo um papel anteriormente designado ao campo intensivo produtor de sínteses disjuntivas e pré-subjetivas, o corpo sem órgãos vai além de sua relação com o prazer, mobilizando uma teoria do desejo e alcançando a esfera do social. Os autores se voltam ao aspecto da realidade que não corresponde à interpretação, mas à experimentação, já que é um puro plano intensivo em que nada está formado²⁷. A interpretação demanda um sentido velado a ser descoberto, enquanto a experimentação corresponde ao contato direto com o signo, composto por relações que implicam a *diferença de intensidade*. Se na relação paradoxal entre as faculdades, Deleuze defendeu o esforço de uma faculdade ao seu limite, encontrando um exterior que estava nela mesma, o ser de cada faculdade; agora, o procedimento se repete e se trata de alcançar um fora que não seja exterior à realidade. Esse fora está *nas* próprias estruturas organizadas, constitui um dentro, não se tratando de um exterior no sentido de algo que exista fora do indivíduo (no sentido comum do termo) A inovadora concepção de corpo afirma que tudo é real e nada há a interpretar, pois não há nada que possa ser submetido à lógica do significante-significado.

Nessa travessia, a motivação conceitual do campo impessoal e pré-individual se sustenta, trazendo aos maiores níveis de observação os movimentos que constituem não só os corpos físicos, mas os corpos sociais e as causas das suas transformações. Sem ostentar uma divisão em partes, o corpo sem órgãos não pretende ser um “nada original”, ou um “resto de uma totalidade perdida”, muito menos uma representação do próprio corpo. O corpo sem órgãos abole a imagem de corpo, trata-se do “corpo sem imagem”²⁸, um “puro informal”²⁹,

²⁶ *ID*, p. 364 (329). Acerca das modificações de formulação do corpo sem órgãos, Cf. SILVA, 2013, pp. 165-183; VILLANI, Arnaud. “*Corps sans organes*”. In: SASSO e VILANI, 2003, p. 62-66; GIL, 2008, pp.181-197; ORLANDI, 2018, pp. 233-267.

²⁷ *A-CE*, p. 26 (34).

²⁸ *Ibidem*, p. 14 (20).

²⁹ A respeito do corpo intensivo em Deleuze, como um corpo informe, cf. LAPOUJADE, David. “O corpo que não aguenta mais”. In: GADELHA, Sylvio; LINS, Daniel (org.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 2002; PELBART, Peter. “O corpo do informe”. In: *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, pp. 42-51.

como o embrião que não suporta as formas. O esquizofrênico é capaz de vivenciá-lo porque experimenta em suas vivências as variações intensivas que movimentam seu corpo, ou seja, contata a matéria intensiva sem mediações. Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari ampliam e aprimoram o conceito de corpo sem órgãos, fazendo-o lidar com outros corpos que se formam sobre a terra, habitando-a. Todavia, o nosso foco se mantém sobre as relações pré-subjetivas as quais consideraremos, em especial, a questão de como o pensamento se renova.

4.2. A nova terra: pensar é uma questão de perspectiva

4.2.1. Multiplicidades e planos

Vimos que em *Diferença e repetição*, as multiplicidades diziam respeito às ideias e às relações singulares correspondentes em cada domínio. Já no segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, a multiplicidade é apresentada como a própria realidade. A nova maneira de fazer filosofia exige um pensamento empirista que procede por uma “lógica das multiplicidades”³⁰ na qual multiplicidade e pluralismo são sinônimos. Sem abandonar a dimensão do transcendental, Deleuze se considera um empirista ou pluralista, que são sinônimos. “Sempre me senti empirista, ou seja, pluralista”³¹. Contrário à explicação das coisas a partir da abstração que recupera o universal abstrato, o empirismo é considerado a partir da análise dos “estados de coisas” sem vincular a esses estados conceitos preconcebidos³². Os estados de coisas são caracterizados como multiplicidades, e cada coisa é constituída por um conjunto delas.

A defesa das multiplicidades se faz em nome de uma relação autêntica sem se referir ao uno ou ao par sujeito-objeto, pois essas coordenadas estabilizam o trânsito das multiplicidades, uma vez que são acessadas a partir de pontos fixos. Se existem formações de sujeitos, elas surgem *nas* multiplicidades. A noção de unidade é opressiva com relação à multiplicidade, pois sua condição depende de o significante ocupar um lugar de poder ou depende, quando se constitui, nesses termos, de um processo de subjetivação, no sentido de

³⁰ “As multiplicidades são feitas de devires sem história, de individuação sem sujeito (a maneira pela qual se individualiza um rio, um clima, um acontecimento, um dia, uma hora do dia...). Isso é dizer que o conceito não tem menos existência no empirismo do que no racionalismo, mas ele tem todo um outro uso e uma outra natureza: é um ser-múltiplo, em vez de um ser-uno, de um todo-ser ou do ser como sujeito. O empirismo está fundamentalmente ligado a uma lógica, lógica das multiplicidades (em que as relações são apenas um de seus aspectos)” [DRF, p. 285 (325)].

³¹ Ibidem, p. 284 (324).

³² Idem (idem).

consolidar-se em uma forma-sujeito. Embora não seja extraordinário que as multiplicidades se unifiquem em um sujeito (“*sujet*”, que também pode ser um tema), elas não se fecham em formas.

A principal característica das multiplicidades é a dinamicidade. O método para constituir as relações entre multiplicidades não atende a um sistema fechado, daí que se destaca a noção de *rizoma* como um sistema aberto, descentrado, sem começo nem fim. A sua atuação se contrapõe aos sistemas centrados “de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas”³³, ou seja, os sistemas de filiação que inscrevem o verbo “ser”. O rizoma põe em interação elementos heterogêneos por natureza (sexualidade, animal, vegetal, mundo, livro, política, coisas naturais ou artificiais etc.), sendo ele composto por *platôs*. O conceito de platô rompe com os fins transcendentais ou externos que norteavam uma ação ou uma expressão, típicos da maneira dogmática ocidental de pensar. As ações e as expressões passam a ser consideradas pelo seu valor em si mesmo, já que o platô é uma zona de intensidade desenvolvida sem coordenadas que apontam para uma finalidade que lhe seja exterior³⁴. O apelo às relações imanentes que se compõem sem a primazia do sujeito dá continuidade ao modo de pensar iniciado nas obras anteriores à parceria com Guattari.

O pensamento se desenvolve na imanência, e a existência do pensamento depende de um *plano* sobre o qual seus conceitos possam se distribuir livremente. O pensamento se estabelece a partir de um corte do caos que age como uma espécie de filtro. Em *Diferença e repetição*, a diferença emergiu e se manifestou por meio de uma superfície autônoma, que a manteve como diferença em si mesma. Deleuze realizou uma espécie de corte do sem-fundo que abrigou o que emergiu da superfície, sem retornar às profundezas. Vimos que não se tratava de um puro indiferenciado, por um lado; nem de uma realidade na qual tudo já era diferenciado pela representação, por outro. Era a diferença em si que se distinguia como o relâmpago no céu escuro; o fundo que emergiu sem deixar de ser fundo e que adquiriu uma superfície autônoma. A existência autônoma de um solo que expressa o sem-fundo é o que Deleuze denomina de *plano*³⁵. O plano para o pensamento é o *de imanência*, o qual é definido com mais precisão em *O que é a filosofia?*: “O plano de imanência é como um corte no caos e age como um crivo”³⁶. No entanto, em qualquer domínio, pensar sempre foi uma questão de plano.

³³ DRF, p. 285 (325).

³⁴ MP, p. 32 (v. 1, p. 44).

³⁵ Cf. MP, p. 311 (v. 4, p. 39).

³⁶ QPh, p. 44 (59). Acerca das modificações cf. CARVALHO, Jairo Dias de. “Plano de imanência e univocidade do ser em Deleuze”. In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p.175-197, outubro, 2011, p. 188.

O plano em si, sem conceito, nada pensa, é cego e desabitado, confundindo-se com o caos; no entanto, o pensamento não se afasta ou tenta ordenar o caos por completo. Para não se perder no caos é preciso princípios, regras e critérios para o pensamento, mas essas exigências não se dão fora dele ou são preestabelecidas. Evitando a transcendência porque ela se dá à medida que o tempo de alguma coisa nos foge, o plano de imanência é puro, sem conteúdo, seu tempo, que é o tempo do pensamento, confere a este uma orientação³⁷. Tal qual o campo transcendental, esse plano compreende uma totalidade não orgânica situada na imanência. A imanência não se exerce em relação a algo superior ou fora, que sintetizaria tudo, como um sujeito transcendental, pois a imanência só é para si mesma; e, a partir desse aspecto, é que se pode colocar a questão do pensamento nos termos de plano de imanência.

Compor o plano de imanência é o gesto mais elevado da filosofia. Cabe ao filósofo expor ao mundo o plano de imanência mais puro, o que dá mais a ver e que é capaz de nos posicionar diante das coisas em seu estado mínimo. Para os autores, Espinosa foi quem melhor desenvolveu um plano, pois não reivindicou o transcendente como horizonte, muito menos o possibilitou³⁸. A radicalidade do plano de imanência é expor o próprio movimento como processo constitutivo, fazendo com que a percepção seja afrontada pelo seu próprio limite quando o foco está inteiramente nos movimentos. “É que a percepção não estará mais na relação entre um sujeito e um objeto, mas no movimento que serve de limite a essa relação, no período que lhe está associada”³⁹. Dessa maneira, pode-se captar o que é imperceptível em um plano e será necessariamente percebido em outro.

Sem se restringir ao domínio especulativo, o plano também diz respeito ao que está em jogo nas transformações da vida. Pensar, no sentido de criar, é uma questão vital. Além do pensamento filosófico, a vida recebe um novo solo elaborado pelo plano de imanência. No caráter perspectivista levado ao seu máximo, o pensamento e a vida se desenvolvem em uma imanência pura, ali, nada se esconde nem se recorre a um exterior como explicação. O que

³⁷ Como observa Bento Prado Jr, para Deleuze, a filosofia não é outra coisa senão pensar, portanto a questão *O que é a filosofia?* pode ser dita de outro modo: “o que significa pensar?” e “O que é orientar-se no pensamento?” (PRADO JR, Bento. “A ideia de ‘plano de imanência’”. In: ALLIEZ Éric (org.), 2000, p. 310). Colocar a questão nesses termos faz Deleuze desviar o curso de uma possível orientação do plano de imanência para uma teoria do conhecimento, e orientá-lo para um horizonte no qual a Filosofia precisa lidar com a sua história, com o pré-filosófico e com o não-filosófico (PRADO JR, 2000, p. 310). Isso porque a fundação do conhecimento científico procurou lugar “no campo da determinação conceitual da matéria da intuição no campo da experiência possível”, filosofia tentou instaurar-se “no campo da experiência real”, tal como Platão, Descartes e Kant. É um novo solo para o pensamento, anterior ao próprio pensamento, que Deleuze pretende com o plano de imanência.

³⁸ *QPh*, p. 59 (79).

³⁹ *Ibidem*, p. 345 (v. 4, p. 76).

está em jogo é a “infinidade das modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida”⁴⁰.

O plano varia de acordo com o que ele efetiva e cada modo de pensar possui o seu. A filosofia dispõe de um plano de imanência composto por conceitos e personagens; a arte é dotada de um plano de composição constituído por sensações e figuras estéticas; a ciência goza de um plano de referência ou de coordenação no qual coexistem funções e observadores parciais⁴¹. O modo de pensar filosófico possui a *forma* do conceito, enquanto o modo de pensar artístico é dotado de uma *força* de sensação e o científico uma *função* do conhecimento. Os planos se comunicam por meio dos seus componentes sem necessariamente promover identificações ou substituições, mas cada disciplina interfere uma na outra com seus próprios meios. Os conceitos, as funções e as sensações são multiplicidades, e estas não necessitam de um fator externo para preencher as suas dimensões. O plano ao qual elas pertencem altera suas dimensões conforme o “número de conexões que se estabelecem nele”⁴². É preciso um plano para que vejamos o que não nos é dado a ver pela percepção comum, até mesmo a Natureza necessita de um plano, o *plano de consistência* sobre o qual ela se produz, mas sem enveredar na distinção entre natural e artificial⁴³.

De acordo com Lapoujade, a questão de como traçar um plano sucede a uma questão mais importante, acerca da natureza do plano. Apenas definir o plano como um corte não é suficiente, já que as multiplicidades podem estar num estado de organização na forma de corpos, o que será definido como *estratos*, os quais também resultam de cortes e sobreposição de camadas⁴⁴. Se o plano fosse considerado apenas como um corte transversal, deixaríamos de ver os corpos formados. Antes de estabelecer as distinções entre eles, o plano é uma *perspectiva*, que faz ver, sentir, pensar, falar⁴⁵. Lapoujade acentua que nessa concepção se

⁴⁰ *MP*, p. 311 (v. 4, p. 39).

⁴¹ *QPh*, p. 204 (277). A leitura de Pacheco contribui para a discussão sobre os personagens conceituais: “A invenção dos personagens conceituais pró-filosóficos não só atesta a proliferação de criação de conceitos, mas resalta um outro problema inerente ao discurso da filosofia da diferença. Estamos diante do problema do sujeito, ou melhor da destituição da propriedade subjetiva do pensamento” (PACHECO, Fernando. *Personagens conceituais: filosofia e arte em Deleuze*. Belo Horizonte: Relicário Edições 2013).

⁴² *Ibidem*, p. 15 (v. 1, p. 25).

⁴³ Cf. *MP*, p. 326 (v. 4, p. 55).

⁴⁴ Na rubrica geológica, os estratos são a unidade individual de uma rocha. Ampliando essa definição para qualquer tipo de camada, teremos divisões ou subdivisões de um sistema organizado ou estrutura. A linguística, por exemplo, é organizada pelos diferentes níveis da semântica, da sintática, da morfologia e da fonética. E na sociologia, estratos são “conjuntos de indivíduos cujas características socialmente significativas são semelhantes”. Cf. “Estrato”. In: HOUAISS, Antônio (et. al.). Versão eletrônica.

⁴⁵ LAPOUJADE, 2015, pp. 193-194.

encontra o “profundo perspectivismo de Deleuze e Guattari”⁴⁶. O debate acerca do plano gira em torno de uma questão de jurisprudência, capaz de avaliar qual o “melhor” ponto de vista.

A noção de “plano” se prolifera e num certo sentido “evolui” ou, pelo menos, se modifica, a partir de um determinado momento na obra de Deleuze & Guattari. Em *Mil platôs*, a noção de plano de imanência possui um uso não tão bem definido quanto em *O que é a filosofia?* para se referir aos movimentos criativos que ocorrem na imanência, como a arte e a ciência. Os termos *plano de consistência* e *plano de composição* são utilizados em *Mil platôs* para se reportarem à criação artística, por exemplo. Já em *O que é a filosofia?*, o plano de composição diz respeito à criação artística, enquanto o plano de imanência corresponde à criação filosófica⁴⁷. Mas, não só isso, queremos dizer, não é só referido à produção artística, o plano de composição também compõe os platôs, que são uma zona de intensidade⁴⁸. De um modo geral, os autores distinguem duas modalidades de plano: uma composta por corpos organizados, o *plano de organização*, e outra por corpos cuja matéria é intensiva, o *plano de consistência*. Mantendo a proposta de insubordinação da intensidade ao semelhante na percepção, como na defesa do pensamento da diferença em relação ao da representação.

Os componentes do pensamento da representação são encontrados no *plano de organização*, que vela por suas regras, distribui dentro dos limites da percepção e só oferece formas a serem percebidas por sujeitos lógicos. A atuação desse plano é a de um princípio oculto que faz com que o dado seja dado em todo lugar e a todo o momento, mas não por si mesmo, existindo apenas numa dimensão adjacente e complementar àquilo que ele confere. Repetindo o ciclo do fundamento, o plano de organização encobre uma estrutura necessária às formas e um significante necessário aos sujeitos. Mesmo que possa ser dito imanente, esse plano só o é por analogia. As explicações daquilo que esse plano erige ou nele se passa estão fora dele, é preciso recorrer a um transcendente. Seja com relação à vida ou à escrita, o plano de organização é incapaz de ser dado por si mesmo, podendo apenas ser deduzido de acordo com as formas que ele expande e dos sujeitos por ele formados, pois a sua função é construir um solo para as formas e para os sujeitos o habitarem⁴⁹. Aí encontramos a analogia, a

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Sobre o uso dos termos plano de imanência e plano de composição, vale trazer o importante esclarecimento feito por Silva. “Plano de consistência é utilizado em *Mil platôs* como uma espécie de genérico para o plano em que há imanência, seja ele construído em arte, em filosofia, em ciência ou na vida simplesmente. Quando, em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari vão pensar a especificidade das maneiras de pensar, definidas pela arte, pela ciência, pela lógica e pela filosofia, darão nomes específicos ao plano construído em cada caso. Aquele envolvido na criação artística, porém, é chamado, em *O que é a filosofia?*, de plano de composição e não de plano de consistência, embora esses dois termos sejam usados indistintamente em *Mil platôs*, mas sem se restringirem à arte” (SILVA, 2013, pp. 161-162, nota 83).

⁴⁸ DRF, p. 290 (330).

⁴⁹ MP, 326 (v. 4, p. 55).

transcendência, a organização, a hierarquia, a identidade, isto é, tudo o que se refere ao sistema do juízo.

Oposto à perspectiva da organização há o *plano de consistência*. A *consistência* resiste à organização, a *composição* ao desenvolvimento, a *imanência* à transcendência, a *univocidade* à analogia. Recusando qualquer transcendência que pretenda explicar o que nele acontece, esse plano é composto por multiplicidades imperceptíveis, que promovem conexões provisórias. As relações são de “movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda espécie”⁵⁰. O plano de consistência reúne as intensidades impessoais subtraídas de um eu ou de uma formação social, seja ela qual for. Em vez de um sujeito ou um indivíduo pessoal, trata-se de individuações que possuem a prerrogativa de um nome próprio. Assim, Deleuze desenvolve uma nova maneira de individuar, ampliando o alcance das individuações impessoais.

4.2.2. *Individuação por hecceidade*

Em *Diferença e repetição*, Deleuze adotara uma perspectiva crítica com relação à individuação em Scotus e Espinosa, “corrigindo-a”, digamos assim, a partir do eterno retorno nietzschiano. Mas em *Mil platôs*, a nova individuação confere protagonismo a Espinosa. A questão da individuação retorna com o reforço conceitual da *hecceidade*, mas com uma formulação distinta da sua matriz em Scotus. Para compor a noção de *individuação por hecceidade*, não foi suficiente manter a definição scotista. O modo de individuação anterior às formas, seja a do sujeito, seja a do ser substancial, é definido como *hecceidade*. Deleuze e Guattari tomam uma via etimológica para elucidar que *hecceidade* deriva de *Haec*, “esta coisa”, e não de *ecce*, “eis aqui”. Os autores interpretam que o conceito de *hecceidade*, criado por Scotus a partir do termo “Haec”, produz um “erro fecundo”⁵¹, pois indica uma individuação que não corresponde com o modo de individuar de uma coisa ou de um sujeito, fecundidade esta que será amplamente explorada em *Mil platôs*. Eles se apropriam da individuação scotista não para fomentar uma ontologia propriamente dita, e sim para denunciar a ilusão de que a diferença estava subordinada à analogia do juízo. Assim, ainda avançam em direção a Kant, mantendo próximas as críticas ao Ser e ao Eu penso⁵².

⁵⁰ Idem.

⁵¹ *MP*, p. 318 (v. 4, p. 47).

⁵² *DR*, p. 345 (357).

Silva ressalta que, embora haja uma referência a Scotus como o criador do conceito de *hecceidade*, Deleuze e Guattari preferem uma definição espinosista desse conceito: “para definir *hecceidade*, Deleuze e Guattari estendem os acontecimentos à definição espinosista de corpo”⁵³. Em vista disso, foi preciso dar atenção à dinamicidade das multiplicidades imperceptíveis nas estruturas organizadas e trazer à tona a nova maneira de individuar distinta das individuações do sujeito, da coisa e da substância⁵⁴. Se no plano de organização, desenvolvem-se formas, sujeitos; no plano de composição, ou de consistência, já que a distinção entre ambos ainda não é clara, encontramos as individuações por *hecceidades*⁵⁵. A *individuação por hecceidade* é como os autores definem uma individuação perfeita ocorrida ao nível da intensidade⁵⁶.

A aliança com Espinosa desponta na pergunta “o que pode um corpo?”. A questão revela que as partes intensivas do corpo se reúnem com as partes extensivas, pois um corpo é capaz de afetar outro corpo. Evitando uma caracterização orgânica, genérica ou específica, o corpo é definido em termos de afetação e do alcance do seu grau de potência em uma relação. Repertoriando os afetos do corpo, Espinosa elabora a *Ética*; e o estudo dos afetos diz respeito, segundo Deleuze e Guattari, a uma “etologia”, ou seja, à ciência do comportamento que se desenvolve a partir dessa teoria dos afetos e da afirmação de que o corpo é composto por uma multiplicidade de indivíduos, cuja capacidade é afetar e ser afetado⁵⁷. O corpo é definido por sua *latitude*, ou seja, pelos afectos que ele pode de acordo com os limites do grau de potência; e sua *longitude*, composta por partes extensivas em uma relação⁵⁸. Essa definição de corpo de Deleuze e Guattari, bem distinta da definição baseada em funções de órgãos, em formas ou em substâncias. O corpo é designado pelos seus afetos, e o estudo que compreende essa ética é a *etologia*. “Chamamos ‘etologia’ um tal estudo, e é nesse sentido que Espinosa escreve uma verdadeira *Ética*”⁵⁹. Do corpo, cabe saber o que ele pode, quais são os afetos e quais as relações compostas com outros afetos de corpos distintos.

Segundo Deleuze e Guattari, Espinosa alcançou elementos desprovidos de forma ou função que são abstratos sem deixarem de ser reais. Esses elementos se distinguem entre si pela diferença de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, e pelos graus de potência. Os graus pertencem a um Indivíduo, porém as relações que caracterizam um indivíduo não se

⁵³ SILVA, 2013, p. 99.

⁵⁴ Cf. *MP*, p. 318 (v. 4, p. 47).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 327 (v. 4, p. 57).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 320 (*ibidem*, p. 49). Como observa Silva, Deleuze e Guattari elaboram a nova individuação abordando a *hecceidade* em correspondência com a intensidade (Cf. SILVA, 2017, p. 27).

⁵⁷ *MP*, p. 314 (v. 4, p. 49).

⁵⁸ *Idem* (*idem*).

⁵⁹ *Idem* (*idem*).

encerram nele, e são *ad infinitum*. “Um grau de calor pode compor-se com um grau de branco, ou com outro grau de calor, para formar uma terceira individualidade única que não se confunde com a do sujeito”⁶⁰. As individualidades não designam nomes próprios de seres, sujeitos ou substâncias, portanto todo Indivíduo é uma “multiplicidade infinita”, já a Natureza é a “multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individuadas”⁶¹. Uma individualidade perfeita se caracteriza pela individuação de uma hora ou pelo dia do ano de *uma vida*, que não depende da duração. Pode ser ainda, um vento, um coletivo, uma hora, que independe da regularidade⁶².

Os indivíduos se agrupam à revelia da unidade organizada por um fundamento velado “na natureza das coisas”, muito menos convergem na direção de um *telos* de ordem superior. Cada indivíduo singular composto por graus distintos e captado entre uma forma substancial e um sujeito determinado é uma *hecceidade*. Esse plano composto por relações e que possui dimensões dinâmicas é o plano de consistência definido como espinosano. “Coube a Espinosa ter destacado essas duas dimensões do Corpo e de ter definido o plano de Natureza como longitude e latitude puras. Latitude e longitude são os dois elementos de uma cartografia”⁶³.

Sabemos acerca das individuações que elas excedem o espaço extensivo, pois a sua matéria, que é intensiva, não se divide. No que diz respeito ao tempo da individuação, é o do acontecimento (*Aion*), oposto a *Chronos*, o tempo do relógio e das sucessões. *Aion* divide o que acontece em um “já-aí e um ainda-não-aí, um tarde-demais e um cedo-demais simultâneos, um algo que ao mesmo tempo vai se passar e acaba de passar”⁶⁴. É o tempo da desmedida, em oposição ao tempo cronológico, este “fixa as coisas e as pessoas, desenvolve uma forma e determina um sujeito”⁶⁵. Por isso o devir se contrapõe ao tempo cronológico da história. O devir não está submetido à perspectiva de passado ou futuro. Isso explica porque a diferença não se dá entre o que dura e o que se esvai, e sim “entre dois modos de individuação”.

A individuação por *hecceidade* alcança um impessoal, evitando a necessidade de falar em nome próprio. Não “somos” sujeitos, mas um composto de afectos. Retomando Blanchot, os autores escrevem: “algo lhes acontece que eles não podem restituir a não ser destituindo-se de seu poder de dizer eu”⁶⁶. Por isso, com relação a *um cavalo* ou a *uma baleia* “morre-se” (*on*

⁶⁰ Ibidem, p. 310 (ibidem, p. 38).

⁶¹ Ibidem, p. 311 (idem).

⁶² Ibidem, p. 308 (ibidem, p. 36).

⁶³ Ibidem, p. 318 (ibidem, p. 47).

⁶⁴ Ibidem, p. 326 (ibidem, p. 49).

⁶⁵ Idem (idem).

⁶⁶ Blanchot apud Deleuze e Guattari, ibidem, p. 324 (ibidem, p. 53).

meurt). Até mesmo quando falam em *nome próprio*, os autores não estão se referindo a um sujeito, indicado em função de uma forma ou de uma espécie. A linguagem exprime as *hecceidades*, criando uma zona na qual o nome próprio não designa mais um sujeito, mas indetermina uma pessoa e marca somente acontecimentos, processos. Os nomes próprios servem para designar o que é da ordem de um acontecimento, exatamente como os meteorologistas se referem aos fenômenos da natureza, “furacão Katrina”, fenômenos “El Niño” e “La Niña”, etc. Os autores definem a individuação como “particular” e jamais como “pessoal”: “é uma individuação particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida...). *É um modo intensivo e não um sujeito pessoal*”⁶⁷.

A condição para o pensamento advém de um mundo sub-representativo no qual se descobre a “potência de um impessoal”⁶⁸ que não tem a ver com uma generalidade, e sim com uma singularidade elevada ao máximo grau. Inspirado em Blanchot, Deleuze afirma que os pronomes “eu” e/ou “tu” não instauram a enunciação, de modo que o pensamento na arte e na filosofia só é possível quando “nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu” (o ‘neutro’ de Blanchot)⁶⁹. O pensamento poderá se desenvolver sem estar de acordo com o par significante-significado. As capacidades de agir e de pensar são aumentadas ou diminuídas de acordo com a intensidade de afecção. Pensar a partir de estruturas organizadas seria manter o foco apenas na matéria formada. Mas são nessas estruturas que se encontram o princípio genético dos corpos e as relações que os compõem. A individuação por *hecceidade* ocorre no plano elaborado de acordo com o que se pensa, dessa maneira, institui-se o direito de existência daquilo que escapa. É preciso fixar as individuações sem impor uma ordenação sob pena de estabilizar o fluxo do devir. Para que a nova maneira de pensar se concretize, é preciso novos princípios que impeçam o pensamento de se perder no caos ou imobilizá-lo no conformismo da organização.

4.2.3. Plano, máquina e agenciamento: as três camadas do real.

A individuação por *hecceidade* atua num estágio aquém dos corpos formados. Um corpo é organizado a partir de uma formação de matérias, mas no plano de consistência, estamos num nível pré-vital, anterior à constituição de uma forma. Trata-se de uma matéria intensiva que se caracteriza pelo conjunto de fluxos, ou processos. Um fluxo promove um

⁶⁷ Idem (idem). Grifo nosso.

⁶⁸ CC, p. 13 (13).

⁶⁹ Idem (idem).

corrente noutro fluxo, formando um terceiro. Nessa relação, há continuidade do movimento, mas o que se altera é a velocidade, o ritmo, o grau de potência. Ao estarem relacionados, os fluxos emitem *singularidades*, partículas, ou seja, corpos com dimensões e estruturas insignificantes para a análise de um fenômeno fixo. O plano de consistência é um corpo informe, composto por uma matéria intensiva e atravessado por fluxos que percorrem as mais variadas direções. Diante desse quadro, as singularidades se apresentam da maneira mais livre⁷⁰.

Dissemos que o discurso do super-homem buscava alcançar uma nova terra. O super-homem fala para as multiplicidades, pois são elas que compõem um coletivo denominado “Terra”. A filosofia não difere radicalmente de uma Geologia, uma ciência que se ocupa da origem, da vida e da estrutura da Terra, curiosamente pensada como o *campo transcendental*. A Terra é uma imensa Máquina de todas as máquinas que não distingue entre homem e natureza, orgânico e inorgânico, mas simbioses, relações diferenciais entre multiplicidades.

Na atribuição da função de campo transcendental, a Terra é clara no platô “10.000 a. C – A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)”, título notadamente de inspiração nietzschiana e... Geológica. Deleuze e Guattari se referem à Terra em seu aspecto pré-orgânico, remontando ao momento originário no qual as multiplicidades eram livres, antes de se agruparem em formas. A Terra era uma “Molécula gigante”, ou um “grande corpo sem órgãos”, corpo esse que também será compreendido em algumas situações como *campo de imanência* e *plano de consistência*, porém tenhamos em mente que isso se refere a uma caracterização das multiplicidades livres, anteriores às formas organizadas.

Os autores ressaltam que a matéria não existe somente no momento anterior à sua organização, já que é concomitante ao fenômeno da *estratificação*. Em seu momento originário, os estratos são compreendidos como um grande Cinturão (pensemos em um cinturão de rochas), capturando as intensidades o quanto fosse possível, dando forma às matérias e fixando as singularidades. Desse processo, derivam os corpos organizados. Todo corpo organizado, seja ele natural, político, biológico ou social, é um *estrato*⁷¹. A formação dos corpos é uma ação necessária, porque constitui o solo e torna a Terra habitável. Teríamos de passar por uma longa “demonstração” se quiséssemos explicar como D & G chegam a uma conclusão bastante inédita e algo surpreendente, a de que os estratos têm a peculiaridade de serem definidos como “juízos de Deus” e a estratificação geral consiste no “sistema do juízo de Deus”⁷². A nova maneira de definir o juízo o encara como a sistematização das

⁷⁰ Ibidem, pp. 53-54 (v.1, p, 70).

⁷¹ Cf. *MP*, pp. 627-628 (v. 5, pp. 216-217).

⁷² Ibidem, p. 54 (ibidem, p, 70).

intensidades que compõem as moléculas no corpo da terra, resultando em “conjuntos molares”⁷³. O pensamento da multiplicidade se distingue totalmente do pensamento do juízo, que é, na verdade, uma teologia.

Anteriormente era o campo transcendental, agora é o plano que se dá no nível pré-individual das relações heterogêneas. Sobre esse plano, as matérias se formam e desformam. A estratificação organiza as multiplicidades em uma estrutura, porém as multiplicidades escapam o tempo todo dos estratos que as aprisionavam e vão compensar esse movimento em outros estratos. As multiplicidades recompõem-se em organizações, compreendendo formas e sujeitos, os órgãos e as funções. Embora distintos por natureza, não há uma separação radical entre a matéria intensiva e o sistema de estratos⁷⁴. Quando se fala de uma “Terra porvir”, é no sentido de que a sua matéria permanece desconectada de um corpo, mas ao se fixar em um estrato, a Terra desaba. O plano não se mantém puro, isso seria sedentarismo. Sobre ele ocorre a estratificação e a desestratificação, quebrando e desabilitando os códigos, deformando e subvertendo as funções dos órgãos. O que é preciso ver são as passagens das multiplicidades de uma organização à outra, algo que a perspectiva da organização não proporciona.

Seria insuficiente reivindicar apenas o direito de ver as multiplicidades liberadas em um plano ou aprisionadas em outro plano. Cabe dar a ver as passagens das multiplicidades de um plano a outro, além disso, assumindo as suas consequências vitais. As multiplicidades se definem pela “linha abstrata”, que as fazem mudar de natureza e se conectar com outras. Por possuírem um aspecto móvel, as multiplicidades não estão impedidas de constituírem organizações às vezes até mais perigosas do que aquelas das quais as multiplicidades se liberaram⁷⁵. Para evitar cair nesses perigos presentes a todo instante, cumpre realizar escapes seletivos e temporários, pois não podemos traçar planos em todas as circunstâncias.

Como uma linha de fuga se transforma em linha de morte? Em que medida uma potência criativa se torna um querer destrutivo, um desejo pelo nada? O que faz ver uma multiplicidade incorporar uma forma fascista? Essas transformações ocorrem sem que percebamos; e, na maioria das vezes, somos estraçalhados pelos seus efeitos. “O que aconteceu!?”. Para enfrentar essas questões já dispomos de algumas características oferecidas ao passarmos em revista a definição de plano de consistência. Cabe nos próximos passos

⁷³ Molecular e molar; nômade e sedentário; espaço liso e espaço estriado; máquina de guerra e aparelho de estado; rizoma e árvore; linhas e pontos; são as distinções que acompanham a filosofia deleuziana em *Mil platôs*, como as maneiras de povoar a terra e que em *Diferença e repetição* foram expostas nas figuras do intensivo e do extensivo; da anarquia e da hierarquia; da distribuição nômade e da distribuição sedentária, do sem-fundo e do fundamento etc.

⁷⁴ *MP*, p. 54 (v. 1, p. 71).

⁷⁵ *Ibidem*, p. 16 (*ibidem*, p. 26).

seguir a pista conceitual de Lapoujade: é preciso “isolar o plano de consistência” para fazer ver o que nele acontece⁷⁶.

Segundo essa orientação e sem perder o *leitmotiv* que alia *Diferença e repetição* e *Mil platôs*, é necessário discutir as noções que fazem ver o real em seus níveis pré-subjetivos mais complexos. De acordo com a orientação acima, Deleuze se valeu em *DR* de um campo transcendental, de um princípio transcendental e de um princípio empírico para se referir ao real. *MP* mantém aquelas funções com novos conceitos: *plano*, *máquina abstrata* e *agenciamentos concretos*.

O primeiro nível, que antes era descrito como sem-fundo, em seguida, campo transcendental, agora é o *plano*. Resumindo e retomando a questão do plano: o que se encontra nele é imperceptível, mas é somente nele que “o imperceptível é visto, ouvido”⁷⁷; a superfície não é um solo já dado, mas após ser erigida, algo que está no nível molecular se torna visível ou enunciável. O plano não é uma pura abstração, ele possui uma consistência, que não tem a ver com uma forma sólida; a matéria desse plano tem uma realidade física bastante especial, já que as suas grandezas são intensivas. A sua consistência se dá a partir das sínteses disjuntivas, reunindo os elementos distintos por natureza sem estabilizá-los; o plano é metaestável, ou seja, está entre o caos e a organização. Além disso, retenhamos essas palavras de Lapoujade, que serão exploradas mais à frente: a consistência do plano é a “passagem de um agenciamento a outro, transformação de um no outro”⁷⁸; o plano se confunde com o “fora das multiplicidades agenciadas”⁷⁹.

O segundo nível é o da *máquina abstrata*. Aqui Deleuze passa ao princípio transcendental, que distribui e registra os elementos diferenciais do plano. A cada distribuição num plano corresponde a uma máquina abstrata que existe de acordo com os campos, na política, nas ciências, na economia, nas artes, na ecologia, etc., constituindo, assim, uma enorme *Mecanosfera*⁸⁰. As máquinas são variações *da máquina abstrata*⁸¹. Embora a máquina abstrata não se distinga tão claramente do plano, é ela que o traça. As máquinas são abstratas porque não possuem um conteúdo definido e não se confundem com os conteúdos ou com as

⁷⁶ LAPOUJADE, 2015, p. 197.

⁷⁷ *MP*, p. 308 (v. 4, p. 36).

⁷⁸ LAPOUJADE, 2015, p. 198.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ “Desse modo, toda máquina abstrata remete a outras máquinas abstratas: não apenas porque elas são inseparavelmente políticas, econômicas, científicas, artísticas, ecológicas, cósmicas – perspectivas, afectivas, ativas, pensantes, físicas e semióticas –, mas porque entrecruzam seus tipos diferentes tanto quanto seu exercício concorrente” [*MP*, p. 641 (v. 5, pp. 331-232)].

⁸¹ Lapoujade esclarece que Deleuze e Guattari falam *da máquina abstrata* quando querem se referir à máquina que opera no plano de consistência (LAPOUJADE, 2015, p. 199).

substâncias que elas distribuem: “as máquinas abstratas consistem em *matérias não formadas e funções não formais*”⁸². Cada máquina abstrata é uma reunião de conjuntos e de funções, ela é definida pelo seu aspecto, trata-se de um “Abstrato-Real”, que não se confunde com uma mera abstração ficcional dando a impressão de uma “pureza”. Ao mesmo tempo, é um “Absoluto” que nada tem de transcendente ou de indiferenciado, por isso as máquinas possuem nomes e datas, que designam matérias e funções, em vez de pessoas e sujeitos⁸³.

A máquina abstrata possui um *programa*, que se realiza ao nível do natural e do artificial, aprisionando as intensidades. Trava-se um combate entre a perspectiva da transcendência e da unidade, uma vez que nesses expedientes da representação a distribuição é feita a partir de pontos fixos. A distribuição informal do eterno retorno ressurgue aqui para distribuir as intensidades no plano, que antes se dava no plano de univocidade do ser. Isso nos leva a compreender que o plano não efetua representações do real e o tempo dele não é o da história, mas sim o da criação. Nesse sentido, a máquina não irá reproduzir formas, mas captar forças para “desprogramar o futuro”. A máquina faz ver as forças que ainda não estão formadas. Essa é sua outra função, a *diagramática*, que se cumpre na arte, por exemplo, como na literatura de Kafka, a qual Deleuze e Guattari definem como “um relógio que adianta”. A literatura atualiza as forças ainda não formadas, mas que são reais.

O terceiro nível é o do *agenciamento concreto*. O agenciamento é a reunião entre elementos heterogêneos que compõem e produzem uma relação empírica, que não é de identificação, de semelhança, de causalidade ou de analogia. Um agenciamento é composto pela reunião de singularidades que foram selecionadas, organizadas, a partir de um corte feito no fluxo. O termo concreto corresponde à realização do programa ou do diagrama de uma máquina abstrata, tornando-os visíveis. Se a máquina abstrata é o princípio transcendental, o agenciamento concreto diz respeito ao princípio empírico. Sob a condição de princípio, o agenciamento concreto é explicado pela máquina abstrata e será o regente do domínio que lhe foi conferido pelo novo princípio transcendental.

Os agenciamentos são como se podem captar as multiplicidades e mantê-las firmes por certa duração. Só por meio do agenciamento concreto, tornam-se visíveis e enunciáveis os planos e as máquinas, pois, por si mesmos, seria impossível, planos e máquinas só podem ser pensados. Em contrapartida, os agenciamentos não podem ser compreendidos por si mesmos,

⁸² *MP*, p. 637 (v. 5, p. 227).

⁸³ “O nome de um músico, de um cientista, é empregado como o nome de um pintor que designa uma cor, uma nuance, uma tonalidade, uma intensidade: trata-se sempre de uma conjunção de Matéria e de Função” [Ibidem, p. 178 (v. 2, p. 101)].

e necessitam da máquina abstrata para explicar o seu funcionamento⁸⁴. Máquina abstrata e agenciamentos concretos se complementam e não se desmembram. Há um processo de abertura e fechamento dos agenciamentos pelas máquinas abstratas. Além disso, os agenciamentos não estão separados dos estratos, eles se fazem nos estratos.

Não há algo pressuposto ao plano e à máquina e passamos dela aos agenciamentos sem maiores problemas. Mas e dos agenciamentos aos estratos e vice-versa? A máquina abstrata explica os estratos? O que pode nos conduzir a uma armadilha é pensarmos nos estratos como situados fora do plano de consistência. Os estratos também estão no plano e são constituídos pela matéria intensiva que lá se encontra. Por isso, é importante ter mais clareza acerca do processo de composição dos estratos, que ocorre quando as multiplicidades ganham solidez, enrijecendo em uma unidade molar. Mas na estrutura solidificada também estão as fugas. Compreender essa questão em termos de binarismos, separando o aprisionamento e a liberação, a organização e a desorganização, é um erro. Em todo corpo organizado está a sua própria “desorganização”, bem como todo real possui a sua parte atual e virtual, uma parte concreta e outra abstrata, ambas reunidas, contudo, sem conciliações. Deleuze nos coloca diante de um pensamento no qual plano, máquina, agenciamento e estratos coexistem. Portanto, é preciso compreender a formação do sistema dos estratos para depois chegar ao agenciamento em sua complexidade, como exige o percurso do platô “A geologia da moral...”.

4.2.4. Do sistema dos estratos e a dupla articulação

Apenas a reunião de matérias resultando na composição de camadas não faz a estratificação ser confundida com o agenciamento concreto. O agenciamento faz parte da primeira territorialização, pois ele se faz entre dois estratos (camadas) e ao mesmo tempo, volta-se ao plano de consistência⁸⁵. O sistema do juízo produz articulações, ordenando tudo ao nível do pensamento, mas isso também ocorre no domínio dos corpos. Articular é organizar. As organizações se ampliam ao nível de todos os corpos sobre a terra, compondo três grandes conjuntos de estratos: os geológicos (físico-químicos), os biológicos (animais, plantas) e os antropomórficos. Se perguntarmos o que aconteceu com a matéria intensiva do plano de consistência, a resposta é que ela foi organizada dando origem aos corpos bem formados. Se

⁸⁴ Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 202.

⁸⁵ Ibidem, p. 54 (v. 1, p. 71).

os estratos são juízos de Deus, estes procedem por meio de uma dupla articulação: “Deus é uma Lagosta ou uma dupla-pinça, um double-bind”⁸⁶.

Para elaborar o percurso da formação do sistema dos estratos, Deleuze e Guattari retomam uma distinção do linguista dinamarquês Louis Hjelmslev. Esse autor tornou-se relevante por ter rompido com o signo linguístico de Ferdinand Saussure, concebido sob a dualidade significante e significado⁸⁷, e por ter desenvolvido uma “linguística dos fluxos”, pensada em interface com a álgebra. Hjelmslev considerou a linguística a partir de uma composição de camadas, ou de estratos, sob uma perspectiva empirista evitando a metafísica e se opondo ao caráter transcendente da teoria da linguagem. De acordo com o próprio autor, o método de *estratificação da linguagem* é “o método da linguística imanente”⁸⁸. À linguística de Hjelmslev, Deleuze e Guattari somam a leitura espinosana para adotá-la como uma “teoria puramente imanente da linguagem”⁸⁹. Assim, Hjelmslev é denominado “geólogo dinamarquês espinosista”⁹⁰, que multiplicou as camadas da língua e lançou mão de um campo de imanência algébrica.

As características do modo de pensar na ciência são evidentes em Hjelmslev, pois ele pensou a linguística a partir do que ele próprio definiu como *função*. A função é uma relação entre dois termos, definição recuperada da álgebra, que diz respeito a uma regra que associa elementos de conjuntos distintos, estabelecendo um valor em relação ao outro. Sob essa perspectiva, a análise do texto se desenvolve em dois planos: o *plano de expressão* e *plano de conteúdo*. A sua linguística reforça a insuficiência de conceber o signo apenas como a reunião entre significante e significado, por isso confronta a concepção corrente de que o signo seja “um todo formado por uma expressão e um conteúdo”⁹¹. Embora distintos e independentes, os planos promovem entre eles uma relação necessária. Não há função de um plano se ele for

⁸⁶ Idem (idem). O termo “double-bind” é retomado de Gregory Bateson e compreendido como uma “situação esquizofrenizante por excelência”. Segundo os autores “Bateson denomina *double bind* a emissão simultânea de duas ordens de mensagens que se contradizem mutuamente (por exemplo, o pai que diz ao filho: vamos, critique-me; mas diz isso deixando vivamente subentendido que qualquer crítica efetiva, ou pelo menos um certo gênero de crítica, seria mal recebida)” [A-CE, p. 94 (110)].

⁸⁷ Saussure não define o signo linguístico apenas como um elemento que reúne a palavra a uma coisa. O signo linguístico é uma “entidade psíquica de duas faces” definida pela imagem acústica e o conceito, ou seja, expressão e conteúdo, promovendo uma relação dicotômica e assimétrica na qual o significante é privilegiado em relação ao significado, remetendo à psicanálise estruturalizada e apoiada nesse modelo (SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. BALLY, Charles; SECHEHAYE, Albert (org.). Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 80).

⁸⁸ HJELMSLEV, Louis. A estratificação da linguagem. In: CIVITA, Victor (ed.). *Os Pensadores*. José Teixeira Coelho Netto São Paulo: Editora Abril, 1978, p.157.

⁸⁹ A relação entre uma ontologia imanentista em diálogo com a pragmática linguística, Cf. REBELLO, 2011.

⁹⁰ MP, pp. 57-58 (v. 1, p. 74).

⁹¹ HJELMSLEV, Louis. *Prolégomènes a une théorie du langage*. Trad. Una Canger. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971, p. 65.

isolado⁹². As funções semióticas são variadas e a cada uma está associada a dois *funtivos*, a *expressão* e o *conteúdo*, postos em análogo ao significado e ao significante. Na composição da função, conteúdo e expressão se definem um em relação ao outro sem hierarquias⁹³.

No que concerne ao conteúdo linguístico, há uma *forma* que não depende do sentido do conteúdo, trata-se da *forma de conteúdo*. A forma de conteúdo se relaciona com a *forma de expressão*. Se um plano de conteúdo e um plano de expressão se distinguem de maneira real, embora os termos não preexistam às articulações entre os planos, essa articulação é dupla. Evitando uma ordem temporal ou hierárquica, a expressão não se reduz à sonoridade, nem o conteúdo ao conceito⁹⁴. As duas *formas* surgem a partir da organização de um fluxo contínuo em uma unidade, por exemplo, a organização de sons, timbres, encontra razão na forma de expressão. A forma de conteúdo, por seu turno, confere estrutura a partes do contínuo do que é exprimível, engendrando um sistema que procede por pressuposições recíprocas⁹⁵. Só artificialmente pode-se isolar uma expressão do conteúdo ou um conteúdo da expressão.

Além de forma, conteúdo, expressão, há a matéria. A matéria designa um contínuo que não distingue uma manifestante semioticamente formada (por exemplo, matéria fônica, gráfica, etc). A matéria é compreendida como *sentido* (“purport”, em inglês), ela é ordenada pela forma torna-se a *substância do conteúdo*. Consideremos a seguinte cadeia, “je ne sais pas” (francês); “i do not know” (inglês); e “eu não sei” (português)⁹⁶; o que há em comum é o mesmo sentido expresso em três línguas distintas. É verdade que existem uma *substância* e uma *forma de expressão* para o significante. Entretanto, para Hjelmslev, a *matéria* é algo que já possui sentido, sendo essa a marca original da sua teoria e o ponto mais valorizado por Deleuze e Guattari⁹⁷. Por outro lado, importa também a definição de matéria como algo que se

⁹² A relação entre um sistema de expressões gráficas e um sistema de normas de tráfego compõe o código de trânsito, por exemplo. Nesse caso a expressão transmite o conteúdo.

⁹³ Ibidem, p. 79.

⁹⁴ “A função semiótica é, sem si, mesma, uma solidariedade: expressão e conteúdo são solidários e um pressupõe necessariamente o outro” (Ibidem, p. 66-67).

⁹⁵ Levando em conta o sistema semiótico composto por signos e não-signos, é importante a observação de Roque que ressalta que o sistema fonológico é um sistema de expressão, e o sistema das cores é um sistema de conteúdos. As relações entre eles são ocasionais, em vez de necessárias (Cf, ROQUE, Tatiana. “Geologia da linguística e definição de máquina abstrata por Deleuze e Guattari”. In: *Estudos da Língua(gem)*, 15(1), 2017, p. 104). Há uma inversão entre a forma e a substância. As formas produzem as substâncias, que já são semioticamente formadas (substância de conteúdo e substância de expressão). Seguindo o raciocínio de Roque, as expressões e os conteúdos são divisíveis em unidades fônicas e físicas ou sociais (“gata” se divide em animal-mamífero-fêmea do gato). Apesar de cada plano ser independente e não haver entre eles semelhança prévia ou correspondência, os elementos de conteúdo conferem um contorno exprimível às misturas corporais e os elementos de expressão concederão um “poder de sentença aos exprimidos não corporais”. Isso implica em um movimento de reterritorialização sobre esses contornos, sendo esta a “natureza da ligação entre a forma de expressão e a forma de conteúdo” (Ibidem, p. 105).

⁹⁶ Cf. HJELMSLEV, 1971, p. 69. Acrescentamos a expressão em português.

⁹⁷ ROQUE, 2017, p. 105.

mostra “provisoriamente como uma massa amorfa, uma grandeza não analisada, definida apenas por suas funções externas”⁹⁸. Isso permite uma análise do sentido sob pontos de vista distintos (semiótico, lógico ou psicológico), podendo despontar novos sentidos com vários outros objetos. O sentido é um princípio articulado e formado de acordo com diferentes línguas, ou seja, ele possui um caráter universal de formação, embora não exista antes daquilo que o forma, e o que irá determinar cada forma são as funções da língua⁹⁹. O sistema semiótico é dividido em *forma de conteúdo* e *substância de conteúdo* (direção do signo voltada ao interior), *forma de expressão* e *substância de expressão* (direção do signo voltada ao exterior)¹⁰⁰.

Deleuze e Guattari se valem dos componentes da linguística hjelmsleviana para definir a formação dos estratos como uma *dupla articulação*. A primeira articulação, a *ordenação*, corresponde à seleção das moléculas no fluxo. Esse é o ponto de vista do *conteúdo*. Em seus primeiros momentos, a Terra era composta por uma *matéria* informe, mas essa matéria passou a ganhar formas. O conteúdo diz respeito às matérias formadas, elas ocorrem a partir do corte no fluxo, realizando a seleção. A matéria é tomada sob um ponto de vista duplo: o da *substância*, que seleciona as matérias; e o da *forma*, que compreende as matérias selecionadas “numa certa ordem”. Consequentemente, são configuradas a *substância* e a *forma de conteúdo*. Dessa articulação, resulta uma seleção de quais matérias devem participar dos estratos e qual forma elas irão compor.

A segunda articulação diz respeito à *organização*. Nela, a *expressão* corresponde às “estruturas funcionais”, também consideradas sob um duplo ponto de vista: o da organização da sua *forma* e o da *substância*, já que estão se formando compostos. Assim, temos *forma de expressão* e a *substância de expressão*. A expressão determina os compostos, os “órgãos e as funções do organismo”¹⁰¹, o que indica que exprimir é “cantar a glória de Deus”, tendo na figura de cada estrato o seu juízo. Essa glória é entoada sobre a terra quando se dispõem todas as coisas estratificadas acima do solo. O canto mostra a invariância que diz respeito a cada estrutura estratificada e se repete a cada vez que um novo estrato se forma, por isso o canto

⁹⁸ HJELMSLEV, 1971, p. 69.

⁹⁹ Hjelmslev oferece a imagem de um sentido não formado como “grãos de areia que provêm de uma mesma mão e que formam desenhos diferentes”, para dizer que o sentido “se forma ou se estrutura diferentemente em diferentes línguas” (HJELMSLEV, 1971, p. 70). Para Almeida, a concepção de matéria como substância não formada permite a Hjelmslev apontar para uma repartição do campo semiótico, pois ele abre a possibilidade de “concebermos, ao lado das formas e das substâncias formadas (de expressão e de conteúdo), um campo de substâncias semioticamente não formadas, de matérias informes, amorfas, matérias desestratificadas” (ALMEIDA, 2003, p. 43).

¹⁰⁰ HJELMSLEV, p. 76.

¹⁰¹ *MP*, p. 58 (v. 1, p. 75).

conflita com o *discurso do super-homem*, que fala para todas as coisas da terra (as pedras, os animais, as plantas, como foi visto no capítulo anterior), inclusive ao nível das multiplicidades.

Cada estrato possui uma dimensão da expressão enquanto condição invariável determinando os compostos, os órgãos e as funções do organismo no corpo. A articulação *molecular* reporta-se ao conteúdo, e a articulação das moléculas organizadas, ou *molar*, refere-se à expressão. É o conteúdo e a expressão, e não a forma e a substância, que distinguem as duas articulações. Entre conteúdo e expressão não há correspondência ou identificação, apenas pressuposição recíproca. A distinção entre conteúdo e expressão é apenas real, diferentemente da forma e da substância que se distinguem mental ou modalmente: “sendo as substâncias apenas matérias formadas, não se poderiam conceber substâncias sem forma, mesmo que, em certos casos, o inverso fosse possível”¹⁰². O processo de formação de um estrato físico, biológico ou antropomórfico não varia, o que sofre alterações são as passagens de um estrato a outro.

Do estrato geológico ao orgânico e deste ao antropomórfico, ocorre uma liberação da expressão com relação à territorialidade dos conteúdos. No estrato geológico, a expressão mantém-se unida ao conteúdo. Esse é o caso do cristal, um elemento no qual a forma se amplia em todas as direções, mas “em função da camada superficial da substância que pode ser esvaziada da sua maior parte interior sem parar o crescimento”¹⁰³. O cristal estende a sua expressão superficial num movimento que vai do macro ao micro. Com o estrato orgânico ocorre o inverso. A expressão está de certo modo liberada da matéria formada e do conteúdo, pois os corpos são capazes de reproduzir sua estrutura. Em vez de uma estrutura tridimensional, a expressão passa ter apenas uma dimensão, seguindo uma estrutura linear. Contudo, no estrato orgânico, a expressão continua dependendo do espaço e da substância, pois os seus códigos são descritos sob o aspecto da linearidade genética (DNA e RNA) que é ainda espacial¹⁰⁴.

Distinto dos outros dois, o estrato antropomórfico se desvincula da expressão, substâncias formadas, e dos conteúdos. A nova forma de expressão é a linguagem, o código deixa de ser genético (linear) e passa a ser linguístico (sobrelinear). Então, a questão é de tradução (sobrecodificação), ou seja, de como uma língua é capaz de traduzir a outra. A tradução diz respeito à capacidade da linguagem em seus estratos representar outros estratos e

¹⁰² Ibidem, p. 59 (ibidem, p. 76).

¹⁰³ Ibidem, p. 78 (ibidem, p. 97).

¹⁰⁴ Ibidem, p. 81 (ibidem, p. 101).

alcançar uma “concepção científica do mundo”. Essa concepção se esclarece como a “tradução de todos os fluxos, partículas, códigos e territorialidades dos outros estratos num sistema de signos suficientemente desterritorializados, quer dizer, uma sobrecodificação própria à linguagem”¹⁰⁵. Só há tradução quando uma mesma forma passa de uma substância a outra, nesse sentido, há uma distinção entre conteúdo e expressão no interior do mesmo elemento, e existe outra distinção no mesmo ser entre duas classes de moléculas. Dois gêneros irreduzivelmente opostos um do outro passam a se distinguir, quais sejam: *corpos* e *signos*. Os estratos antropomórficos são os mais perigosos, pois é ao nível das populações humanas que se instauram as ilusões, e tudo se mistura. Todavia, nesses estratos, a distribuição das multiplicidades é mais livre, pois é ao nível da consciência, do sujeito, que os regimes de signos procedem por uma sobrecodificação. Nos estratos das populações humanas, a máquina abstrata se libera por si e amplia seus horizontes.

Lapoujade garante que isso não ocorria nos estratos anteriores, já que o seu programa de distribuição das multiplicidades era restrito e buscava alinhamento com os conteúdos¹⁰⁶. No estrato antropomórfico, os regimes de signos se alastram e desempenham um papel especial, qual seja, a tradução de tudo o que acontece nos três estratos. Como afirma Lapoujade, quando o plano de organização substitui o plano de consistência para se encarregar do sistema dos estratos, é justamente o momento em que “nascem as pretensões ilegítimas”¹⁰⁷. Um caso exemplar é o do “imperialismo do significante sobre a própria linguagem, que reconduz toda significação à sua própria eminência”¹⁰⁸.

Ao invés de uma substância, o estrato antropomórfico reivindica uma distribuição pelo conteúdo e pela expressão. Trata-se de uma operação baseada na concepção de Leroi-Gourhan da distribuição entre dois polos heterogêneos: a mão-ferramenta e o rosto-linguagem, o primeiro equivale à articulação do conteúdo e o segundo, à articulação da expressão. Sem ser definida como propriedades do homem, a técnica e a linguagem, a ferramenta e o símbolo, são “propriedades dessa nova distribuição cujo começo só dificilmente poderia fazer coincidir com o homem como origem absoluta”¹⁰⁹. As populações humanas são dispostas sobre a terra de acordo com a dupla articulação do estrato: mundo dos corpos e mundo dos signos.

A leitura de Deleuze e Guattari do par mão-ferramenta destaca que a mão é uma “codificação (código digital), uma estruturação dinâmica, uma formação dinâmica (forma

¹⁰⁵ Ibidem, p. 81 (idem).

¹⁰⁶ LAPOUJADE, 2015, p.215.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 216.

¹⁰⁹ *MP*, p. 79 (ibidem, p. 98).

manual ou traços formais manuais)”¹¹⁰. A mão é a “forma geral de conteúdo” estendida às ferramentas, formas de atividade, “implicando substâncias enquanto matérias formadas”¹¹¹. Os produtos são matérias formadas que funcionam como ferramentas, e a mão, enquanto “forma geral de conteúdo”, alcança um alto nível de desterritorialização¹¹². Cada um desses mundos corresponde a agenciamentos, máquinas e formações, a saber: agenciamento maquínico de corpos e agenciamento coletivo de enunciação no regime de signos; máquinas sociais técnicas e máquinas coletivas semióticas; formações de potências e regimes de signos¹¹³. Diante dessa compreensão, podemos retomar a questão do agenciamento em sua composição.

4.2.5. As regras concretas do agenciamento

O agenciamento possui regras concretas que procedem segundo “dois eixos”. No primeiro eixo, horizontal, o agenciamento abriga os segmentos de *conteúdo* e o segmento de *expressão*. A primeira ponta do eixo horizontal é o *agenciamento maquínico de corpos*, que compreende as misturas de corpos, atuando sobre outros corpos. As referências para essas formulações são a noção de que um corpo é composto por outros corpos, retomada de Espinosa, e a da mistura de corpos, referente os estoicos. Em vez de individual, o agenciamento é sempre coletivo; são os coletivos que compõem os corpos.

A segunda ponta corresponde ao *regime de signos*, que são também coletivos. Porém, esses signos não vêm da linguística, mas da pragmática, o que justifica a importância da “pragmática do enunciado”, em especial no platô “20 de novembro de 1923 – Postulados da linguística”. Esse platô discute a questão da linguística a partir das transformações dos estados de corpos, em vez de uma interpretação baseada no par significante-significado. Sem examinar a língua em seu aspecto de universalidade, os autores se voltam aos atos e enunciados que provocam “transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos”¹¹⁴. O regime de signos também é denominado regime de *enunciação*: “cada regime com suas transformações incorpóreas, seus atos, suas sentenças de morte e seus vereditos, seus processos, seu ‘direito’”¹¹⁵. A função dos signos é relativa aos corpos, e não se dirige aos

¹¹⁰ Idem (idem).

¹¹¹ Idem (idem).

¹¹² Idem (idem).

¹¹³ Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 212.

¹¹⁴ *MP*, p. 112 (v. 2, p. 29).

¹¹⁵ Idem (idem).

signos em si mesmos. O agenciamento expõe as multiplicidades tanto dos corpos quanto as dos signos decorrentes da máquina abstrata.

No segundo eixo, vertical, a primeira ponta é a territorialidade. Os agenciamentos não se compõem fora dos estratos, mas com eles não se confundem. Enquanto os estratos realizam codificações, os agenciamentos criam uma zona que descodifica os meios, ou seja, extraindo do meio um território, que seria um gesto inverso ao de criar um território a partir da circunscrição de um meio¹¹⁶. A linha que traça esse território é uma *linha intensiva*, como nos casos dos cantos de uma criança e de um pássaro. Uma criança solitária canta uma cançãozinha no alto da escuridão para se proteger do medo. O canto cria um abrigo, que é um estabilizador no interior do caos¹¹⁷. Em outra situação, um pássaro canta e marca o seu território¹¹⁸. Esse território é exposto por via de uma linha invisível e variável, mas que cumpre a função provisória de demarcação. Sempre há uma territorialidade que envolve os agenciamentos, seja em relação a um humano ou a um animal, porém o território possui uma composição fragmentária, com elementos diversos e provenientes dos meios. Mesmo o território sendo algo ordenador, numa primeira acepção, ele é responsável por ultrapassar “ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos”¹¹⁹.

A segunda característica do eixo vertical do agenciamento corresponde às *linhas de desterritorialização* e às máquinas abstratas promovidas por elas. Ainda que o agenciamento seja primeiramente territorial, a desterritorialização dele faz parte. Quando há linhas de desterritorialização sobre o agenciamento, são apresentadas “matérias não formadas, forças e funções desestratificadas”¹²⁰. Não há desterritorialização absoluta, isso seria um desabamento no caos. Toda vez que as multiplicidades são arrancadas de um estrato, elas saem do território, mas esse movimento é compensado em um novo território. A desterritorialização é definida como um processo que libera as multiplicidades de um código, isto é, liberar o conteúdo de uma forma ou de uma função. Essas multiplicidades são arrastadas para fora desse código por meio de uma linha de fuga, conectando-a com outras multiplicidades externas.

O trânsito entre multiplicidades fora dos seus códigos se torna claro na relação entre o homem e o animal, que, de forma alguma, trata da imitação de uma forma por outra. O que está em jogo é como algo demasiado forte atrai uma multiplicidade para fora de sua própria

¹¹⁶ Ibidem, p. 629 (v. 5, p. 218).

¹¹⁷ Ibidem, p. 382 (v. 4, p. 116).

¹¹⁸ Cf. Ibidem, p. 383 (ibidem, p. 118).

¹¹⁹ Ibidem, p. 629 (v. 5, p. 218).

¹²⁰ Ibidem, p. 630 (ibidem, p. 220).

forma. São os casos de Ahab, em *Moby Dick*, de Herman Melville, que persegue a baleia; ou de Josefina, em *Josefina, ou o povo dos camundongos*, de Kafka, denotada em certo momento pela posição privilegiada no seu povo e em outro momento, já não possui tal condição. Esses “personagens” são indivíduos excepcionais e se destacam em seu coletivo. O que é *Moby Dick*, a baleia? Uma borda, um limite, e não um indivíduo ou um gênero¹²¹. Arrastada para fora do agenciamento, a multiplicidade pode recair na morte, haja vista os aspectos da morte nos dois “personagens”. Embora tendam à morte, isso não é problema, visto que outras multiplicidades surgirão a partir de uma redistribuição do fluxo material. Por isso, a desterritorialização não deixa de possuir um traço mortuário, que pode tanto precipitar, quanto propiciar a criação de uma nova terra. Desterritorializar é criar uma terra para um novo pensamento. Era essa a tentativa da imagem do pensamento, conferir uma terra e determinar os princípios para distribuir e hierarquizar, entretanto, aqui, a terra não está cindida dos movimentos de desterritorialização dela mesma e do que se passa sobre ela, como os nômades que seguem os movimentos da terra; ao contrário, os sedentários a recortam para nela se fixarem. A ocupação da terra está a cargo dos agenciamentos, cabendo saber quais são as regras concretas do agenciamento no qual esse apoderamento estará envolvido, podendo surgir povos primitivos ou povos bárbaros fundando impérios¹²², populações que se relacionam livremente com a terra, ou povos aniquiladores que estriam a terra, aumentando as extensões de suas posses.

Enfim, a tetralvência do agenciamento: corpos (conteúdo) e signos (expressão), territorialidade e desterritorialização. Um agenciamento que elucida esse caráter é o feudal.

Considerar-se-ão as misturas de corpos que definem a feudalidade: o corpo da terra e o corpo social, os corpos do suserano, do vassalo e do servo, o corpo do cavaleiro e do cavalo, a nova relação que estabelecem com o estribo, as armas e as ferramentas que asseguram as simbioses de corpos – é tudo um agenciamento maquínico. Mas também os enunciados, as expressões, o regime jurídico dos brasões, o conjunto das transformações incorpóreas, principalmente os juramentos com suas variáveis, o juramento de obediência, mas igualmente o juramento amoroso, etc.: é o agenciamento coletivo de

¹²¹ “Todos os objetos visíveis, homem, não passam de máscaras de papelão. Mas em todos os eventos – na ação viva, na façanha incontestável – revela-se alguma coisa desconhecida, mas racional, por detrás dessa máscara irracional. Se um homem quer atacar, que ataque através da máscara! Como pode um prisioneiro escapar a não ser atravessando o muro à força? Para mim, a baleia branca é o muro, que foi empurrado para perto de mim. Às vezes penso que não existe nada além. Mas basta. Ela é meu dever; ela é meu fardo; eu a vejo em sua força descomunal, fortalecida por uma malícia inescrutável. Essa coisa inescrutável é o que mais odeio; seja a baleia branca o agente, seja a baleia branca o principal, descarregarei meu ódio sobre ela” (MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. Trad. Irene Hirsch e Alexandre de Souza. Prefácio de Albert Camus; posfácio de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 177).

¹²² O tema do povoamento da terra é a discussão no capítulo “Selvagens, bárbaros e civilizados”, de *O Anti-Édipo*.

enunciação. E, de acordo com o outro eixo, as territorialidades e reterritorializações feudais, ao mesmo tempo que a linha de desterritorialização que arrebatava o cavaleiro e sua montaria, os enunciados e os atos. Como tudo isso se combina nas Cruzadas¹²³.

A relação entre o plano de consistência e o sistema dos estratos não é instituída em termos de oposição ou afastamento. O sistema de estratos é uma dupla seleção que insere “(...) por toda parte articulações duplas animadas de movimentos: formas e substâncias de expressão, que constituam multiplicidades segmentárias sob relações, a cada vez, determináveis”¹²⁴. E há o plano de consistência com sua máquina abstrata distribuindo os fluxos de multiplicidades sem distinguir natural e artificial, ordens de grandeza e distância, conteúdo e expressão, forma e substâncias formadas. Embora tudo isso exista por causa do sistema dos estratos, não há cisão, uma vez que a substância depende dos estratos para existir¹²⁵.

Deleuze e Guattari definem duas grandes maneiras de distribuir. A distribuição pela máquina abstrata, que distribui as multiplicidades no plano, e a distribuição pelo sistema dos estratos, que distribuí através de seu procedimento de *dupla-pinça*. No plano de consistência, as distribuições da máquina abstrata eram livres, mas o sistema dos estratos inviabiliza essa distribuição, haja vista a invariância dos corpos organizados que são compostos por uma seleção e ordenação das matérias, obedecendo a uma mesma regra. Então, como a máquina escapa dessa captura e volta a distribuir livremente? Ou melhor, o que torna possível a distribuição da máquina abstrata depois de instaurado o sistema dos estratos? O fato de o primeiro estrato se formar sem uma matéria vital específica própria é a chave da questão.

A matéria é a mesma para todos os estratos, porém há uma “unidade específica de composição”, como o Animal abstrato que é o mesmo para todos os animais. Há uma só máquina abstrata vinculada ao estrato que não admite mais de um material molecular¹²⁶. Aprendemos que a ideia não se esgota na matéria. A ideia é material e se *atualiza*, mas não se encerra nos corpos, é por meio dos aspectos atuais que temos acesso à ideia enquanto virtual. Ademais, a matéria não se esgota nos estratos físico-químicos, posto que há uma “Matéria não formada, submolecular”; tampouco a Vida se exaure nos estratos orgânicos, pois a vida se opõe à limitação do organismo; muito menos, em seu estado mais puro, anorgânico, no qual ela existe ainda mais intensa; por fim, os estratos antropomórficos não esvaziam a potência

¹²³ *MP*, pp. 112-113 (v. 2, p. 30).

¹²⁴ *Ibidem*, p. 92 (v. 1, p. 113).

¹²⁵ *Ibidem*, p. 89 (*ibidem*, p. 110).

¹²⁶ *Ibidem*, p. 61 (*ibidem*, p. 78).

inumana, em razão de que há “Devires não humanos no homem que extravasam por todos os lados os estratos antropomórficos”¹²⁷.

Para efetivar o seu modo de distribuir, cumpre à máquina elaborar um *programa*, vinculado ao sistema dos estratos, ou *diagrama*, desenvolvido no plano de consistência, evitando cair na organização ou na ordenação. Ora, essa já tinha sido a estratégia da distribuição nômade e da anarquia coroada em relação ao ser na primeira crítica ao juízo que aprisionava a diferença. Por isso Deleuze recorreu às noções nietzscheanas de vontade de potência e de eterno retorno como os principais agentes de transformação, atuando como princípio empírico e princípio transcendental. A distribuição era das variações de intensidade no ser e do ser, e a anarquia era a subversão das regras do território. Em *Mil platôs*, como observa Lapoujade, os princípios empírico e transcendental voltam de maneira diversa, variando entre um princípio de distribuição *diagramática* no qual as multiplicidades fluem a partir de uma relação de heterogeneidade; e uma distribuição *programática*, em que as multiplicidades cedem à dupla articulação que compõe uma ordem e uma estrutura para elas nos estratos¹²⁸.

Na distribuição que atende ao plano de organização, o que nos é dado a ver são os estratos sobre a superfície da terra. Percebemos as formas de conteúdo e as formas de expressão. O que é comum nos três estratos é a sua organização estrutural, por isso as relações entre eles podem ser estabelecidas em termos de analogia, já que transitam de uma estrutura a outra sem uma diferença radical, como foi exposto nas transformações ocorridas nos estratos físicos, orgânicos e antropomórficos. O desvio da perspectiva do plano de organização ocorre pelo plano de consistência, pois nele as estruturas não estão isoladas, elas são ameaçadas pelo trânsito das multiplicidades e há sempre algo que se esquia de um estrato e passa a outro.

A natureza do plano de organização é conferir uma razão aos corpos organizados por meio de uma estrutura. Todavia, o plano de consistência não se rende e trava a sua batalha contra a organização. Não percamos de vista a *pretensão* legítima do conceito de corpo sem órgãos: dar um fim ao juízo. Não é à toa que Deleuze e Guattari também definem o corpo sem órgãos como plano de consistência, pois é por meio dele que se evita “os pretendentes ilegítimos” assegurados pela estrutura, seja linguística, seja política. É preciso que a estrutura se “abra”, que encontre o seu *fora* e faça dos seus elementos um lugar de passagem das multiplicidades. Daí a importância do caráter duplo do agenciamento que exprime a condição para a linguagem abrir-se para o fora e deixá-la ser atravessada por fatores considerados

¹²⁷ Ibidem, p. 628 (v. 5, p. 217).

¹²⁸ LAPOUJADE, 2015, p. 213.

externos à linguística e à semiologia. Isso é possível quando um agenciamento concreto toma a língua e não a separa dos corpos externos. Evitando recorrer a um exterior sob o risco de apontar para uma nova transcendência, o fora não é algo externo ou distinto do corpo, ele é concebido e está no próprio corpo, mas dele se distingue. A língua é afetada pelo fora, mas há um fora mais profundo que desterritorializa a língua, fazendo-a variar internamente.

Com uma face voltada para o plano, o agenciamento promove um circuito de intensidades com alta potência; com a outra face voltada para os estratos, as intensidades diminuem, pois o seu movimento é estabilizado pelo organismo. Para o agenciamento, importam quais são os fluxos trocados, tornando a estrutura secundária, na medida em que esta será elaborada somente a partir dessas permutas. O agenciamento é instável e não para de promover combinações. No agenciamento, distinguem-se conteúdo e expressão, enquanto se modificam, tornando-se *sistemas*: o conteúdo passa a ser um *sistema pragmático de corpos*, envolvendo ações e paixões, e a expressão um *sistema semiótico*, tal como são definidas no *agenciamento maquínico* e no *agenciamento coletivo de enunciação*. Admite-se que tanto o Plano de organização quanto o plano de consistência tenham “uma dupla face”, funcionando ao mesmo tempo, daí a importância de distinguir uma superfície que objetiva ser um solo para a constituição de formas e sujeitos, e outra superfície autônoma criada para as intensidades fluírem. O agenciamento põe em conflito o plano de organização e o plano de consistência. Como afirma Lapoujade, é no agenciamento que “*se juntam e se defrontam os dois planos, as duas máquinas abstratas, os dois tipos de multiplicidades*”¹²⁹.

4. 3. Linguagem e intensidade

4.3.1. Pragmática do enunciado

Os conceitos de multiplicidade, plano, máquina, agenciamento e estratos não são elaborações teóricas restritas a uma epistemologia; eles incidem diretamente sobre a vida ordinária e sobre o pensamento corrente no cotidiano. Dentre todos esses, o agenciamento é o que demanda mais atenção por parte dos autores. *Mil platôs* oferece uma longa descrição acerca dos agenciamentos, suscitando a questão sobre um problema moral que poderia circunscrever essa obra. Os agenciamentos não estão imunes a um critério de avaliação. Esse critério não é um juízo de valor baseado em regras transcendentais, mas é estabelecido no

¹²⁹ Ibidem, p. 218.

interior do próprio agenciamento qualificando-o a partir dos seus componentes¹³⁰. A relação complexa entre regime de corpos e regime de signos é o que caracteriza uma sociedade, pois essa se define pelas “misturas de corpos praticadas, conhecidas, permitidas (há misturas de corpos proibidas, como o incesto)”¹³¹, bem como os seus “veredictos”, isto é, os enunciados coletivos que causam transformações incorpóreas que a atravessam¹³². A melhor maneira para investigar essa relação em sua gênese é a partir da linguagem.

Uma língua é definida menos pelas suas regras do que por uma relação de afetação com elementos exteriores, porque uma língua não é uma estrutura fechada, mas é tomada em um *agenciamento concreto*, estando diretamente vinculada aos corpos dos quais ela fala. A linguagem é considerada para além do caráter informativo ao evidenciar como ela é afetada pelas transformações ocorridas no campo político. Ter em vista a linguagem em sua maior concretude é conferir destaque a dois pontos principais: as transformações que a linguagem causa nos corpos e a afetação interna à própria linguagem.

A perspectiva lançada sobre a linguagem extrapola a sua função informativa, como a apreendemos em seu sentido comum, e toma como produção e veiculação de *palavras de ordem*. São as palavras de ordem que conduzem e transformam os corpos, configurando-se como uma sentença, um julgamento sobre a vida¹³³. As palavras de ordem não são palavras no imperativo, um enunciado explícito, e sim a relação de uma palavra ou enunciado com “pressupostos implícitos”¹³⁴. Estamos diante de uma palavra de ordem quando um compromisso social liga o ato ao enunciado, por exemplo, a promessa. A linguagem é o “conjunto de palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala que percorre uma língua num determinado momento”¹³⁵.

A linguagem não é autossuficiente, pois ela é composta de signos linguísticos e não linguísticos, que extravasam a estrutura linguística e atuam no mundo. Uma alternativa à linguagem subjetiva passa pelo questionamento do fundamento do caráter social da enunciação, uma vez que ela não está subordinada ao conceito de sujeito. Em vez de um sujeito de enunciação, que sustenta um significante explícito ou oculto, restringindo a comunicação a um locutor e um interlocutor, o que há é um *agenciamento coletivo de enunciação* que comporta os “processos de subjetivação”¹³⁶. Para elucidarmos a questão dos

¹³⁰ DRF, p. 164 (186).

¹³¹ Ibidem, p. 163 (185).

¹³² Ibidem, p. 164 (186).

¹³³ MP, p. 96 (v. 1, p. 12).

¹³⁴ Ibidem, p. 100 (ibidem, p. 16).

¹³⁵ Idem (idem).

¹³⁶ MP, p. 101 (v. 2, p. 18).

agenciamentos coletivos de enunciação, propomos uma breve passagem por *Kafka: uma literatura menor*, tendo em mente a importância de como Deleuze e Guattari tomam a literatura de Kafka sob a perspectiva política, mas evitando comparações com literaturas do tipo engajada, nacional marginal, proletária, etc.

A primeira característica é o “coeficiente de desterritorialização” que afeta a língua. Os judeus de Praga se viam em uma situação na qual era difícil o acesso à escrita, pois sofriam pelo menos três impossibilidades¹³⁷. A impossibilidade de *não escrever* dada pelo fato de a conquista de uma consciência nacional exigia uma passagem pela literatura. A impossibilidade de *escrever de outra maneira que não fosse em alemão* os separavam sentimentalmente da sua primeira territorialidade, a tcheca. Essa impossibilidade configura a “desterritorialização da própria população alemã”, na qual os judeus compõem a minoria que fala uma língua distinta das massas e são, ao mesmo tempo, excluídos dessa mesma minoria. Por essas razões, Kafka assume sua literatura como algo de impossível.

A segunda característica é a de que “tudo é político”, pois cada caso individual está ligado a outros casos, jurídicos, comerciais, etc., que determinam o seu valor. A diferença entre a literatura menor e as “grandes” literaturas é que nesta o caso individual se une a outros casos individuais, tendo a sociedade apenas como um “pano de fundo”, e naquela cada caso individual está ligado à política de modo imediato. No caso individual há outros casos que detectados somente aumentados às lentes, os quais se fazem presente e são indispensáveis à medida que uma “história se agita nele”. Por isso o triângulo familiar se conecta com outros triângulos. A literatura menor de Kafka tem como um dos objetivos discutir o conflito entre pais e filhos sem propor uma edipianização, pois essa literatura diz respeito a um programa político, um problema de fronteira político¹³⁸.

¹³⁷ Modesto Carone exhibe o conflito entre as culturas alemã, judaica e tcheca no qual Kafka estava imerso em Praga. “Transformada de periferia dos Habsburgo em capital do reino, ela foi até o fim do século XIX (Kafka é de 1883) uma cidade mais alemã do que tcheca, mas antes ainda da Primeira Guerra Mundial, que selou o fim da monarquia do Danúbio, Praga já era predominantemente tcheca, o que se consolidou de uma vez na República de Masarik”. Sobre a língua alemã, Carone observa que ela era “o veículo de uma minoria, tanto a da classe governamental quanto a da parte abastada da comunidade judaica, que a adotou depois de atraída pela ascensão social, o que a tornava alvo dramático da hostilidade, potenciada pelo antissemitismo, da maioria tcheca e dos próprios alemães. Sob títulos diferentes Kafka nunca deixou de definir a si mesmo como alguém que pertencia a esse triângulo das Bermudas centro-europeu: à minoria alemã pela cultura e pela língua em que escrevia, à população tcheca cujas aspirações legítimas apoiava, e aos judeus com quem mantinha os laços de origem” (CARONE, Modesto. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 96-97).

¹³⁸ Reproduzimos a citação de Kafka a qual Deleuze e Guattari justificam sua posição: “Mesmo que o caso individual fosse às vezes meditado tranquilamente, não se chegaria, contudo, até suas fronteiras onde ele faz bloco com outros casos análogos; atinge-se antes a fronteira que o separa da política, vai-se mesmo até se esforçar por percebê-la antes que ela esteja lá e encontrar por toda parte esta fronteira se estreitando. [...] O que no seio das grandes literaturas, se passa embaixo e constitui um porão não indispensável do edifício, passa-se aqui em plena luz; o que lá provoca uma aglomeração passageira, não acarreta nada menos aqui do que uma parada de vida ou de morte” [Kafka, apud Deleuze e Guattari, *KLM*, p. 31 (37)].

A terceira característica da literatura menor é a de que o “valor coletivo” diz respeito ao *agenciamento coletivo de enunciação*. Para assumir Kafka como um autor político, Deleuze e Guattari neutralizam a visão do escritor como alguém afastado da sociedade, o que não poderia coadunar com a ideia de um isolamento ao modo de um “mestre” distante de seu povo: “o que o escritor sozinho diz já constitui uma ação comum, e o que ele diz ou faz é necessariamente político, mesmo que os outros não estejam de acordo. O campo político contaminou todo enunciado”¹³⁹. Isso resulta se da descrença na consciência nacional, ou coletiva, cabendo à literatura a tarefa de produzir uma “solidariedade ativa”, mesmo o escritor não estando ligado à sua comunidade. É justamente nesse caso que se pode “expressar uma outra comunidade potencial”, mais ainda, “forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade”¹⁴⁰ – implicação estética da literatura. O que cumpre as exigências das condições de uma “enunciação coletiva” ainda faltante é a *máquina literária*. A literatura é, para Kafka, tarefa, ou caso, (*affaire*) do povo. Desse modo, o enunciado é deslocado de um sujeito de enunciação, como causa, e de um sujeito de enunciado, como efeito, reforçando a crítica ao par estruturalista. Kafka abandona as categorias tradicionais “autor e o herói”, “o narrador e o personagem”, assim como a literatura de mestre, apesar de sua admiração por Goethe. Ao afirmar que “Josefina, a camundonga, renuncia ao exercício individual de seu canto para se fundir na enunciação coletiva da ‘inumerável multidão dos heróis de seu povo’”¹⁴¹, torna-se evidente a passagem do individual para o coletivo, a população dos camundongos. Abrindo mão da individualidade do autor, o conceito de sujeito dá lugar aos agenciamentos coletivos de enunciação, cabendo à literatura expor tais “agenciamentos, nas condições em que eles não estão dados fora dela, e em que eles existem somente como potências diabólicas porvir ou como forças revolucionárias a construir”¹⁴². O exemplo é a letra K que não representa um autor ou um personagem, ou um indivíduo, mas um agenciamento coletivo ao qual o indivíduo pode estar relacionado.

O que está em jogo no termo “menor” são as “condições revolucionárias” de qualquer literatura no interior de uma literatura “maior”, ou dominante. Para realizar o processo de minoração, é preciso fazer um uso menor da “língua maior”: “escrever como um judeu tcheco escreve em alemão, ou como um uzbeque escreve em russo”¹⁴³. A proposta de um novo tratamento da língua é de cunho revolucionário, pois optar por essa escrita objetiva “achar seu

¹³⁹ Idem (idem).

¹⁴⁰ Ibidem, p. 32 (idem).

¹⁴¹ Idem (38).

¹⁴² Ibidem, p. 33 (idem).

¹⁴³ Idem (39).

próprio ponto de subdesenvolvimento, seu próprio dialeto, seu próprio terceiro mundo, seu próprio deserto”¹⁴⁴. A literatura menor é produzida em uma língua maior, ou seja, fazendo um uso intensivo da língua para dela extrair seus pontos de subdesenvolvimento. A questão política da língua em *Kafka* é desenvolvida pelos autores por meio do tratamento que o autor tcheco confere ao alemão, opondo-se ao modelo dominante (extensivo) e veicular dos marcadores de poder. Trata-se do *limite intensivo*.

Esse é o papel do *tensor*, ideia que foi desenvolvida primeiramente em *Kafka por uma literatura menor* para investigar os elementos linguísticos os quais fazem a língua tencionar internamente. O tensor não coincide com uma categoria linguística em especial, podendo nascer em todas elas. Kafka fez um novo uso da língua alemã corrente em Praga, subcodificada em relação ao alemão de Viena ou da capital do Império, tornando-a uma língua estranha ao alemão da cultura (o alemão de Goethe) e ao alemão da burocracia de Estado, os dois marcadores de poder social¹⁴⁵. A literatura de Kafka exprime como uma língua torna-se propícia a um uso intensivo, fazendo com que uma noção seja empurrada ao limite

¹⁴⁴ Idem (39).

¹⁴⁵ Deleuze e Guattari recorreram ao estudo de Haïm Vidal Séphihá acerca do *intensivo*, também tomado a ideia de “tensor”, de Lyotard. Para abordar a literatura de Kafka, os autores destacaram as condições dos judeus-tchecos em Praga no início do século XX eram adversas à produção literária, por isso Kafka define a sua literatura como algo impossível [Cf. *KLM*, p. 29 (35)]. Modesto Carone explicita que Praga era marcada pela coexistência conflitante das culturas tcheca, alemã e judaica. A cidade passou de “periferia dos Habsburgos” a capital do reino, e até o fim do século XIX, Praga era mais alemã do que tcheca. Tal situação mudou antes da Primeira Guerra mundial, marco do fim da monarquia do Danúbio, quando Praga tornou-se majoritariamente tcheca. Carone esclarece a relação cultural das línguas com a política naquele território: “Embora oficial, a língua alemã era o veículo de uma minoria, tanto a da classe governamental quanto a da parte abastada da comunidade judaica, que a adotou depois de atraída pela ascensão social, o que a tornava alvo dramático da hostilidade, potenciada pelo antissemitismo, da maioria tcheca e dos próprios alemães. Sob títulos diferentes Kafka nunca deixou de definir a si mesmo com alguém que pertencia a esse triângulo das Bermudas centro-europeu: à minoria alemã pela cultura e pela língua em que escrevia, à população tcheca cujas aspirações legítimas apoiava, e aos judeus com quem mantinha os laços de origem (...) Voltando a Praga, uma das suas experiências mais desnorteantes é a que a heterogeneidade das culturas que ela abrigava acabou por torna-la um lugar de *desabrigados* (em alemão, *Heimatlose*, cifra rilkiana), onde, no limite, ninguém conseguia garantir para si mesmo um lugar definido e muito menos definitivo. Para quem fazia literatura em língua alemã no país dos tchecos, a sensação de desenraizamento correspondia taco a taco à realidade: Franz Werfel afirmava que Praga não tinha realidade e Paul Kornfeld a descreveu como um hospício metafísico” (CARONE, Modesto. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 96-97). Se a literatura de Kafka se tornou possível foi através de uma saída do enrijecimento em situações culturais, políticas, econômicas históricas, por isso precisou se valer de novos expedientes para ser feita em alemão, mesmo essa língua sendo desfavorável para os judeus tchecos como ele. A literatura kafkiana partiu de uma tripla impossibilidade. Em primeiro lugar, “a impossibilidade de não escrever”, pois a literatura era um meio através do qual se travava uma batalha por uma consciência nacional. Em segundo lugar, a impossibilidade de *escrever de outra maneira que não fosse em alemão*, que atestava a “desterritorialização da própria população alemã”, esta que era uma “minoria opressiva, que fala uma língua cortada das massas, como uma ‘linguagem de papel’ ou de artifício(...)” [*KLM*, p. 30 (36)]. A essa “minoria” pertenciam os judeus e dela mesma eram expulsos. Embora constituísse essa gama de reverses, o alemão de Praga já era uma “língua desterritorializada”, em um sentido de desterrada, expatriada, favorecendo, portanto, “usos menores” [Idem (idem)].

até ultrapassá-lo, deixando de ser utilizadas em seu uso corriqueiro¹⁴⁶. A língua passa a “tender para seus extremos” demonstrando uma “conotação de dor” própria dessa metamorfose: “as palavras se tornam um pio doloroso em Gregor, ou o grito de Franz ‘de um só jato e em um mesmo tom’¹⁴⁷. Dessa maneira, os tensores na língua implicam metamorfoses e deslocamentos¹⁴⁸. Quanto ao empobrecimento linguístico, sem ser confundido com uma falta, trata-se de quando uma mesma expressão pode designar várias ações, sendo característico de uma língua mais escassa desenvolver essas variações de intensidade.

A aliança com a literatura de Kafka ultrapassa a análise comparativa entre as línguas em direção a um questionamento acerca das *funções* da linguagem. No mesmo grupo pode ser manifesto um multilinguismo ou bilinguismo, por isso Deleuze e Guattari adotam o plano funcional da linguagem. Nesse sentido, a linguagem a análise leva em conta mais do que uma apreciação internalista e considera “fatores sociais, relações de forças, centros de poder muito diversos”¹⁴⁹, favorecendo a problemática política da língua. Mais do que expediente para informação, essa problemática aprecia criticamente “o sistema hierárquico e imperativo da linguagem como transmissão de ordens”¹⁵⁰, revelando a existência da atividade do poder ou o que a ela pode resistir. Para isso, é crucial o trabalho do linguista Henri Gobard, que era colega de Deleuze na docência e teve o livro *L’Aliénation linguistique (analyse tétraglossique)*, de 1976, contemplado com um prefácio do filósofo¹⁵¹.

Deleuze evidencia as quatro funções para a língua e suas características espaço-temporais – indicadas entre parênteses – apontadas por Gobard: 1ª) *vernacular*: maternal ou territorial possui natureza rural (aqui); 2ª) *veicular*: distinta da anterior é urbana estatal,

¹⁴⁶ Segundo Almeida, lendo o linguista belga, “São diversas as categorias de intensivos apresentadas por Sephia no francês, entre elas e a título de exemplo, citamos a de ‘limite’ com suas variantes de ‘limite imite frisado’ (‘estar a ponto de’, ‘estar pronto a’, ‘um milímetro de’), de ‘limite atingido’ (‘para!’, ‘chega!’, ‘basta!’), de ‘limite ultrapassado’ (‘é demais!’, ‘excessivo’, ‘ultrapassar’), de ‘limite super ultrapassado’ (‘muito muito grande’, ‘morto e enterrado’, ‘*et tout et tout et tout*’) e de ‘limite recusado’ (‘sem fim’, ‘infinitamente’, ‘sem limites’, ‘impossível’). Mas existem outras categorias, como as de violência, de unicidade, de abundância, de imediatidade, de dor. Note-se, no entanto, que estas categorias de séries intensivas não coincidem com categorias linguísticas específicas” (ALMEIDA, 2003, p. 149-150).

¹⁴⁷ KLM, p. 42 (47).

¹⁴⁸ Almeida ressalta que as noções de “intensivo” ou “tensor” são importantes para encontrar um “vetor de fuga” no interior dos sistemas os quais a tensão se desenrola. O tensor tem a propriedade de não coincidir “com nenhuma categoria linguística”, podendo nascer em todas elas cumprindo uma tarefa capaz de ser desempenhada em qualquer elemento da língua. Em seu uso intensivo, uma língua é atravessada por “musicalidades, por gritos, por sopros”, cujo enunciado percorre “n dimensões”, que não cumprem funções reterritorializantes, ou significantes (ALMEIDA, 2003, p. 150-151). Citando Clet-Martin, Almeida arremata esse argumento: “A desterritorialização não tem muito a ver com o desvio metafórico, com a transgressão categorial que se contenta com um desvio em uma ordem lógica já constituída. Um desvio deste gênero não conhece a ventilação do exterior, a dobra do leque. Ela designa um desvio sobre um mesmo plano, um transporte medido” (Clet-Martin apud ALMEIDA, *ibidem*, p. 152).

¹⁴⁹ KLM, p. 43 (47).

¹⁵⁰ Idem (*idem*).

¹⁵¹ Cf. “Porvir da linguística”. In: DRF, pp. 61-65 (70-74).

podendo ser ainda mundial, cumpre o papel de “língua de sociedade” eficiente na promoção de negociações comerciais e circulação, também marcada como a de primeira territorialização (por toda parte); 3ª) *referencial*: corresponde à língua do sentido e da cultura, promovendo uma reterritorialização cultural (lá); 4ª) *mítica*: posta no horizonte das culturas apontando para uma terra transcendente, esta é de reterritorialização espiritual e religiosa ou mágica (além)¹⁵². Mais do que diferenças de função e de variação espaço-temporais da língua, as características se distribuem desigualmente tanto de grupo a grupo, quanto no mesmo grupo em épocas distintas. O caso citado é o do latim que foi em um período considerável na Europa a língua veicular, depois tornando referencial e mítica¹⁵³.

Deleuze destaca a especificidade de algo que pode ser dito apenas em uma língua e não em outra, levando em consideração fatores internos à língua, sua estrutura e/ou vocabulário, e fatores externos que permitem algo ser dito em uma determinada situação e não em outra. Em uma língua, mais importa a função que ela é capaz cumprir em determinada matéria, podendo ser dividida e comportar diversos pontos de centralidade: “um papa de línguas, não um sistema de linguagem” é a proposta para levar a língua a uma ruptura do limite informativo e fazer com que ela possua uma conotação política¹⁵⁴. A crítica de Deleuze e Guattari é ao fato de que os linguistas, restritos ao papel de cientistas da linguagem, ignoram os casos políticos envolvidos na língua e não realizam conexões com fatos além daqueles empregados na análise internalista. A análise da língua em sua estrutura em si e por si perde de vista o caso político e impossibilita pensar a ideia de minoridade a qual foi desenvolvida em *Kafka*, pois minoria está diretamente ligado a um programa político. Por isso D & G conduzem a análise tetralingüística de Gobard à “situação linguística” – o termo é por nossa conta – de Kafka¹⁵⁵.

¹⁵² Cf. K, p. 47-48; DELEUZE. *DRL*, p. 70-71. Para uma melhor compreensão dessas funções em nosso contexto, afirma Almeida: “digamos que um brasileiro de classe media tenha no seu horizonte o português como língua materna, o inglês como veicular, o francês como cultural e o latim (mas poderia ser o ioruba) como religiosa” (ALMEIDA, 2003, p. 109).

¹⁵³ Cf. K, p. 48.

¹⁵⁴ “Justamente, porém, o que distinguiria as categorias de Gobard daquelas que se encontraram nos linguistas, especialmente os partidários de um sociolinguística? É que, para estes, a linguagem ainda está pressuposta e, mesmo que pretendam nada pressupor da linguagem, eles continuam no interior de universais do tipo sujeito, objeto, mensagem e código, competência etc., que remetem a um gênero de línguas e, sobretudo, a uma forma de poder nessas línguas (há um capitalismo propriamente linguístico). Ao contrário, a originalidade de Gobard está em considerar agenciamentos coletivos ou sociais, que se combinam com movimentos da ‘terra’ e formam tipos de poder heterogêneos. Não no sentido habitual, quando se diz que uma língua tem territórios. Mas no sentido de que as funções de linguagem são inseparáveis de movimentos de desterritorialização e de reterritorialização, materiais e espirituais, que constituem uma nova geolinguística. Em suma, agenciamentos coletivos de enunciação, e não sujeitos; coeficientes de territorialização, e não códigos” [*DRF*, pp. 63-64 (72-73)].

¹⁵⁵ A decadência do império dos Habsburgos favoreceu movimentos de desterritorialização: da percepção do universo, por Eisenstein; da representação musical, pelos dodecafonistas; da imagem, acompanhado de uma reterritorialização, pelo cinema expressionista (Fritz Lang); da psicanálise e da linguística em Praga (Jakobson e

Em *Mil platôs* a questão aprofunda-se ampliando a discussão para uma pragmática dos enunciados. A importância do *devoir* alcança relações políticas e estéticas um novo uso da linguagem, e não só referindo-se à literatura de Kafka, tece sem perder de vista o social. Produzir uma literatura menor é um ato de resistência política, é como se torna possível alcançar o coletivo, em vez do social, desfazendo-se de uma forma-sujeito. Aqui, o agenciamento é compreendido fora dos registros da redundância, do ato e do enunciado quando questionado acerca dos atos imanentes à linguagem, os mesmos atos que produzem as palavras de ordem. Os atos são definidos pelas transformações incorpóreas na sociedade atribuídas aos corpos morais, políticos, econômicos etc. da sociedade em que eles atuam. Uma transformação corporal por meio de um enunciado pode ser descrita da seguinte maneira: um grupo de estudantes assiste a uma exposição do professor na sala de aula. De repente, eis que alguém se levanta com uma arma na mão e anuncia um sequestro. Os corpos sofreram alterações, passaram de corpo discente a um corpo de reféns, assim como o ambiente da sala de aula se torna uma prisão. As palavras de ordem alteram uma sociedade e marcam a relação imediata dos enunciados com as transformações incorporais por eles expressados¹⁵⁶.

Igualmente importantes são as circunstâncias exteriores como fatores não linguísticos. Elas dizem respeito a “variáveis de expressão” que relacionam a língua com o que há de exterior a ela, mas tais variáveis pertencem à própria língua. Isso ocorre quando um mesmo enunciado é emitido em situações distintas. Quando se diz “Eu juro”, esse enunciado varia se for pronunciado no ambiente familiar, em uma roda de amigos, em um tribunal, ou seja, a situação de corpo não se modifica, mas temos uma situação incorpórea distinta. Admitindo as

Anton Marty). Na linguagem o que mais interessa é a situação dos judeus de Praga em relação às quatro línguas. A língua vernacular para os judeus provenientes do campo é o tcheco, mas é propício ao esquecimento, e o iídiche constantemente posto em suspeita por provocar medo; a língua veicular das cidades é o alemão, burocrática e comercial; a língua cultural também é o alemão, mas o alemão de Goethe; a língua mítica é o hebraico, levando em consideração sua atividade devido ao início do movimento sionista. No interior dessa situação, Kafka não buscou uma reterritorialização para o tcheco, nem para o alemão, nem para o hebraico, mas com o iídiche a relação é um pouco diferente. O iídiche era para Kafka uma língua que fazia um uso intensivo do alemão por ser “transplantada sobre o médio alto-alemão, e que trabalha o alemão a tal ponto de dentro que não se pode traduzi-la em alemão sem aboli-la; não se pode compreender o iídiche sem ‘senti-lo’, e com o coração” [KLM, p. 47 (51)], provocando medo e repugnância aos próprios judeus quando ele a apresentava em uma reunião pública. Kafka também não se orientou para o iídiche oral e nem popular, mesmo ela proporcionando uma via outra a qual Kafka se apropria de forma única “para convertê-la numa escrita única e solitária” [Idem (idem)]. Kafka escreveu em alemão, mas o alemão de Praga oferecia certa vantagem de ser desterritorializado, o que propiciou ao escritor um uso sóbrio dessa língua, mesmo que enxuta, extraíndo dela “todos os pontos de subdesenvolvimento” os quais ela busca esconder de si mesma e fazendo com que ela “grite de um grito a tal ponto sóbrio e rigoroso”. Mais ainda, extirpar dela “o latido de cão, a tosse de um macaco, o zumbido do besouro”, cuja sintaxe é a do grito em vez da austera sintaxe do alemão. Kafka fará uma desterritorialização do alemão em seu uso intensivo sem que seu sentido seja compensado na cultura ou no horizonte mítico, por meio de uma nova sintaxe, pois é justamente isso o que o escritor produz, podendo elaborar uma sóbria invenção sintática e, assim, escrever “como um cão”, isto é, introduzir sons, ou mesmo grunhidos, gritos, sopros [Cf. Ibidem, p. 49 (52)].

¹⁵⁶ *MP*, p. 103 (v. 2, p. 19).

transformações incorpóreas provocadas pelos enunciados e as modificações dos enunciados pelos corpos se cruzam, uma língua não é enclausurada nela mesma, ela é afetada por dentro a partir de situações ocorridas no corpo social. Instaura-se um *regime de corpos* e um *regime de signos* e de acordo com esse duplo regime, a palavra de ordem confere à língua uma “potência de variação em relação aos corpos aos quais lhe atribui transformação”¹⁵⁷.

A língua estaria restrita a cumprir um papel de significância dentro de uma estrutura sem se abrir aos corpos se fosse definida como um sistema abstrato de signos que promove uma mútua relação dentro de uma estrutura fechada, mantendo a sua unidade mínima composta por som e significado, a palavra. Deleuze e Guattari fazem com que essa unidade mínima assuma um movimento, o qual é refreado pela sua função na estrutura, sem propor um fim da estrutura ou atribuir o seu sentido a outro campo de experiência. A linguística exerce sua melhor atividade se estiver ligada à pragmática de caráter semiótico ou político, sendo esta a responsável pela “efetuação da *condição* linguagem e o *uso* dos elementos da língua”¹⁵⁸. Em vez de opor ou de adicionar uma outra língua, reproduzindo um sistema homogêneo composto por constantes e por variáveis, ou combater as variáveis no interior de uma língua, o que está em jogo são os *modos de tratar uma língua*. Isso porque uma língua sofre variações internas capazes de realizar transformações sintáticas sem recorrer a novas palavras ou regras exteriores. Trata-se de promover uma desterritorialização *na* própria língua.

As transformações incorpóreas no campo social e as modificações corporais revelam as características de um estrato: conteúdo e expressão, corpos e signos. Os corpos são formados a partir da *ordenação* dos conteúdos e *organizados* pelas expressões por meio dos atos dos enunciados. Logo, compõe-se um estrato como corpo social. As formas de expressão não são apenas palavras, mas um composto de enunciados que se erguem do campo social, assim como a forma de conteúdo é um “estado de coisas”, como Deleuze havia notado nos estoicos e seus paradoxos. Eles mostraram como a linguagem transforma os corpos e não dá forma a eles por meio do sentido que lhes atribui. O gesto de um punhal entrando na carne configura uma mistura de corpos, porém o enunciado “o punhal corta a carne”, exhibe a transformação incorpórea, ou seja, um acontecimento¹⁵⁹. Deleuze e Guattari conduzem a questão dos paradoxos aos seus interesses, enriquecendo-a com as transformações incorpóreas atribuídas aos corpos. Os corpos não são descritos ou representados, já que possuem suas próprias qualidades corpóreas, inclusive as ações e paixões como algumas delas. Trata-se de

¹⁵⁷ Ibidem, p. 105 (idem).

¹⁵⁸ Ibidem, p. 109 (v. 2, p. 26).

¹⁵⁹ Ibidem, p. 110 (ibidem, p. 27).

uma *intervenção* nos corpos por meio do sentido a eles atribuído. As expressões interferem nos conteúdos sem os representar, modificando os seus estados, retardando-os, destacando-os, de uma nova maneira. Em suma, desterritorialização e reterritorialização.

Captamos a passagem de um estrato a outro quando uma palavra de ordem desterritorializa o corpo-discente e o reterritorializa em um corpo-refém. Corpos e signos compõem o agenciamento concreto, mas eles não o definem em último caso. Na situação acima, o agenciamento estava voltado aos corpos sociais exteriores à linguagem, no entanto ele se transforma ao alcançar uma exterioridade que atua no interior da língua. Isso ocorre porque o agenciamento constitui o *fora* da linguagem, um fora mais distante do que o exterior dos corpos, renovando o aspecto de uma pragmática da língua. Nesse caso, a exterioridade não é a mesma coisa que fora. A exterioridade diz respeito às formas correspondentes, como o ver e o falar; enquanto o fora corresponde à força, portanto o fora espelha uma transcendência. Deleuze afirma que uma forma se define pelas relações de forças que a compõem.

O debate acerca da vontade de potência explicitou como as forças estão sempre em relação, mas elas não são apenas internas ao mundo. Essas forças correspondem a um “lado de fora” que não se restringe a uma forma. Então de que é feito esse fora? De distâncias indivisíveis que abrigam as relações entre as forças, ou seja, a ação de uma força sobre outra em uma relação. Para Deleuze, existe um “devir das forças”, que se distingue da história das formas. “*Um lado de fora mais longínquo* que todo o mundo exterior e mesmo que toda forma de exterioridade, portanto infinitamente mais próximo”¹⁶⁰. Essa discussão foi o tema do uso paradoxal das faculdades. Em relação ao pensamento, o seu fora é o que não pode ser pensado, do ponto de vista empírico e, ao mesmo tempo, o que só pode ser pensado do ponto de vista transcendente. Isso se aplica à linguagem, porque o fora dela é o que não pode ser dito, mas que só pode ser dito de acordo com tais condições.

Deleuze não abre mão do seu empirismo transcendental, pois é por meio dele que se alcança uma exterioridade extrema, superior aos dados sensoriais¹⁶¹. Vimos que Deleuze distinguiu um exterior que corresponde à representação (*extensio*), que confere ao pensamento uma diversidade, de um fora que introduz a heterogeneidade no pensamento. O pensamento acessa o seu fora quando se conecta com um signo, este que remete o pensamento ao impensado, que não está no mundo exterior, nas coisas, mas nele mesmo. Isso ocorre em um “sujeito larvar”, fraturado entre a sua individuação e a individuação das coisas. O “sujeito

¹⁶⁰ *F*, p. 92 (93).

¹⁶¹ Cf. ZOURABICHVILI, 2016, p. 63.

larvar” é a condição para sustentar o pensamento engendrado a partir de um movimento forçado, de uma afetação pelo signo.

Deleuze não aborda as forças por elas mesmas, mas a elas se refere enquanto um processo de atualização. Toda força está conectada com outra força, e esta existe no sentido plural, como vimos na concepção de mundo como relação de forças. Além disso, a força é “poder” e ela não possui um sujeito ou objeto distinto dela mesma. Não há uma essência que determine as forças, elas são determinadas apenas pelas relações, pelas conexões que estabelecem, por isso a vontade de potência é lida num tom espinosano como um poder de afetar e ser afetado. Em suma, a força só existe em exercício, quando se atualiza em corpos que exprimem os movimentos forçados. As forças estabelecem conexões que não se definem pelo caráter negativo da violência. Há, sim, uma violência, mas aquela que constitui o signo.

Mais do que se debruçar sobre composição das formas, interessa a Deleuze saber com quais outras forças exteriores essas forças se relacionam, posto que uma forma não esgota a dinamicidade das forças¹⁶². A forma corresponde a um composto de forças que se agrupam de alguma maneira e erigem um modo de vida, como nas formações sociais. A sua crítica é a de que a forma-homem não é deduzida apenas por suas forças. As forças do homem entraram em relação com outras forças, e disso surge um novo composto¹⁶³. O que não é diferente para outra forma, como a do animal, composta por outras forças distintas das do homem, relação essa que só é possível a partir de corpos formados e organizados. Em relação à linguagem, o seu fora reivindica um interior da proposição, desabilitando o par significante-significado, que demanda a presença de um sujeito de enunciação cujo resultado é uma inversão no signo. Se o signo é dotado de uma característica do sentido (significante), e o aspecto desse sentido

¹⁶² Nesse ponto, há uma aproximação de Deleuze com o “kantismo” de Foucault, ao afirmar que a forma-homem é composta pelas forças “(...) de imaginar, de recordar, de conceber, de querer...” [F, p. 131 (133)]. Ao aliar Foucault a Kant, Deleuze encontra proximidades e afastamentos de um em relação ao outro, já que uma revisão do projeto crítico kantiano, questionando o estatuto da representação na história da filosofia, deu o tom da filosofia francesa em meados dos anos de 1960, sobretudo utilizando de toda a fecundidade do pensamento nietzschiano. Em *Foucault*, Deleuze afirma: “As forças no homem supõem apenas lugares, pontos de aplicação, uma região do existente” [Idem (Idem)].

¹⁶³ Bastante reputada no ambiente da filosofia contemporânea voltada às ciências humanas é a definição de Foucault de que o Homem é uma criação moderna, engendrado a partir das relações com as forças da vida, do trabalho e da linguagem, originando assim a biologia, a economia política e a linguística (Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000, cap. VIII; IX). Porém, o homem é historicamente determinável estando à sua vista a consciência da própria finitude: “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo” (Ibidem, p. 536). Essa composição é oriunda justamente do desaparecimento da forma-Deus, no pensamento clássico, que se ocupou em encontrar um elemento que desenvolvesse as forças até o infinito, ou seja, até à representação infinita. Na verdade, essas formas não são o ponto final e convergente das forças, daí a finitude de ambas.

encontra algo a ele correlato (significado), tem-se uma estrutura analógica, na qual o signo remete ao sentido que não reside nele.

Embora se volte ao sistema dos estratos, o agenciamento não é reduzido à estrutura da língua. Sabemos que a outra face do agenciamento mira o plano de consistência, o seu polo instável, no qual as multiplicidades se intercambiam. Se o agenciamento não se reduz à estrutura é porque ele manifesta outra exterioridade, que não é a dos corpos. Deleuze e Guattari fazem com que esse fora atue na língua, estabelecendo uma relação de forças e empurrando a linguagem ao seu limite intensivo. Aprendemos que uma faculdade é levada ao seu limite quando se realiza um exercício transcendental, ela é capaz de atuar sem os contornos da representação, essa que se desenvolve por extensão. A linguagem também possui um uso intensivo, além do extensivo. Para que a linguagem exerça esse novo uso, é preciso que os enunciados sejam submetidos a uma *linha de variação*.

A língua não é um sistema constante ou variável, ela está sob uma variação contínua própria a ela. A condição para que a língua varie é a de que a “regra” seja imanente a ela. A “regra” não pode ser invariável nem exterior. Mas há uma quebra dessas regras, que põe a língua próxima de uma musicalidade. Trata-se de um “cromatismo”, ou seja, quando os elementos constantes são colocados em variação fazendo surgir outras distinções em uma operação que conjuga a voz, a fala, a língua e a música sem razões prévias que distinga esses componentes. Uma língua é posta em variação contínua quando faz o seu enunciado atravessar todas as variáveis capazes de afetar esse enunciado no menor espaço de tempo. Sob o ponto de vista da pragmática, o enunciado “eu juro!” torna-se variável de acordo com as transformações em cada caso. No momento em que se diz “eu juro”, o campo no qual ele é dito o faz variar. A título de exemplo, um réu, um amante ou uma criança quando emite essa expressão, não é o mesmo enunciado, pois o que o modifica é a situação do corpo na qual ele é pronunciado. O enunciado é colocado em variação a partir de fora, ele varia, mas por dentro ainda há uma constante.

Para alcançar um limite intensivo, o enunciado vai além da dependência da variação dos corpos, ele varia por dentro. Destarte, a pragmática não se mantém exterior à língua, ela é imanente à língua e é capaz de captar as variações dos elementos linguísticos. A variação contínua faz o enunciado passar por todas as variáveis possíveis dentro da estrutura linguística, provocando desvios, subidas e descidas¹⁶⁴. As ocasiões desse enunciado são uma

¹⁶⁴ “Por exemplo, a linha dos três processos de Kafka em sua escrita: o processo de pai, em família; o processo de noivado, no hotel; o processo de tribunal. Tendemos sempre a buscar uma ‘redução’: tudo será explicado pela situação da criança face a seu pai, ou a do homem em relação à castração, ou a do cidadão em relação à lei. Mas

espécie de *graus de potência* da variação, que, por sua vez, é virtual. Da mesma maneira que o pensar corresponde ao ver e ao falar, um novo uso da língua só interessa se ela tornar *visível* a variação de intensidade. Então, Deleuze e Guattari realizam a saída do bloqueio promovido pelos estratos em uma língua. Esse é o momento em que são arrancadas as intensidades de um estrato, o que ocorre em especial quando se pensa por meio da literatura. Essa questão remete à distinção entre a organização e a consistência no que diz respeito ao combate à metáfora em favor da literalidade, estabelecendo de uma vez por todas a distinção entre devir e imitação, acentuando a distinção entre o plano de consistência e o plano de organização. Em *Diferença e repetição*, Deleuze desenvolveu uma teoria da individuação que afirmava o ser do devir contra a analogia; em *Mil platôs*, o devir e a individuação são mobilizados em novas configurações e alcançando outros objetivos.

4.3.2. Literalidade e devir

Se antes Deleuze defendeu uma comunicação da diferença pelo diferente, o que está em jogo agora é uma liberação das multiplicidades em relação aos estratos para promover uma circulação livre. O desafio é tornar as multiplicidades pensáveis e comunicáveis sem recorrer às organizações que as aprisionam numa estrutura, mesmo que não se pretenda abolir essas estruturas. Isso se efetiva no plano de consistência, pois ele não admite simbolismos ou metáforas, recusando a mimese e a analogia. “O plano de consistência é a abolição de qualquer metáfora; tudo o que consiste é Real”¹⁶⁵. Por outro lado, se o plano de organização sedimenta as multiplicidades, a oposição entre os planos ainda permanece abstrata, pois é comum passar de um plano a outro despercebidamente. Se um plano de imanência for empurrado para a profundidade da Natureza, ele perde a sua característica de funcionar na superfície e passa a proceder como fundamento. Permanecendo no plano de organização, o pensamento é analógico e cobra uma regressão à ontologia, justamente a ontologia que Deleuze combateu nos modos de distribuição do sistema do juízo responsável por abrigar o mesmo, o análogo e o semelhante. Após a afirmação do *devir*, essas categorias ontológicas foram superadas em nome da diferença de intensidade.

As relações que instauram séries apegadas a um modelo e às estruturas ainda simbólicas não são hegemônicas. Essas relações podem se expressar como soberanas, já que

assim nos contentamos em destacar uma pseudo-constante de conteúdo, o que não vale mais do que extrair uma pseudo-constante de expressão” [MP, p.120 (v. 2, p. 37)].

¹⁶⁵ Ibidem, p. 89 (v. 1, p. 110).

só nos é dado a ver os corpos estruturados. Para ultrapassar essa barreira, é preciso estabelecer relações que não são de correspondência, nem de semelhança, de imitação e de identificação; muito menos de progressão ou de regressão de acordo com uma série¹⁶⁶, aí se evidencia uma nova atuação do conceito de *devoir*. Enquanto a imitação busca a identificação com uma forma, o *devoir* é um desvio da forma dominante e não diz respeito à metáfora ou à fantasia, mas unicamente ao real, este só produz a si. Por isso, tudo o que há no plano de consistência é *literal*.

O *devoir* não é compreendido segundo os termos fixos daquilo que ele pode se tornar, pois ele é real sem necessariamente haver uma forma, um animal ou uma mulher, surgida a partir dessa transformação. Deleuze não recorre ao “como”, enquanto expediente de comparação entre duas significações. As suas formulações são sempre literais, buscando manter a palavra em seu campo imanente relacionando-a diretamente a uma experiência, em vez de se apoiar numa definição exterior. Há uma *transformation*, no lugar de uma reprodução de formas no espaço no qual a comunicação entre as multiplicidades ocorre, estando diretamente ligadas à nossa própria experiência. O *devoir* não procede por imitação, identificação ou estabelecimento de relações formais. Imitar e identificar são práticas analógicas. Por meio de relações dessa ordem, não há problemas em imitar um sujeito ou “a proporcionalidade de uma forma”, como as formas da Natureza. Sem recusar as formas, os sujeitos, os órgãos ou as funções, o *devoir* extrai partículas desses componentes, estabelecendo relações dinâmicas que nos afastam de estados e nos aproximam de um “tornar-se” mais e menos, ao mesmo tempo. Trata-se de um processo que aponta com o maior grau de exatidão para uma “*zona de vizinhança ou de co-presença de uma partícula*”¹⁶⁷.

Uma das principais questões enfrentadas por essa concepção de *devoir* é não ser confundido com a metáfora, haja vista as próprias formulações dos textos de Deleuze. Para uma maior elucidação acerca do *devoir* em seu caráter literal, tomemos a interpretação de Zourabichvili sobre a distinção entre a literalidade e a metáfora em Deleuze. O autor mobiliza a seguinte reflexão: “são os conceitos filosóficos metáforas?”¹⁶⁸. O foco é a crítica de Deleuze acerca da validade do conceito de metáfora, e não propriamente do seu emprego. Para Zourabichvili, a consequência desse questionamento incide sobre “a divisão supostamente

¹⁶⁶ Ibidem, p. 291 (v. 4, p. 18).

¹⁶⁷ Ibidem, p. 334 (ibidem, p. 64).

¹⁶⁸ Esse é o título do ensaio publicado em *La littéralité et autres essais sur l'art*, em 2011. No Brasil, o ensaio exto foi publicado com alterações em: “Deleuze e a questão da literaridade”. In: *Educação e Sociedade*. Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1309-1321, Set./Dez. 2005.

originária entre o próprio e o figurado”¹⁶⁹. Segundo o autor, Deleuze endereça a sua crítica a Aristóteles e põe em xeque a dualidade que embasou o conceito de metáfora. Sob a perspectiva da metáfora, um termo possui um domínio próprio, mas é utilizado fora desse domínio. Isso significa a subordinação do pensamento à *mimesis*: “o conceito de metáfora supõe a classificação natural, e o ato humano de classificar aparece, na melhor das hipóteses, como uma duplicação”¹⁷⁰. A desconfiança de Deleuze se comprova pelo fato de que essa divisão natural de significações não pode ser justificada pela experiência. Como afirma Zourabichvili, uma significação não existe sem que esteja contagiada por outra, isso revela o duplo interesse de Deleuze: pela “ideia de que as contaminações mudam, e a necessidade de pensar os espaços dessas contaminações moventes, que é também o espaço onde se estrutura e se transforma nossa experiência”¹⁷¹. Para desenvolver o seu argumento, Zourabichvili retoma de Deleuze e Guattari a expressão “o cérebro é uma erva”¹⁷² e esclarece o encontro entre duas significações de acordo com as duas perspectivas.

Em primeiro lugar, sob o ponto de vista do conceito de metáfora, nós pensamos o encontro entre duas significações com base na atribuição de um domínio próprio a cada uma delas, sem haver uma “atribuição prévia e, conseqüentemente, para além da divisão entre a utilização própria das palavras e a sua utilização figurada”¹⁷³. De acordo com a perspectiva aristotélica sobre a metáfora, as palavras “cérebro” e “erva” possuem, cada uma delas, uma “significação ligada, a priori, a um certo domínio de coisas”¹⁷⁴. Nessa afirmação, um termo seria deslocado do seu domínio para expressar algo em outro domínio, mas tal operação é legitimada se for evidenciada uma similitude. O que há de pressuposto é a aparência entre as significações, mesmo elas estando em domínios distintos. Ressalta Zourabichvili, entre as palavras haveria uma “semelhança natural”.

Em segundo lugar, sob o ponto de vista da crítica de Deleuze ao conceito de metáfora, não se admite uma significação prévia a um dos termos. Obviamente, Deleuze não duvida de que a erva seja um vegetal e o cérebro uma parte do sistema nervoso central, portanto não é o caso de tomar os termos somente em seus sentidos próprios. Nas palavras de Zourabichvili, “é duvidoso que eu tenha uma ideia do cérebro *antes* desse tipo de encontro estranho”¹⁷⁵. Deleuze destaca o fato de que não se trata de uma mesma experiência do cérebro, que leva a

¹⁶⁹ ZOURABICHVILI, 2011, p. 67.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ ZOURABICHVILI, 2011, p. 67.

¹⁷² Cf. *MP*, p. 23 (v. 1, p. 34).

¹⁷³ ZOURABICHVILI, 2011, p. 67.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 68.

¹⁷⁵ Idem.

uma relação na qual se distingue da noção neurológica e da que experimentamos com o cérebro. Ao longo dos tempos com os ganhos obtidos com as pesquisas da neurologia, estabelecemos uma relação com o cérebro totalmente distinta daquela que se tinha há duzentos anos, por exemplo. A distinção entre a interpretação de Deleuze em relação à de Aristóteles é a de que, ao designar algo pelo nome de cérebro, o seu sentido só é adquirido em relação à outra coisa, já que o cérebro sozinho não é uma erva ou uma árvore, mas só se adquire essa *ideia* de cérebro diante de outro termo, seja a árvore ou a erva. Zourabichvili elenca três passos para caracterizar a “literalidade”¹⁷⁶.

Em primeiro lugar, as experiências têm como base as relações, que são as condições da própria experiência, em um sentido temporário. As relações são estabelecidas entre dois termos do enunciado designados igualmente, e não uma qualidade do sujeito (“o inconsciente é uma fábrica”, e não um teatro). Isso posto, o “É” passa a adotar o sentido de “E”, o que configura a substituição do “ser” pelo *devenir*, ou seja, pela relação.

Em segundo lugar, as relações organizam a experiência num campo problemático definido como *crença*. Sem vincular-se à representação ou a um estado de motivação particular, a crença também em nada se irmana como um ato de fé. Deleuze retoma Hume na questão do hábito, mas pensa a repetição como um retorno na própria imanência. A crença de que “o cérebro é uma erva” ou o “inconsciente é uma fábrica” abre uma nova perspectiva para a filosofia ao entrar em relação com outros campos que abrigam as definições dos respectivos termos¹⁷⁷. A crença diz respeito a um acontecimento, ou seja, uma *síntese passiva*, que abre “um novo campo de inteligibilidade”¹⁷⁸.

Em terceiro lugar, “a experiência é sempre *crystalina*”. O cristal foi, como Deleuze definiu, uma visão que está liberada dos clichês, que guiam as nossas ações e indicam previamente as nossas condutas diante das situações. Retomando o caso da heroína de *Europa 51*, ela sabe que está diante de uma fábrica. A sua condição de burguesa a permite distinguir o mundo no qual um operário se situa do mundo no qual ela própria se encontra situada. Como afirma Zourabichvili, “a fábrica tem um lugar no horizonte de seus possíveis”. Mas o que transforma o olhar da heroína é o acontecimento trágico na sua família, provocando nela outra experiência ao ir à fábrica e, em vez de operários, tenha visto condenados. Se a fábrica é vista

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Em certa medida, isso elucida o próprio método de Deleuze. Vemos como *Diferença e repetição* e *Mil platôs* recorrem sem reservas a termos de domínios exteriores da filosofia, como botânica, antropologia, linguística, geografia, a literatura, a matemática, a física, psicanálise etc. Esses domínios se aproximam não por relações entre semelhanças, mas por diferença, criando uma zona na qual os termos relacionados se transformam. Por isso a importância da transversalidade, a qual foi conferida ao plano de imanência como um corte transversal.

¹⁷⁸ ZOURABICHVILI, 2011, p. 69.

como uma prisão, é porque somente assim ela faz sentido para a heroína. O que está em jogo é uma *visão cristalina* alcançada pelo plano de consistência, que nada esconde e muito menos, figura o que nele existe. Daí, no máximo, desdobram-se um termo *virtual* (condenados ou prisão, erva ou fábrica) e um termo *atual* (fábrica, cérebro ou inconsciente)¹⁷⁹. Não há metáfora, porque “não há redobrimento, de maneira tal que uma coisa significa uma outra, mas *desdobramento*”¹⁸⁰. Trata-se da “coisa mesma” numa relação entre o dado e o não dado. Isso explica a necessidade de *fazer ver*: o empirismo transcendental reúne atual e virtual, estética e dialética; ou fazer emergir a coisa em si mesma: em *Mil platôs*, a relação entre as máquinas abstratas e os agenciamentos concretos. Segundo Zourabichvili, a relação entre o que é dado e o não-dado faz-se através da noção de “crença”, que Deleuze recupera de Hume. Na literatura fica mais fácil mostrar esse tratamento literal da língua, nela é dado a ver de maneira mais límpida as multiplicidades que nele transitam.

A literatura não procede por metáforas ou símbolos e nem demanda uma concepção interpretativa. Se fosse assim, haveria um sentido oculto que não nos seria dado, cabendo buscar essa “significação escondida” e o valor das coisas se encontraria exterior a elas. Por esse motivo, uma obra como *Moby Dick* não funciona pela narrativa de uma caça à baleia. Não há sentido figurado, já que a ficção só se desenvolve “como o instrumento de uma experimentação afetiva, de uma exploração dos pontos sensíveis da vida”¹⁸¹. Entre ficção e realidade não há contradição, a ficção “é a versão atual de um devir ou de uma visão, de um ‘cristal’ no sentido anteriormente definido”, enquanto a outra versão é composta pelas “intensidades percorridas”¹⁸². Assim, é o par atual-virtual, enquanto duas partes do real, que “merece o nome de literalidade”, e nada tem a ver com o “literal”, no sentido de próprio, ou de uma reprodução exata de algo, opondo-se ao figurado¹⁸³. Se o plano de consistência é composto por relações, só as alcançamos se essas relações forem fixadas, daí a necessidade de falar e escrever de maneira literal. A “coisa mesma” não é dada, ela é “a experiência enquanto se faz; é o *devir*, sempre singular, antes que o ser em geral”¹⁸⁴.

De acordo com Deleuze e Guattari, a metáfora emprega as palavras por simbolismo e impede de ver as ideias em seu estado puro nos corpos. A ruptura com esse bloqueio foi uma das realizações do empirismo transcendental, que é mantida a fim de se fazer com que os agenciamentos concretos expliquem o diagrama da máquina abstrata. Em vez de metáforas, o

¹⁷⁹ Ibidem, p. 70.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ Ibidem, p. 71.

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Idem.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 72.

que ocorre são metamorfoses, transformações violentas. “As metáforas são uma das coisas que me tiram a esperança da literatura”¹⁸⁵, asseguram Deleuze e Guattari tomando de empréstimo as palavras de Kafka. A arte não procede por imitação, *mimese*, ou por abstração, mas é composta por relações de experiências demasiado estranhas entre os termos. Isso ocorre quando há uma reviravolta no modo de tratamento de uma língua por parte do escritor, que realiza a criação quando desloca os padrões que reduzem as potências da vida ao vivido.

4.3.3. O estilo

O que impele Deleuze a promover alianças entre a sua filosofia e determinados literatos é o procedimento pelo qual uma língua é tratada. Se a filosofia cria conceitos, a literatura é responsável por engendrar novas sintaxes e, portanto, é mais importante o aspecto sintático da língua do que o semântico. A língua é um sistema heterogêneo e variante, o que torna possível a própria literatura, como a de Kafka, Gherasin Luca, Artaud¹⁸⁶, mas é a frase lapidar de Proust, epigrafada em *Crítica e clínica*, “Os belos livros são escritos numa espécie de língua estrangeira”, que resume o que Deleuze define como *estilo*.

Em vez de ser compreendido como uma maneira de identificação de traços característicos que remetem a um indivíduo, o estilo é o modo pelo qual um escritor cria uma sintaxe estranha à língua em que ele trabalha. Não é necessário recorrer à invenção ou à incorporação de palavras. Elaborar-se uma relação entre as palavras capaz de produzir uma repetição da diferença por meio da construção sintática. Ao evitar a reprodução da língua padrão (*standard*) para forçar a língua a sair dos seus eixos gramaticais de normalidade, escapando do sistema dominante circunscrito pela gramática, o escritor torna-se um *gago*, um *estrangeiro* na própria língua. *Gaguejar* é fazer variar esses elementos, gesto impossibilitado pelo verbo “é”, pois ele age como uma constante.

Os elementos internos de uma língua são submetidos a uma variação contínua, estabelecendo uma relação diferencial entre componentes distintos por natureza. A partir desse procedimento, há uma comunicação por meio da diferença, evitando uma identidade ou semelhança pressuposta. A voz, a fala, a língua e a música são reunidas num só lance, abrindo mão das suas distinções prévias e de princípios, que os fracionam em domínios particulares.

¹⁸⁵ Kafka, apud Deleuze e Guattari *KLM*, p. 40 (45). Seguem os autores: “Não há mais sentido próprio nem sentido figurado, mas distribuição de estados no leque de palavras (...). Não há mais nem homem, nem animal, já que cada um desterritorializa o outro em uma conjunção de fluxo, em um continuum de intensidades reversível. Trata-se de um devir que compreende, ao contrário, o máximo de diferença como diferença de intensidades, atravessamento de um limiar, elevação ou queda, baixa ou ereção, acento de palavra” [Idem (idem)].

¹⁸⁶ *DRF*, p. 186 (210).

Criar um estilo é traçar uma linha de fuga na língua, implicando em uma *agramaticalidade*, ou seja, trazendo à tona “novas potências gramaticais ou sintáticas”¹⁸⁷. A relação heterogênea compõe uma parte do real, pois a variação pertence ao nível do virtual, cabendo ao estilo atualizar as potencialidades criativas que confrontam a determinação imposta a uma língua por suas constantes. A variação alcança uma concretude, antes impossibilitada pelo papel das constantes ou da variação com base em transformações de uma palavra em outra ou alterando o seu sentido. A linguagem é desprogramada para promover criações nos modos de pensar sobre os quais ela atua, como a literatura ou a poesia. Trata-se de fazer uma língua variar submetendo-a a um uso intensivo.

O procedimento da intensidade na língua enfatiza a questão da repetição e afeta diretamente a estrutura sintática. Um dos casos nítidos da variação é poema *Paissionément*, do romeno Gherasin Luca. Vejamos uma parte dele: “*ne do ne domi ne passi ne dominez pas ne dominez pas vos passion passivez ne/ ne do dévorants ne do ne dominez pas vos rats rations ne ne...*”¹⁸⁸. Em outra passagem desse poema, agora em *Crítica e clínica*, temos: “Passioné nez passionem je/ je t’ai je t’aime je/ je je jet je t’aime jetez/ je t’aime passionem t’aime”¹⁸⁹.

Esse modo de pensar interessa a Deleuze devido às conexões que não obedecem a uma regularidade, pois se torna claro como a repetição promove uma relação de disjunção inclusiva entre os termos. Sem excluí-los ou limitá-los, os termos são afirmados por meio de sua diferença. Tomada em uma irregularidade em que as palavras se dividem, a língua exprime um movimento. Ao ser introduzida, essa repetição estabelece uma nova sintaxe dentro da língua, porém agramatical. A língua não obedece mais a uma linearidade antes sustentada pela cadeia verbal e segue uma outra continuidade que não está fora dela, apenas foi *atualizada*. A língua foi levada ao seu limite pela atuação da linha abstrata. Portanto, a linguagem encontra o fora em seu próprio interior e realiza um uso transcendente, seguindo as exigências de *Diferença e repetição*.

A linguagem se vê diante de um indizível que *só pode ser dito* do ponto de vista superior, a fala é tomada em seu sentido mais puro como a sua potência. A linguagem surge do impossível, como fez Kafka, que produziu a sua literatura em meio à impossibilidade de escrever; e Artaud, que engendrou a linguagem na impossibilidade da fala. Em ambos há um alcance político. Kafka é bem mais notório do que Artaud nesse ponto, haja vista a vasta gama de obras que exploram o tema da política em Kafka, embora muitas vezes tomem

¹⁸⁷ CC, p. 9 (9).

¹⁸⁸ Luca apud Deleuze e Guattari *MP*, p. 167 (v. 2, p. 90).

¹⁸⁹ Luca apud Deleuze *CC*, p. 139 (126).

aspectos psicológicos ou moralizantes para reduzirem o autor tcheco a um escritor isolado e submerso em problemas de cunho edipiano. Em relação a Artaud, o alcance político se destaca por meio da refutação do caráter de normalidade tendo em vista sua produção de escrita. A sua capacidade de elaborar frases coerentes de acordo com a gramaticalidade é “a condição prévia para qualquer submissão às leis sociais”¹⁹⁰. Conferir um caráter de unidade a uma língua é uma ação política antes mesmo de uma cientificidade, assim o que estabelece a distinção entre um uso de uma língua é o “poder das constantes” ou a “potência da variação”¹⁹¹.

Para Deleuze, a variação encampa a disputa da conjunção “e” (*et*) contra o verbo “ser” (*être*). O verbo “ser” é a constante que impede a variação, enquanto a conjunção realiza as conexões. Seria a afirmação do imanentismo contra o marcador metafísico no domínio da linguagem. Se Deleuze mantém o termo “ser”, isso se dá estrategicamente para afirmar a sua univocidade. A preferência pelo devir é evidenciada na variação da língua, que procede pela conjunção “e”, havendo nele “força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser”¹⁹² e o seu antípoda no sistema radicular. A aliança mais nítida da afirmação do devir na literatura é a literatura anglo-americana; em especial a de Herman Melville, F.S Fitzgerald, D. H. Lawrence, William Bouroughs, Henry Miller, Virginia Woolf e Charlote Brontë, para ficar com alguns nomes, quando se pensa em termos de linhas de fuga e de geografia, em vez de passado ou futuro histórico¹⁹³. Essa aliança foi tomada por Deleuze como uma espécie de sistema antimetafísico em nome de uma pragmática capaz de “reverter a ontologia, destituir o fundamento, anular o começo”¹⁹⁴.

Ao empregar o uso do conceito de devir com a literatura, Deleuze chama a atenção para capacidade de expressar o que passa entre as coisas, e não o que as coisas são ou mesmo se tornam¹⁹⁵. Não só a literatura, mas o pensamento pragmático conseguiu desviar do problema do ser que entulhava a história da filosofia, para pensar em termos de relações. Em vez do Ser, do Um ou do Todo, o pensamento procede pelo “e”, estabelecendo relações,

¹⁹⁰ *MP*, p. 128 (v. 2, p. 46).

¹⁹¹ *Idem* (*ibidem*, p. 47).

¹⁹² *Ibidem*, p. 36 (v. 1, p. 48).

¹⁹³ “A literatura americana opera segundo linhas geográficas: a fuga rumo ao oeste, a descoberta que o verdadeiro leste está no oeste, o sentido das fronteiras como algo a ser transposto, rechaçado, ultrapassado. O devir é geográfico” [*D*, p. 48 (40)].

¹⁹⁴ *MP*, p. 37 (v. 1, p. 48).

¹⁹⁵ “Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” [*Ibidem*, p. 37 (v. 1, p. 49)].

pensando com...¹⁹⁶. Por meio de uma lógica das relações, capta-se o que se transforma na passagem de uma intensidade a outra¹⁹⁷.

O intensivo da linguagem expõe as operações que ocorrem ao nível molecular, alcançada somente por meio de uma “subtração criadora”¹⁹⁸. Essa subtração é um resultado obtido graças a uma extrema *sobriedade* do escritor, fruto de uma dupla conexão: a do escritor com pontos singulares na matéria da escrita e estas com algo que está fora dela. Escrever não está dissociado de uma visão e de uma audição, mais ainda, nenhuma arte reserva um lugar próprio à escrita. Cada arte está inscrita em um problema, surge em certas condições: a pintura no problema “do *rostro-paisagem*”; a música, por sua vez, surge no problema do *ritornelo*. Deleuze e Guattari não aderem à ideia de um sistema das belas artes. “A Arte nos parece um falso conceito, unicamente nominal; o que não impede de fazer uso simultâneo das artes numa multiplicidade determinável”¹⁹⁹. Em vez das artes em si, o que mais importa são os problemas em uma perspectiva transversal que valoriza todos os campos possíveis para explorar as potencialidades de uma ideia. Mais ainda, como são produzidas e distribuídas essas potencialidades.

4.3.4. *Dos princípios da linguagem à política da língua*

A face do agenciamento voltada ao sistema dos estratos revela como a língua é afetada internamente pelos corpos sociais e como estes são modificados por meio das palavras de ordem. Nessa dimensão, o destaque é atribuído à articulação entre o conteúdo e a expressão. Como observa Lapoujade, na outra face do agenciamento, o processo de desestratificação pode ocorrer à medida que o fora da linguagem corresponde não mais ao exterior dos corpos, e sim às variações intensivas que arrastam uma língua ao seu limite, como se ela “entrasse em um devir musical”. Com isso, a língua está propensa a perder a sua gramática (expressão), e sua sintaxe é alterada em prol de “linhas contínuas”, assim como os corpos “tendem a perder seus contornos e suas formas (conteúdo)”²⁰⁰. Os corpos se desorganizam e se tornam “graus de potência de uma matéria ideal”²⁰¹. Conforme essa interpretação, a língua passa a dizer respeito

¹⁹⁶ *D*, p. 71 (70).

¹⁹⁷ “Sempre houve uma luta na linguagem entre o verbo ‘ser’ e a conjunção ‘e’, entre *é* e *e*. Esses dois termos só se entendem e só se combinam aparentemente, porque um age na linguagem como uma constante e forma a escala diatônica da língua, ao passo que o outro coloca tudo em variação, constituindo linhas de um cromatismo generalizado. De um a outro, tudo bascula” [*MP*, p. 124 (v. 2, p. 42)].

¹⁹⁸ *Ibidem*, 125 (*ibidem*, p. 43).

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 369 (v. 4, p. 101).

²⁰⁰ LAPOUJADE, 2015, pp. 223-224.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 224.

a variações intensivas que atravessam os corpos ou aos graus de potência em torno deles. Em um mesmo movimento, há uma desorganização dos corpos e uma desarticulação da língua, de onde erguem-se “novas populações”; e aquele que fala, faz em nome destas.

O enunciado não é mais de um sujeito, de um nome próprio, mas de agenciamento coletivo de enunciação que fala por aqueles que não são dados a ouvir ou a ver, são corpos invisíveis e vozes inaudíveis, que expressam modos de vida moleculares. Pela percepção simples, captamos os corpos sobre a terra, entretanto pela perspectiva do plano de consistência, acessamos as multiplicidades, os coletivos imperceptíveis que estão nos corpos e em seu entorno. Se há uma política da língua desenvolvida de acordo com a condição de que a linguagem é tomada em um aspecto pragmático, essa concepção de linguagem confere às populações um “direito à expressão, um direito de ser audível e visível”²⁰². A questão de direito atravessa a crítica do fundamento e alcança a política da língua ao questionar não acerca da origem, mas da função da linguagem. A política da língua produz enunciados para vozes e corpos invisíveis, por isso o agenciamento não é pessoal, de ou para um sujeito. Assim, o problema de escrever não é “inventar uma nova língua”, como afirmou Proust, porém criar uma língua estrangeira na própria língua.

Todavia, isso só ocorre quando um agenciamento explica o programa ou o diagrama de uma máquina abstrata, nesse caso, a máquina abstrata da língua. Cabe à máquina abstrata a interpretação da língua vinculada ao campo social e aos problemas políticos que nela se encontram. A máquina abstrata é a condição para a linguagem. Ao exercer o papel de princípio transcendental para o agenciamento, a distribuição acolhe duas características: a primeira são os movimentos de desterritorialização no plano de consistência, podendo discernir as expressões e os conteúdos; a segunda um “limiar absoluto da desterritorialização”²⁰³, que torna incapaz de distinguir as variáveis, pois a variabilidade do próprio plano se sobrepõe à dualidade das formas.

A língua é posta em ato, voltando-se menos à abstração que nela reside perpetrada pelas figuras das suas unidades constantes, conseqüentemente ela sai das constantes e das próprias variáveis linguísticas em prol de uma “zona de variação contínua”²⁰⁴. Para alcançar essa “zona”, é insuficiente recorrer apenas aos fatores extralinguísticos, pois eles podem ser tomados como constantes. Os fatores linguísticos precisam ser considerados como variáveis. Ora, se a máquina abstrata é esvaziada de conteúdos, uma máquina abstrata da língua é

²⁰² Idem.

²⁰³ *MP*, p. 116 (v. 2, p. 34).

²⁰⁴ *P*, p. 43 (41).

independente dos fatores extrínsecos. Nesse nível, o conteúdo não é um significado muito menos a expressão é um significante, e sim “variáveis do agenciamento”²⁰⁵. A máquina abstrata é o princípio de distribuição do conteúdo e da expressão que precisam ser explicados pelos agenciamentos concretos. Por isso a linguagem depende da máquina abstrata, esta é o seu princípio transcendental, enquanto o agenciamento concreto é o princípio empírico, que faz ver os movimentos de desterritorialização e de reterritorialização da língua.

Diante desse novo cenário, o agenciamento se libera do sistema dos estratos sendo arrastado pelos movimentos do plano de consistência. Se os estratos produzem formas de conteúdo e de expressão, a máquina abstrata é informal, a sua abstração não diz respeito a uma oposição ao concreto, pelo contrário, é a abstração das formalizações. “As máquinas abstratas consistem em *matérias não formadas e funções não formais*”²⁰⁶. As formas correspondem ao plano de organização, enquanto o informal ao plano de consistência, portanto o agenciamento expõe o conflito entre os dois planos, entre o formal e o não formado.

Como observa Lapoujade, mesmo havendo dois planos, a máquina abstrata da língua procede distribuindo de três maneiras. Em um primeiro momento, distribui os signos internamente à língua sem depender da relação com os corpos, como é a abordagem científica da linguagem. Em uma segunda situação, distribui os signos e os corpos em um estrato de acordo com o agenciamento correspondente, como na relação recíproca entre os corpos e os enunciados em que há uma desterritorialização de um ou de outro. Em um terceiro momento, atua como *diagrama* liberando-se das formalizações dos corpos e dos signos e distribuindo as matérias intensivas no plano de consistência, este que não presta contas com o conteúdo ou com a expressão para fazer existir os seus componentes²⁰⁷. O agenciamento passa a depender dessa máquina, distribuindo agora os regimes de corpos e os regimes de signos. Dessa forma, a máquina abstrata da língua não é universal, mas singular, assim como o agenciamento concreto não corresponde a um indivíduo, e sim a um coletivo, que não é independente da máquina²⁰⁸.

O agenciamento explica o diagrama da máquina abstrata, mas aquele não é apenas um expositor das relações que constituem os corpos. Por meio do agenciamento, as forças que vêm de fora são introduzidas nos corpos, e esses as fazem passar entre dois estratos, constituindo, assim, uma *dobra*: “Por isso não há apenas singularidades presas em relações de

²⁰⁵ MP, p. 115 (v. 2, p. 32).

²⁰⁶ Ibidem, p. 637 (v. 5, p. 227).

²⁰⁷ Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 225.

²⁰⁸ MP, p. 127 (v. 2, p. 45).

forças, mas singularidades de resistência, capazes de modificar essas relações, de invertê-las, de mudar o diagrama instável”²⁰⁹. Por esse motivo, o lado de fora não ser apenas um limite estável, mas uma “matéria móvel uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constituem um lado de dentro: nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora”²¹⁰. Essa é a relação direta entre o enunciado e as vozes em que ele torna audível, por isso, a importância dos autores que extrapolaram as regras sintáticas e semânticas da língua, alcançando uma relação direta com os corpos.

Kafka possui destaque por elaborar a sua literatura, operando com as duas hastes do agenciamento. O agenciamento maquínico de corpos com seus dois segmentos, conteúdo e expressão, fazendo os corpos reagirem uns sobre os outros; e o agenciamento coletivo de enunciação, pelas suas transformações incorpóreas conferida aos corpos²¹¹. De um lado, as peças das máquinas e seus processos, engrenagens, corpos que se encaixam sem se articularem, como a cabeça que fura o teto; e, de outro lado, os regimes de enunciação, provocando transformações incorpóreas por meio das “sentenças de mortes e seus vereditos, seus processos, seu “direito””²¹². Há instabilidade e estabilidade, haja vista a desterritorialização da função-K que carrega os agenciamentos não sem deixar de atravessar as reterritorializações na infância, na burocracia, no amor²¹³. As duas questões de Deleuze e Guattari acerca do enunciado e do agenciamento são os dois problemas que atravessam *Kafka*: “quando se pode dizer que um enunciado é novo? (...) quando se pode dizer que um novo agenciamento se desenha?”²¹⁴.

Além da linguística e da estilística, o agenciamento em Kafka é compreendido na chave da política quando os autores exploram o tecido social por meio da novidade do estilo. Diante disso, ressalta Sauvagnargues, a literatura é uma “física dos afetos, etologia social”²¹⁵. Isso indica que o critério para individuar um escritor parte da capacidade de traduzir em afecções o modo como ele é afetado pela “física social do tempo”, em vez de uma preferência subjetiva para a modificação das regras ou uma determinação linguística ou sociocultural²¹⁶. Kafka apreende o fenômeno da burocracia e exprime as relações de poder que compõem o agenciamento coletivo de enunciação, evidenciando a função do autor é coletiva, impessoal, sobretudo no *Processo*. Não se trata de objeções de um indivíduo acerca da organização

²⁰⁹ *F*, p. 130 (pp. 129-130).

²¹⁰ *Ibidem*, p. 104 (104).

²¹¹ *MP*, p. 112 (v. 2, p. 29).

²¹² *Idem* (*idem*).

²¹³ *Idem* (*ibidem*, p. 30).

²¹⁴ *KLM*, p. 148 (150).

²¹⁵ SAUVAGNARGUES, 2005, p. 159.

²¹⁶ *Cf. Ibidem*, pp. 159-160.

social, mas “uma exploração dos campos de força sociais que impõem esse regime sóbrio e seco da língua”²¹⁷. Kafka alcança uma *clínica* do poder por intermédio do procedimento da escrita. Se essa literatura é umas das maneiras pelas quais o agenciamento abre a estrutura, é porque essa arte tomou a língua nela mesma, desabilitou as constantes que a mantinham invariável e trouxe para dentro dela o seu fora. A literatura manifesta, pois, um caráter revolucionário.

Por meio da escrita, Kafka transcreve e desmonta os agenciamentos, em especial nos seus romances. O autor torna nítida a passagem do desejo e em quais segmentos o desejo é bloqueado quando é confundido com a lei. As relações de forças que passavam por entre as formas organizadas são expostas, fazendo existir dois corpos que se afetam reciprocamente. O corpo do juízo, organizado e segmentado, como nos escritórios e nos gabinetes, tomando o lugar do poder que antes pertencia ao soberano; nas diferenciações, nas figuras dos oficiais, advogados e juízes; e nas hierarquias com os tipos de juízes e advogados²¹⁸. Ao mesmo tempo, há um “corpo de justiça” que subverte os segmentos, as diferenciações e as hierarquias, mantendo o que há de mais importante: “as intensidades que compõem zonas incertas e as percorrem a toda velocidade, onde enfrentam poderes, sobre esse corpo anarquista devolvido a si mesmo”²¹⁹.

Ao caracterizar a justiça como desejo, Deleuze e Guattari encontram em Kafka uma saída do caráter representativo da lei afirmando que o problema do poder é de desejo imanente. A lei não se trata de forma vazia e sem conteúdo, cujo objeto não é dado ao conhecimento, mas a lei enuncia-se em uma sentença, que é apreendida em um castigo. Em vez de expor a imagem da lei como algo transcendente e incognoscível, a literatura de Kafka traz à tona a “imagem da lei” como um mecanismo que organiza a distribuição da *máquina da lei*, para garantir funcionamento perfeitamente coordenado dessa literatura. Sem objeto, a lei é pura forma e não pertence ao domínio do conhecimento, apenas da necessidade prática absoluta. Kafka faz ver como a lei não se enuncia em razão da sua transcendência, mas é a enunciação que realiza a lei “em nome de um poder imanente daquele que enuncia”²²⁰. A lei se confunde com a voz do guardião, e os escritos são anteriores a ela, assim o significante se expressa no rosto do funcionário e na escrita.

Diferentemente da lei, a justiça não avalia em termos de verdadeiro ou falso, isso seria estar voltado apenas às organizações, às diferenciações e às hierarquias. Por isso, “ali onde se

²¹⁷ Ibidem, p. 160.

²¹⁸ CC, p. 164 (149).

²¹⁹ Ibidem, p. 165 (149).

²²⁰ Idem (idem).

acreditava que havia lei, há de fato desejo, somente desejo. A justiça é desejo, e não lei”²²¹. Kafka exhibe como o desejo circula em todos, sob o aspecto da lei no *Processo*, enfatizando o caráter desejante da justiça quando as leis são escritas em um livro erótico, destacando a sua mobilidade²²². A justiça é irrepresentável, pois ela é desejo. O problema da justiça está justamente nos seus bastidores, percorrendo os corredores onde os observadores não têm acesso, apenas experimentam os vereditos sobre os corpos. Dando a ver a justiça em sua imanência por meio do desejo, os agenciamentos concretos explicam a máquina abstrata da lei, incognoscível enquanto transcendência. Os agenciamentos concretos atualizam em relações às forças que constituem a máquina abstrata, essas que sem as conexões promovidas pelos agenciamentos seriam apenas disparatadas. Retomando a ideia de *Diferença e repetição*, o princípio transcendental (máquina abstrata) distribui de maneira informal as suas potências no princípio empírico (agenciamento) que as tornam visíveis.

O agenciamento é caracterizado como não pertencente a um indivíduo, ele não é enunciado *para*, muito menos se enuncia *a partir de* um sujeito pré-concebido. Não cabe mais falar de um sujeito ou de um nome próprio, pois este último alcançou um anonimato, o que implica em afirmar que o devir é singular, mas diz respeito, de direito, a uma coletividade, sendo produzido “para” ela. Essa coletividade corresponde ao “povo que falta”, que não existe em forma, mas suas potências são reais, encontrando aderência nos corpos e fazendo com que o verdadeiro potencial revolucionário seja o do desejo²²³. Como afirmam Deleuze e Guattari, “O povo é agora o mais molecularizado: uma população molecular, um povo de osciladores que são outras tantas forças de interação”²²⁴. Cabe ao escritor falar “por” esse povo. As duas teses centrais da literatura de Kafka é admitir a literatura como um *relógio que adianta*, isto é, que atualiza as forças que atravessam o social, e como uma *questão do povo*, e não de um indivíduo ou de um grupo²²⁵. Assim, Kafka traz o devir-imperceptível ao percorrer as linhas moleculares da máquina de justiça (molar).

²²¹ Ibidem, p. 90 (91).

²²² “Todo o Processo é percorrido por uma polivocidade de desejo que lhe dá sua força erótica. A repressão não pertence à justiça sem ser ela mesma desejo, tanto do lado daquele que reprime quanto do lado do reprimido” [Ibidem, p. 91 (idem)].

²²³ Sem ser tomado como ausência ou em uma dimensão transcendente, o desejo é sempre maquinado, como as máquinas desejantes de *O Anti-Édipo*, e agenciado, tal como é desenvolvido a partir de *KLM*, no lugar das máquinas desejantes. Ora, se o agenciamento diz respeito a certos casos nos quais se formam territorialidades, como nos agenciamentos judiciário, conjugal ou familiar, ele também corresponde a formações desterritorializantes. Tudo isso irá depender do “campo de experiência” sobre o qual tais formações serão elaboradas. O desejo é engendrado, e não dado em um plano preexistente, a partir de um encontro sempre exterior (SASSO et VILLANI, 2003, p. 34). A literatura de Kafka tornar-se-á responsável por unir essas duas pontas e fazer com que elas se dirijam diretamente aos corpos.

²²⁴ *MP*, p. 426 (v. 4, p. 163).

²²⁵ Cf. *KLM*, p. 150 (151).

O autor, disposto a um tratamento intensivo da língua, está conectado com os casos políticos, os quais podem permanecer de modo imperceptível. Ao elaborar uma nova sintaxe, a língua é caracterizada como *menor*. Ela não coloca em xeque a existência das regras gramaticais, mas estabelece uma variação contínua e interna ao sistema linguístico, fazendo a língua alcançar o seu devir. De caráter imperceptível o devir tem como aspecto as fugas, os escapes do sistema homogêneo e constante que se enquadra como *maioria* ao supor um estado de dominação. Por outro lado, quando uma identidade é extraída, temos um devir minoritário. “Só existe devir minoritário”²²⁶.

As minorias podem ser estados de língua, de etnia, de sexo ou de território, mas elas são consideradas em seu aspecto de capacidade de desencadear “movimentos incontroláveis e de desterritorializações da média ou da maioria”²²⁷. Criam-se as condições transformadoras no interior de uma língua estabelecida, e cada autor precisa “conquistar sua própria língua”²²⁸, fazendo uma língua maior variar, somente, assim, o autor se torna um estrangeiro, ou mesmo um multilíngue, em sua própria língua. A literatura é revolucionária no sentido de devir. O que está em jogo é um “devir-revolucionário” que se distancia das questões de um futuro ou passado da revolução. O devir está entre e não é tomado em um aspecto de história, porque a história só diz das formas, das maiorias ou de minorias deduzidas de modelos. Logo, o devir é sempre *menor* e é colocado fora da história, uma vez que os povos são “povos de devir”²²⁹.

A questão levantada em relação a essa noção de “menor” não parte de um conceito já dado. Uma literatura possui o seu critério para existir a partir do conceito que ela mesma cria, ou seja, não há um referencial exterior para determinar, jogar e avaliar. As suas condições estão no plano de consistência, sem recorrer ao sujeito, ao significante, à metáfora, à analogia e à representação. Não há um vínculo *a priori* entre a forma de expressão e a forma de conteúdo; por outro lado, não quer dizer que elas não possam estabelecer relações. O problema não é escapar da palavra de ordem, mas desenvolver uma “potência de fuga” sem recorrer ao imaginário ou cair no vazio, ou seja, trata-se de explorar a “potência revolucionária” de uma palavra de ordem²³⁰. Nem estabilidade com as suas constantes, nem total variação se perdendo em uma ausência total de sentido, porém uma variação contínua, destacando o caráter metaestável do devir. A variação é uma linha de vida, o que implica em criação, e confere uma alternativa ao uso da palavra de ordem como uma composição

²²⁶ *MP*, p. 134 (v. 2, p. 52).

²²⁷ *Idem* (ibidem, p. 53).

²²⁸ *Ibidem*, p. 133 (ibidem, p. 51).

²²⁹ *Ibidem*, p. 358 (v. 4, p. 70).

²³⁰ *Cf. Ibidem*, p. 139 (ibidem, p. 58).

estratificada. Esse processo realiza uma metamorfose na palavra de ordem, extraindo dela um componente de passagem, causando duas consequências: a enunciação não depende mais de um “eu” ou um “tu”, à medida que a condição do enunciado é um agenciamento coletivo de enunciação; e o escritor destitui os poderes do sujeito em sua obra, fazendo da obra um campo no qual as populações em devir emergem.

Ao passo que a conexão com o coletivo é própria do agenciamento, o enunciado não irá reportar a um sujeito como causa, um autor, no sentido de “original”. O escritor não reproduz suas lembranças, seus casos particulares; ele cria algo de novo, que torna explícita a “(...) invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida”²³¹. O objetivo principal da literatura é fazer existir *um* povo em devir, não aprisionado em formas ou tentando imitar um modelo; e o escritor escreve “em intenção de...”, *para* um povo que falta. O escritor realiza esse objetivo ao liberar as potências de vida antes aprisionadas, quando cria uma nova sintaxe: “A sintaxe é o conjunto dos desvios necessários criados a cada vez para revelar a vida nas coisas”²³². Tornar-se um autor menor é um gesto inteiramente político. O escritor alcança a dimensão política sem se submeter às lentes do engajamento, do nacionalismo, da luta de classes etc. Nesse sentido, há uma política da filosofia, assim como uma política da literatura, o que não tem a ver com ideologia, ou seja, com um autor engajado, autor político ou autor que escreve sobre política. Trata-se de uma dimensão política da obra, em vez de práticas de um sujeito social²³³.

4.3.5. *Existência intensiva*

Em *Os intelectuais e o poder* (1972), Foucault menciona o comentário de um certo maoísta, no contexto do Grupo de Informação das Prisões (GIP), criado após a dissolução da *Gauche Prolétarienne* (GP), em 1970. O maoísta confessa a Foucault que percebia claramente o porquê de Sartre apoiava o grupo e como ele fazia política; em relação a ele, Foucault, a clareza era apenas em partes devido ao tema da reclusão presente nos trabalhos desde a questão da loucura; quanto a Deleuze, os motivos eram incompreensíveis. Deleuze responde a Foucault a partir do que considerava estar vivendo um novo momento das relações teoria-prática, não correspondendo mais a um processo de totalização. Como vimos na questão da Ideia, a teoria é considerada a partir de situações locais, parciais; e a aplicação da teoria pode ser realizada em outros domínios distintos daqueles em que ela foi criada. “A prática é um

²³¹ CC, p. 15 (15).

²³² Ibidem, p. 12 (12).

²³³ Acerca desse tema, cf. SAUVAGNARGUES, 2005, p. 139.

conjunto de revezamentos de um ponto teórico a outro, e uma teoria um revezamento de uma prática a outra”²³⁴. Devido ao forte caráter de crítica da representação, não haveria motivos para Deleuze formar fileiras com outros atores na intenção de ser um “porta-voz”, de falar em nome de um grupo ou sujeito específico. A posição de Deleuze é um pouco complexa para o pensamento político aferrado à representação, em especial, um pensamento que cinde teoria e prática. Para Deleuze, só existe ação, não mais representação: “ação, ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede”²³⁵. Todavia, tenhamos claro que não se trata de uma abolição das formas que compõem o social, isso é impossível. As formas podem ser utilizadas estrategicamente.

Talvez, a posição de Deleuze fique mais clara ao destacar o intelectual não sendo mais um “sujeito, uma consciência representante ou representativa”²³⁶. É o que havia sido “praticado” em *Diferença e repetição* e levado às últimas consequências em *Mil platôs*: um exercício de afirmação da individuação e das singularidades que não remetem à pessoa ou a um indivíduo. Por isso, ao enfrentar a questão “Quem?”, que demanda um sujeito do enunciado ou da ação, a resposta é *uma multiplicidade*. O mais importante acerca das teorias é sobre o seu funcionamento, se alguém vai agarrá-las e desviá-las a outra direção. A política da teoria passa justamente por um involuntarismo que não sucumbe às posições, ao direitismo ou ao esquerdismo, à conservação ou à transformação, por isso a dificuldade, talvez, não só do maoísta de entender o enigmático “esquerdismo” de Deleuze.

Funcionando numa ou noutra situação, os conceitos não respondem a uma pergunta, mas insistem no problema e o abrem a conexões inesperadas, sendo aqui redundante com o próprio Deleuze. Uma delas é a questão de como criar novas maneiras de existir, em vez de se restringir ao julgamento dos modos já existentes. O juízo é originário de uma “forma moral e teológica”, forma essa que associa a existência ao infinito de acordo com “uma ordem do tempo”. Não foi o juízo que se estendeu ao infinito, mas foi pela ação de levar ao infinito que o juízo se tornou possível. A condição do juízo é determinada pela “suposta relação entre a existência e o infinito na *ordem* do tempo”²³⁷. Deleuze reforça que não basta remontar a um pré ou a um antejudicativo para sair desse sistema, este tudo abarca e a todas as coisas pretende julgar. Essa resistência é explicitada por meio de um *combate*, no sentido heraclítico, o qual nos é constitutivo. Deleuze engendra uma versão própria do “fim do juízo”, pois os entraves que o juízo prolifera impedem a assunção de novas maneiras de

²³⁴ *ID*, p. 288 (265).

²³⁵ *Idem* (*idem*).

²³⁶ *Ibidem*, p. 289 (266).

²³⁷ *CC*, p. 159 (144).

existir. Existir diz respeito a produzir novas combinações. “Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar”²³⁸. São inúmeros os modos de algo existir. Uma obra de arte possui uma maneira de existir distinta da de uma função científica, esta, por sua vez, existe sem semelhança ao modo de existir de uma planta, que existe distintamente de um conceito filosófico ou de uma regra de jogo ou de um sentimento.

A condição das existências que Deleuze trouxe por meio da sua filosofia é a *diferença de intensidade*. Uma questão que não é de regras ou de interpretação, mas de modos de vida e de prudência, constituindo uma vida não orgânica. É um modo de existência intensivo que resiste, no sentido de criação, ao sistema do juízo. Seria essa a grande subversão de Deleuze em relação à filosofia, afirmar a existência em oposição ao sistema do juízo? Não temos uma resposta cabal, mas a pista que investigamos minuciosamente ao longo de todo esse percurso foi a de que o que emerge são as minorias que ultrapassam uma existência moral em direção a uma existência estética. Se o sistema do juízo institui uma moral que julga a vida a partir de um estatuto transcendente, há outro “sistema” que avalia os modos de existência imanentes, levando em conta seus próprios componentes como critérios de avaliação. Uma existência intensiva se opõe ao sistema do juízo, porém não de qualquer maneira, em qualquer lugar ou instante, e sim constituída por um “sistema dos afetos”. Esse debate aponta para uma ética, renovando o olhar sobre a estética à medida que se trata de um novo modo de existência. Vejamos como essa leitura procede.

Pouco tempo depois da lastimável morte de Foucault, Deleuze escreve, em 1984, o artigo *Sobre os principais conceitos de Michel Foucault*, que possivelmente tenha sido a base do curso de 1986, adaptado ao formato de livro e publicado sob o título de *Foucault*. Voltando a dedicar-se à “monografia” sobre um filósofo, sem alterar o cerne de seus trabalhos *com*, e não *sobre*, Deleuze extrai da filosofia foucaultiana aquilo que ele considera como mais importante, além de marcar as proximidades e as distâncias em relação a sua própria filosofia. Trata-se da questão do pensar. Com Deleuze, vemos um Foucault imerso no seu contexto atual e, ao mesmo tempo, olhando para o passado com os olhos das rupturas e das discontinuidades, encampando uma batalha da filosofia como ato de pensamento: pensar independe de “uma interioridade que reuniria o visível e o enunciável, mas é feito sob a intrusão de um fora que escava o intervalo: ‘o pensamento do fora’, como lance de dados, como emissão de singularidades”²³⁹. Saber, poder e subjetivação são as três expressões distintas da epopeia filosófica de Foucault sobre a questão “o que significa pensar?”. A

²³⁸ Ibidem, p. 169 (153).

²³⁹ DRF, p. 237 (268).

primeira diz respeito ao ver e ao falar, buscando alcançar as visibilidades e os enunciados: “é o pensamento como arquivo”; a segunda corresponde ao poder enquanto relação de forças traduzidas em ações como “incitar, induzir, desviar”, trata-se do “pensamento como estratégia”²⁴⁰. A terceira é o pensamento como “processo de subjetivação”, ou seja, produção de modos de existência.

Diante da necessidade de sair da discussão do poder, Foucault provocou um desvio na questão de ultrapassar a relação de forças que compõe o *poder*. Isso seria o que Deleuze considera como a transposição da linha de força. A força afeta a si mesma e não mais outra força, como consta em uma leitura bastante próxima da concepção nietzschiana do mundo como relações de forças, ora dominante, ora dominada. Em vez de um jogo entre forças, como no poder em que uma força afeta a outra, a subjetivação é caracterizada pela afetação da força sobre si mesma. Deleuze defende que Foucault descobriu a relação da força sobre ela mesma ao investigar o modo de vida dos gregos, pois esses operaram uma dobra da força a si, constituindo a “existência estética”. Os gregos são *o primeiro forro (doublure)*, eles promoveram a relação da força consigo e criaram “a regra facultativa do homem livre”²⁴¹. A genialidade de Foucault foi ter mostrado nos gregos a força que afeta a si. Foucault descobre as “*regras facultativas* que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida”²⁴².

A concepção de vida como obra de arte não invalida o que Nietzsche defendia como a “operação artista da vontade de potência”. Sem retorno ao sujeito, o que há é um processo de subjetivação: “a produção de um modo de existência não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua de toda interioridade e mesmo de toda identidade”²⁴³. Se Foucault inseriu a subjetivação na filosofia como uma nova maneira de pensar a relação da força sobre si no arco do problema ético/estético, cuja consequência foi o combate à produção de identidades, Deleuze trata de tornar-se mais uma vez seu aliado ao definir que a subjetivação não corresponde ao pessoal ou ao individual, mas é definida nos termos de um *modo intensivo* em vez de um sujeito ou um indivíduo pessoal. Em duas palavras: *individuação intensiva*.

Ao longo de sua filosofia, Deleuze sempre encarou o sujeito como um processo de composição. Sem indivíduos formados, somente uma terceira ou quarta pessoa, a discussão se enreda nos termos de individuação impessoal, singularidades pré-individuais, atuando em

²⁴⁰ P, pp. 130-131 (119-120).

²⁴¹ F, p. 91 (108).

²⁴² P, p. 132 (123).

²⁴³ Ibidem (idem).

novos campos problemáticos. Enfim, o mundo moderno ou “o esplendor do SE” (*ON*)²⁴⁴. Em *Mil platôs*, a individuação corresponde às intensidades, em vez de identidades ou pessoas, proposta explicitada quando a língua é examinada sob o ponto de vista da pragmática do enunciado. A linguagem não está a serviço dos corpos de um lado; e de outro, muito menos reduz os corpos aos enunciados. São os agenciamentos que tornam essas individuações consistentes e alcançam o campo social. O enunciado não tem mais como condição um sujeito de enunciação (“eu”, “tu”), mas um *agenciamento coletivo de enunciação*. Assim, temos a explicação de um agenciamento pela máquina abstrata o pronome “*IL*” [(*il est malheureux*) é triste]: “Ele não sobrecodifica os enunciados, não os transcende como as duas primeiras pessoas, mas, ao contrário, os impede de cair sob a tirania das constelações significantes ou subjetivas, sob o regime das redundâncias vazias”²⁴⁵.

O conceito de agenciamento é decisivo para a proposta deleuziana, pois um agenciamento é composto por linhas, sendo elas de toda sorte: de um lado, linhas segmentárias, linhas segmentarizadas, linhas de morte, que arrastam o agenciamento a uma estagnação ou uma destruição, de outro lado, linhas vitais e criadoras, ou seja, linhas de fuga, que fazem proliferar uma vida não orgânica que corresponde à “vida do conceito”²⁴⁶. Por isso, a necessidade de considerar o agenciamento a partir dos seus componentes e relações (o que as suas linhas traçam? Destruição ou criação?), a natureza desses componentes, além dos “modos de vida e de enunciado” envolvidos. O agenciamento não está descolado da vida cotidiana, e uma das razões é de ele ocupar um papel que poderia ser desempenhado pela noção de *comportamento*, por isso a importância da “etologia”, em vez de uma ética puramente subjetiva e dos agenciamentos animais, abolindo, assim, a distinção entre natureza e cultura. Por isso, foi preciso destacar o que compunha o agenciamento e como ele reunia o regime de corpos e o regime de signos, qual a natureza das linhas que atravessa a escrita, assim, como os modos de vida e os de enunciado que uma nova linguagem faz passar.

Ora, comportamento não é uma noção que auxilia a sua filosofia, porque diz respeito à ideia de *contorno*, associada a um modo de proceder em relação aos outros de acordo com regras estabelecidas; à ideia de transportar junto ou para o mesmo destino; ao aspecto de suportar, tolerar, conviver em passividade. À revelia do comportamento, os agenciamentos voltados ao plano de consistência fazem emergir existências que não suportam a organização e a ordenação, que convergem para um ponto fixo, mas sem se encaminharem para a

²⁴⁴ *DR*, p. 4 (13).

²⁴⁵ *MP*, p. 324 (v. 4, p. 53).

²⁴⁶ *DRF*, p. 164 (186).

aniquilação²⁴⁷. Os agenciamentos ocorrem em formações sociais distintas, sem que haja uma regra de semelhança ou de causa e efeito. Importa saber como conectar as partes heterogêneas nessas relações de trocas.

Nesse sentido, as questões do devir e das individuações por hecceidade nos insere diante de uma relação entre forças e de uma comunicação entre multiplicidades que saltam dos estratos, como no problema do devir animal, que extrapola o campo da literatura e alcança o das práticas de vida, sem se confundir com metáfora. Encontramos o tema do devir-animal na literatura de Kafka, Melville e Kleist, mas esse devir vai além da escrita literária, alcançando práticas sociais como no caso de um devir-animal produzido por um agenciamento masoquista.

O masoquista produz um agenciamento que faz passar um devir animal essencial a ele. Trata-se de fazer liberar as intensidades aprisionadas no corpo e fazer ver os seus movimentos, por isso um agenciamento do tipo masoquista, que acopla objetos ao seu corpo, e, entre o objeto e o corpo, circulam as intensidades de dor, “*ondas doloríferas*”²⁴⁸. Não é uma imitação de imagens do pai ou da mãe reproduzidas, quando um masoquista deseja ser cavalgado. Há a série do cavalo, que produz uma força inata irradiada pelo homem; e a série do masoquista, na qual está a força inata do homem transmitida pelo cavalo. A conexão dessas séries compõe um circuito, promovendo um aumento da potência. O masoquista realiza um agenciamento composto pelo cavalo e pela senhora, nesse agenciamento as forças se convertem e os signos se invertem, desarticulando a função dos órgãos. As pernas não correspondem mais a uma função locomotiva quando ela está vestida com botas, e a botas sobre o corpo criam uma zona para as intensidades passarem entre os componentes do agenciamento.

Sem similitudes, há uma passagem de um termo a outro em uma aliança antinatural entre o homem e o animal, em vez de promover uma imitação de um em relação ao outro²⁴⁹. O conceito de devir enfrenta dualidades profundas, a saber, espírito e corpo, forma e matéria, sujeito e objeto; por isso a exploração positiva da relação entre um homem um animal sem buscar identificações, mas relações antinaturais. A questão colocada a partir do devir-animal é da vida em geral, sem a hierarquia na qual o humano ocupa o topo das espécies, nesse sentido, não cabe mais falar de um sujeito referido à figura do homem. O devir se dá por uma afetação, um contágio, com um indivíduo situado em um grupo, que se destaca por sua

²⁴⁷ Ibidem, p. 165 (187).

²⁴⁸ *MP*, p. 188 (v. 3, p. 15).

²⁴⁹ *CC*, p. 100 (90).

anormalidade²⁵⁰. A nova maneira de vida ressoa na concepção de subjetividade, na medida em que esta deu lugar a individualidades impessoais e singularidades pré-individuais, a variações de relação e a intensidades de potência. Como afirma Sauvagnargues “Existe apenas um mundo, e o efeito da arte se produz no real”. Tal teoria recusa “toda *mimesis* analógica” e assim “a arte, real, segue a matéria, e compõe com ela um novo encontro”²⁵¹.

O devir animal é a alternativa para arrancar as multiplicidades dos estratos e fazê-las passar em uma zona de indeterminação entre uma forma e outra. A peculiaridade da arte nessa questão é a de percorrer justamente essas zonas em que as multiplicidades passam entre os dois estratos, o humano e o animal. O animal em questão não é a “forma animal”, ou um ser designado por uma patologia. “Entendamos: todo animal tomado em sua matilha ou sua multiplicidade tem seu anômalo”²⁵². O Anômalo é o princípio do devir. Não se imita o anômalo, ele não funciona como modelo ou exemplo²⁵³, ele está sempre na fronteira, é “um fenômeno de borda”, enquanto tal é definido por *individuação intensiva*, não podendo ser interpretada²⁵⁴.

Por meio da noção de corpo sem órgãos, a filosofia de Deleuze descreve como pensamentos e práticas se legitimam por si mesmos sem recorrer ao transcendente. O corpo sem órgãos expressa como a noção de organismo é substituída, e a interpretação perde a sua necessidade em nome da experimentação²⁵⁵. Deleuze faz convergir para o seu conceito de corpo sem órgãos as noções de vontade de potência, de Nietzsche; de modulação, de

²⁵⁰ Sauvagnargues ressalta que a noção de anômalo, de Canguilhem, e de modulação, em Simondon, são as fontes para situar o devir entre a forma homem e a forma animal. Sem depender delas para existir, a formulação deleuziana não entra nos termos da oposição da metafísica clássica entre matéria e forma, ao considerar as mudanças de uma “modulação intensiva de forças e materiais”. Por mais que o animal funcione como uma matriz conceitual para os conceitos governantes da metafísica e apresente demasiada carga teórica no campo da arte, o interesse de Deleuze é pela maneira como o fenômeno da fronteira entre *um* homem e *um* animal oferece à humanidade um novo pensamento da cultura em termos de pluralidade e diversidade da vida: “Em cada caso, um personagem animal serve de suporte para a análise e de agente de transformação conceitual: os gritos e assobios da rata Josefina em Kafka, as vespas e as orquídeas de Proust, o carrapato de Uexküll ou o peixe chinês, o tentilhão da Austrália, passam a ser personagens conceituais, singularidades notáveis, interlocutores para a filosofia” (SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze: del animal al arte*. Trad: Irene Agoff. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu editores, 2006, pp. 12-13).

²⁵¹ SAUVAGNARGUES, 2005, p. 223.

²⁵² *MP*, p. 298 (v. 4, p. 25). “Pôde-se observar que a palavra ‘anômalo’, adjetivo que caiu em desuso, tinha uma origem muito diferente de ‘anormal’: a-normal, adjetivo latino sem substantivo, qualifica o que não tem regra ou o que contradiz a regra, enquanto que ‘anomalia’, substantivo grego que perdeu seu adjetivo, designa o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponta de desterritorialização. O anormal só pode definir-se em função de características específicas ou genéricas; mas o anômalo é uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade. Os feiticeiros se utilizam então do velho adjetivo ‘anômalo’ para situar as posições do indivíduo excepcional na matilha. É sempre o Anômalo, Moby Dick ou Josefina, que se faz aliança para devir-animal” [Idem (ibidem, pp. 25-26)].

²⁵³ “O anômalo não é nem indivíduo nem espécie, ele abriga apenas afectos, não comporta nem sentimentos familiares ou subjetivados, nem características específicas ou significativas” [ibidem, p. 299 (v. 4, p. 27)].

²⁵⁴ Ibidem, p. 305 (ibidem, p. 33).

²⁵⁵ Ibidem, p. 200 (v. 3, p. 28).

Simondon; a relação corpo-linguagem em Artaud; a embriologia, de Sain-Hilaire, compoendo um plano para o pensamento que não recorre a uma referência externa e afirmando uma imanência pura, sem hierarquia ou unidade, cujo pensamento de Espinosa é o seu maior expoente. O que está em jogo nessa noção é como uma vida não orgânica se constitui na imanência de maneira real à medida que as intensidades não se restringem a uma questão epistemológica ou científica isolada em áreas distintas. A física, a matemática, a biologia, a linguística atestam a disputa entre o intensivo e o extensivo, o inorgânico e o orgânico. Isso cabe ao agenciamento reunir elementos heterogêneos e os manterem juntos como um som musical e uma cor pictórica; uma função matemática e um conceito da linguística; um conceito filosófico e uma prática de uma sociedade tribal; só, assim, haverá consistência necessária para exprimir um contínuo intensivo.

A criação dos organismos aparta o corpo de sua imanência, mas esta é restituída, mantendo a vitalidade não orgânica do corpo sem órgãos. Trata-se da afirmação da vida inorgânica com base em uma lógica das forças em vez da reprodução de formas. Se o sistema do juízo a partir da estratificação institui “formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil”²⁵⁶; o corpo sem órgãos desarticula as formas, os códigos, os territórios, não para de promover desvios das operações do juízo. Deleuze encampa a luta artaudiana contra a organização dos órgãos e, ao mesmo tempo, contra o sistema que os codificavam em funções específicas, mas sem postular a abolição dos estratos, o que faz toda a diferença.

Realizar fugas e organizações, relações dinâmicas e estáticas, glórias e fracassos, tudo isso coabita o plano. A proposta de sair do sistema do juízo não é afeita à abolição dos estratos e à aniquilação do organismo. Os estratos eles são necessários para que o corpo sem órgãos seja produzido. Sem se reduzir a um dualismo, o corpo sem órgãos e o sistema do juízo travam uma disputa incessante e violenta entre a liberação das multiplicidades e a criação do sistema dos estratos, que bloqueiam ou diminuem o grau de potência das intensidades. Os estratos não param de se compor, muito menos as multiplicidades não deixam de se liberar. A estratificação é um fenômeno necessário, porém não é o caso de submeter todas as relações a essa necessidade, que só apresenta os movimentos extensivos sobre a terra. Contra o sistema do juízo, a terra elabora desvios, fugas, decodificações, sem abolir a coexistência das formações e das deformações²⁵⁷. Em vez das formas ordenadas (seleção) e estruturadas (legislação), as articulações no nível das multiplicidades não foram

²⁵⁶ Ibidem, p. 197 (ibidem, p. 24).

²⁵⁷ Cf. Ibidem, p. 54 (v.1, p. 70).

perdidas. São expostos os movimentos intensivos da terra e os que ocorrem sobre os estratos, logo não há o apelo por uma desestratificação absoluta. Em suma, sem organismos não há corpo sem órgãos.

O plano de consistência combate as superfícies para liberar o corpo sem órgãos, mas esse processo é realizado apenas com bastante prudência para não promover uma saída açodada dos estratos e precipitar na destruição. “O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeito – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz cair sobre nós, mais pesados do que nunca”²⁵⁸. Levando em consideração o escritor, ele faz da consciência “uma experimentação de vida, e da paixão um campo de intensidades contínuas, uma emissão de signos-partículas”²⁵⁹. É indispensável manter punhados de significância, interpretação e subjetividade para, estrategicamente, lançá-los em direção a certas realidades opressoras. Se todos os estratos forem quebrados, o corpo seria despedaçado e seu único horizonte seria o nada, mas a saída dos estratos não ocorre sem uma extrema violência, por isso pensamento e a vida não podem abrir mão de uma potência de destruição.

Diante do trânsito livre das multiplicidades, o juízo produz as sedimentações, as formas e as funções, ou seja, cria estratos para um exercício de dominação organizado e hierarquizado. Essa é a distinção entre os limites extensivo, dos estratos; e o limite intensivo, das multiplicidades. Sem complacência, o sistema do juízo desarraiga o corpo sem órgãos da sua imanência para compor três estratos fundamentais: o organismo, a significação e o sujeito. Os três estratos promovem a organização, a significância ou a interpretação; e a subjetivação, ou sujeição, cujos efeitos provocados são a organização do corpo, a sua disposição para interpretar e ser interpretado, e a estabilidade em uma relação dual e estável entre sujeito de enunciação e sujeito de enunciado.

O corpo sem órgãos rompe com os três estratos ao enfrentar ao organismo e sua superfície, que articula o corpo; a significância e seu caráter angular, pelo qual procede a interpretação; e a subjetivação, com seu ponto que fixa o sujeito de enunciação e o sujeito de enunciado. Desfazer o organismo é abri-lo a conexões outras que permitam a passagem de intensidades sem ter em vista um fim. Desfazer a significância diz respeito a abolir os pontos de vista pelos quais se interpreta, como Deleuze já havia realizado na questão dos pontos de vista sobre as séries, no romance moderno com suas séries divergentes, liberando-se, pois, dos pontos de subjetivação ao traçar linhas. Desfazer a subjetivação é tornar a consciência do

²⁵⁸ Ibidem, p. 199 (v. 3, p. 27).

²⁵⁹ Ibidem, p. 167 (v. 2, p. 90).

sujeito pensante um meio de exploração. O resultado desse processo são as *n* articulações promovidas pelo plano de consistência que promove *n* articulações, a *experimentação* e o movimento de *nomadismo* que diz respeito à dessubjetivação.

O êxito do combate ao sistema dos estratos depende de compor o agenciamento mais propício, capaz de fazê-lo passar dos estratos ao plano de consistência. Ao desestratificar, abre-se a uma nova função, que ocorre justamente quando o agenciamento se volta para o plano e explica a função diagramática da máquina. Essa função é alcançada numa visão ou numa audição incomum capaz de captar as relações entre as forças. Assim, o corpo sem órgãos está entre o polo das superfícies estratificadas em que ele é submetido ao juízo; e o polo do plano de consistência “no qual ele se desenrola e se abre à experimentação”²⁶⁰. Plano de consistência, experimentação e dessubjetivação são as respectivas alternativas para a desestratificação.

4.3.6. Sintomatologia e crítica do juízo²⁶¹

Exploramos a experiência poética de Artaud, pois ela mobiliza a investigação de Deleuze acerca de uma reunião imediata entre arte e corpo, mas a definição de corpo sem órgãos permite engendrar um pensamento que alcança o seu limite pela experiência da arte. O pensamento se vê diante do seu limite, pois, mais do que uma produção surgida na esfera da confusão sensível, a arte se relaciona com outro aspecto do impensado. O corpo sem órgãos diz respeito a uma potência de individuação que ainda não se atualizou em uma forma, mas que o fará na arte ao ser caracterizada como um corpo composto por relação de forças, e que ainda não se individualizou em um aspecto formal. Esse raciocínio está baseado na definição de arte sediada em *Mil platôs* como a elaboração de um material heterogêneo e consistente, que capta forças intensas, em vez de uma imposição da forma sobre a matéria²⁶².

A relação entre forças expressa uma semiologia à medida que o autor transforma a força em afeto, elaborando um pensamento sintomatológico. Na rubrica clínica, o sintomatologista é um médico que elabora diagnósticos ao buscar a natureza e causa das afecções. Deleuze retoma a ideia de Nietzsche de que todos os fenômenos naturais, espirituais, sociais “são signos, ou melhor, sintomas, e remetem como tais a estados de

²⁶⁰ Ibidem, p.197 (v.3, p. 25).

²⁶¹ Algumas reflexões desse tópico foram desenvolvidas em MATOS, Leandro Lelis. “‘Fim do juízo’, sintomatologia e existência em Deleuze”. In: *Revista Lampejo* - vol. 9 nº 1, 2020, pp. 705-721.

²⁶² Ibidem, p. 406 (vol. 4, p. 141).

forças”²⁶³, considerando o filósofo e o artista médicos e fisiologistas. O pensador investiga qual força é determinante para dar sentido a algo, pois, para estarmos diante do sentido de um fenômeno (signo), é preciso saber qual a força que dele se apropria e que nele se expressa. Os fenômenos possuem o seu sentido em uma força real, que revela o caráter sintomatológico ou semiológico da filosofia e da arte. Em relação à literatura, ela é uma saúde e o escritor é um médico com uma saúde frágil. “O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem”²⁶⁴. A doença jamais é o processo da sua escrita, mas “parada do processo”, trata-se de uma situação na qual o escritor tomba quando o seu fluxo criativo é bloqueado.

Considerando que a força corresponde a uma variação de potência, Sauvagnargues compreende haver em Deleuze uma *filosofia da força*, que “define a vocação da arte como uma sintomatologia, captura de forças e de imagem”²⁶⁵. Essa leitura põe em relevo a concepção deleuziana de arte como crítica e clínica, destacando a incorporação de Deleuze do termo “sintoma”, vinculando a sintomatologia de Nietzsche com a etologia de Espinosa. Liberado da pesada carga conceitual psicanalítica, o signo, ou o sintoma, passa a dizer respeito a uma “relação de forças (semiologia) que corresponde a um certo afeto (ontologia e ética)”²⁶⁶. A sintomatologia oferece novos critérios pelos quais se avalia.

Embora Espinosa não tenha se referido de forma positiva ao signo, considerando-o como uma ideia inadequada da razão, Deleuze recorre ao autor da *Ética* para propor uma teoria original do signo, pois este é imprescindível para a formulação de uma concepção de signo como força que afeta, desviando da noção de significação. Trata-se de um *afecto*, um efeito de um corpo sobre o outro por meio de uma composição de relações de forças, que não é interpretação, mas experimentação²⁶⁷. O caráter pragmático e social do signo, o qual se

²⁶³ DRF, p. 188 (213).

²⁶⁴ CC, p. 14 (13).

²⁶⁵ Cada uma dessas determinações corresponde a três etapas do pensamento deleuziano: em primeiro lugar, a sintomatologia enquanto uma “arte medicinal praticada por Proust, Klossowski, Sacher-Masoch ou Artaud”; em segundo lugar, a arte definida como captura de forças, em vez de reprodução de formas, “na pintura de Francis Bacon, ou a música de Boulez”; em terceiro lugar, “a imagem como ação e reação acoplando a força da imagem-percepção e da imagem-ação com a potência da imagem-afeção no cinema” (SAUVAGNARGUES, 2005, p. 61).

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Como afirma Sauvagnargues, com Espinosa, Deleuze “passa da interpretação à etologia, da significação à exploração das relações de forças” (Ibidem, p. 55). A autora ressalta que “interpretação” é um termo utilizado por Deleuze de forma datada. Em *Proust e os signos* (1964) o termo “interpretar” para romper com o par significante e significado, isto é, representação de palavras e coisas. A interpretação consiste na extração de um sentido velado a partir de uma análise das forças presentes no signo: pensar é interpretar signos. Pouco tempo depois, em 1967, Deleuze abandona o sentido de interpretação como tradução. Em uma formulação decorrente do pensamento nietzschiano, “interpretar” trata-se de um “modo vital de assimilação” (idem). Essa posição se insurge contra a arte como objeto de uma hermenêutica, pois, considerando a sua matéria, a arte não se encerra em um sentido abstrato da obra, como na pintura ou no cinema, que são irreduzíveis a um sentido discursivo desenvolvido por analogia.

mostra nas relações de dominação em que estão inseridos, habita o domínio da arte ao buscar uma leitura imanente do signo e da arte, desviando do caráter interpretativo, que recorre a um sentido transcendente do objeto.

Em vez de conferir um sentido interpretativo às forças, o sintomatologista diagnostica a civilização ao avaliar o “tipo” das forças, “compondo materialmente com as forças uma nova relação que se pode fazer uma cartografia dos afetos”²⁶⁸. As relações de forças sustentam uma semiótica, a qual fornece um “mapa signalético das potências”²⁶⁹. Sauvagnargues destaca que Deleuze compreende de maneira literal a literatura como uma medicina. As escritas de Kafka para a burocracia; de Artaud para a esquizofrenia; de Proust para a homossexualidade; para citar alguns; compõem uma espécie de *sismografia sensível* de “um tipo de força”, cuja escrita é capaz de atravessar o limite do sensível²⁷⁰. A arte capta signos, tornando-os sensíveis, e o pensamento de Deleuze *com* a arte – formulação que preferimos à de Sauvagnargues que fala de uma “filosofia da arte” – diz respeito a um inventário de signos e imagens “em uma lista aberta e variável que compõe seu mapa intensivo”²⁷¹.

A arte como experimentação implica em uma crítica política, captando as forças reais do social, produzindo uma “física dos afetos” irreduzível à pessoa ou ao indivíduo. O julgamento que se faz de acordo com valores transcendentais dá lugar, nesses casos, à avaliação elaborada a partir de um “mapa dos seus afetos”²⁷². Esse mapa é composto quando a arte passa a ser definida como captura de forças reais em vez de reprodução de formas imaginárias. Isso é possível quando a relação de força é denominada de percepto, que combinada à variação de potência, o afecto, torna as forças sensíveis. A arte combate a produção de clichês formais, criando novos espaços-tempos, que se tornam os verdadeiros personagens. São blocos, conjuntos de sensações intensivas que são individuadas pelo modo subjetivo, mas por heciedade.

A tarefa do artista, formulação baseada em Klee, é “tornar visível” e não reproduzir o visível²⁷³. Essa proposta coaduna com a filosofia à medida em que ela “tende a elaborar um material de pensamento para capturar forças não pensáveis em si mesma”²⁷⁴. Essa definição se amplia em *O que é a filosofia?*: “As sensações, perceptos e afectos, são *seres* que valem por si

²⁶⁸ Ibidem, p. 63.

²⁶⁹ Ibidem, p. 61.

²⁷⁰ Ibidem, p. 64.

²⁷¹ Idem.

²⁷² Ibidem, p. 39.

²⁷³ *MP*, p. 422 (v. 4, p. 159).

²⁷⁴ Idem (idem).

mesmos e excedem qualquer vivido”²⁷⁵, ou seja, não é subserviente à relação com um modelo para existir por ela mesma. Cabe ao artista manter as sensações de pé sozinhas, nesse sentido, criar é trazer individuações impessoais e singularidades pré-individuais ao mundo pela composição que se vale de um material expressivo.

A importância da imanência não para na exposição das relações de forças na arte. Deleuze alia-se a Espinosa para fortalecer o seu pensamento da imanência, pois o autor da *Ética* deslocou a moral, que Deleuze coloca sob a definição de juízo, que está baseado em valores transcendentais para a ética. Para ficarmos com as palavras de Deleuze, a ética se volta contra a moral, porque “julga sentimentos, condutas e intenções relacionando-os, não a valores transcendentais, mas a modos de existência que eles supõem ou implicam”²⁷⁶. A condição para acreditar, dizer, sentir algo é a de que precisamos ser escravos e fracos, ou, em outras situações, livres e fortes. As condições variam de acordo como os modos de existir. Continua o filósofo: “*Um método de explicação dos modos de existências imanentes* substitui dessa maneira o recurso aos valores transcendentais”²⁷⁷. A tarefa da ética é fazer-nos ir ao mais longe possível a partir do aumento das nossas potências de agir e de pensar. Em vez de julgar com base em valores transcendentais, fazer existir a partir da imanência. A ética corresponde às regras facultativas, em vez de coercitivas, como a moral. A partir dessas regras facultativas, avaliam-se as práticas de acordo com os modos de existência implicados nas maneiras de agir, de falar, de pensar, etc. Assim, a ética não está dissociada do estilo, pois um estilo é um modo de fazer existir, como vimos na questão da linguagem.

A recusa do julgamento em nome de modos de existência reformula a noção de crítica, pois as suas maneiras comuns são rejeitadas. Como observa Sauvagnargues, o julgamento baseado em imperativos transcendentais e abstrações morais dão lugar à conveniência e à inconveniência, ao assentimento e à argumentação de forças vitais²⁷⁸. No que diz respeito à arte, ela possui o poder de modificar a nossa capacidade de afetar e ser afetado, relação essa que não é entre sujeito e objeto. Diante disso, a crítica e a clínica enfrentam o sistema de significações que envolvem matérias e figuras. A clínica é a crítica no sentido de que nos força a sentir, a pensar complexos de forças que constituem nossa vida²⁷⁹. Uma vida constituída por forças está em concordância com um aspecto trágico da existência de seres que não submetem o seu direito de existir a regras transcendentais.

²⁷⁵ *QPh*, pp. 154-155 (213).

²⁷⁶ *SPE*, p. 248 (299).

²⁷⁷ *Idem* (*idem*).

²⁷⁸ Cf. SAUVAGNARGUES, 2006, p. 56.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 58.

A apropriação de Deleuze das relações de forças aponta para as condições de uma ética imanentista que institui uma crítica do julgamento, valorizando a exposição das forças reais em detrimento das formas assignificantes. Em vez de uma analogia, Deleuze defende uma etologia, considerando que toda analogia está baseada em uma transcendência, em uma hierarquia e na separação entre matéria e forma. A crítica da analogia acompanha a crítica das ciências humanas e reconfigura do estatuto da arte²⁸⁰. Contudo, o que está em jogo na arte não é uma imitação entre dois termos, mas, de forma literal, uma zona de indiscernibilidade situada entre os novos termos reunidos. Os discursos sobre a arte e sobre a literatura, em *Diferença e repetição*, em *Mil platôs* mostram como a analogia está apoiada na semelhança ou na homologia, pois o reestabelecimento do sentido de uma obra de arte não se cumpre sem demandar o imaginário de um sujeito, seja ele o autor ou o espectador, ou da estrutura da própria obra.

Deleuze elabora um pensamento com a arte, deslocando o caráter interpretativo que ela pode suscitar se vinculada ao par significante-significado. A escrita é um dos campos centrais da análise sintomatológica, pois promove uma relação com forças reais em vez de imaginárias. Em vez de ser reduzida a enunciados formais, a proposição é composta por sintomas os quais expressam um modo de existência. Assim, cumpre avaliar qual modo de existência é preciso para sustentar uma escrita sem remetê-la a um subjetivismo do escritor. A arte *dá a ver ou a ouvir* a vida entre as formas, cabendo ao artista colocar evidenciar essa vida em uma matéria capaz de expressá-la no mundo. A escrita faz ver o invisível sem projetar um eu na obra, e sim se elevando a “devires ou potências”²⁸¹. Não nos é dado a ver apenas as formas ou sujeitos bem organizados em suas funções, mas as relações de troca que ocorrem entre um estrato e outro. Liberando-se do sistema dos estratos, as individuações se proliferam e não reivindicam um sujeito.

As puras relações de velocidade e lentidão entre partículas, tais como aparecem no plano de consistência implicam movimentos de desterritorialização, como os puros afectos implicam um empreendimento de dessubjetivação²⁸².

A esse raciocínio, somamos a hipótese de Rancière. Para o filósofo, o escritor e o Original, ou o anômalo não imitam e não podem ser imitados, pois eles comportam a singularidade que é naturalmente oposta à representação, desfazendo, assim, o par metafísico

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ Idem.

²⁸² *MP*, p. 330 (v. 4, p. 60).

original e cópia. O esquema representativo edificado pelo platonismo definiu a Ideia como o fundamento que seleciona a pretensão é desfeito em nome de uma nova relação não mais de filiação, e sim de “irmandade”. O núcleo da dificuldade deleuziana está na saída do “mundo dualista e vertical do modelo e da cópia” em defesa de “um mundo horizontal das multiplicidades”²⁸³, que lhe é anterior. Pela nova sintaxe, rompe-se com o sistema representativo que edificava as belas artes e possuía seu alicerce no pensamento aristotélico, responsável por erigir um “princípio de normatividade do representado”. Esse princípio assegurava a superioridade do assunto sobre as “formas da sua representação, os gêneros adequados e também os modos de expressão correspondentes”²⁸⁴. Dos reis aos plebeus, todos os representados deveriam estar de acordo com uma forma poética e gêneros distintos, levando em conta o caráter específico da composição para cada um. “Em suma, o que sustentava o edifício mimético era a hierarquia dos representados”²⁸⁵.

Com Deleuze, a obra se libera da semelhança mimética e do conjunto normativo por meio da sua potência, porém, para que fique de pé sem se tornar refém daquilo que a liberou, a obra torna-se “autônoma” em relação à literatura e, ao mesmo tempo, heterônoma em referência a outro gênero. O que sustenta a obra é a sua relação com uma “potência própria do pensamento, com um modo específico de presença do pensamento na matéria que é também heteronomia do pensamento”²⁸⁶. A representação perde a sua função em uma zona de indeterminação criada pela literatura, e nela, a sua potência pode ser assimilada. Enquanto a potência da antiga representação na literatura se efetivava graças à competência própria do espírito em “animar uma matéria exterior informe”, a potência da literatura como experimentação é captada “no ponto em que o espírito se desorganiza, em que seu mundo racha, em que o pensamento explode em átomos que experimentam sua unidade com átomos de matéria”²⁸⁷. Nessa zona, as antigas individuações se decompõem dando lugar a novas intensidades, e a literatura pode existir como uma arte singular fora da metafísica, pois se trata de um “modo específico de imanência do pensamento na matéria”²⁸⁸. O confronto com a mimesis ocorre em um domínio anterior à representação, em um mundo molecular, subterrâneo, no qual as formas da individualidade ainda não aderiram²⁸⁹.

²⁸³ RANCIÈRE, 1998, p.193

²⁸⁴ Ibidem, p. 180.

²⁸⁵ Ibidem, p. 181.

²⁸⁶ Ibidem, p. 182.

²⁸⁷ Ibidem, p. 183.

²⁸⁸ Ibidem, p. 182.

²⁸⁹ “Em termos deleuzianos, são os devires e as hecceidades que se opõem à *mimesis*. É a emancipação dos traços expressivos, a entrada em uma zona de indeterminação, a descoberta de uma fraternidade” (Ibidem, p. 184).

Contudo, a arte não introduz problemas morais e não se refere ao ponto de vista de um sujeito. Formular o problema em termos de forças é a condição para transformar a questão da subjetividade, principalmente no que diz respeito à dependência da estética da instância do sujeito fundado no modelo transcendental²⁹⁰. Não há uma lógica racional que determine como fazer as transformações, assim, como não há um sujeito lógico que garanta as condições para a transformação. O objetivo da arte é liberar devires²⁹¹. Por meio dessa nova perspectiva para o pensamento composto com a arte, o conceito de devir confronta um *telos*, a busca por uma forma, seja por identificação ou por imitação, que por muito tempo deu o tom da produção artística²⁹². A arte faz emergir uma zona de indistinção entre uma forma e outra. Criar uma tal zona significa que não se trata de um ideal revolucionário, um *telos*, mas de um *devir-revolucionário*.

Nesses termos, a política se pronuncia não submetida à ação, mas clamando uma “crença na ação”²⁹³, como afirma Zourabichvili. Isso ocorre quando Deleuze distingue o real do possível, afirmando a atualização das potências revolucionárias que já eram reais, mas não ganharam corpo. A distinção do virtual em relação ao possível o fez alcançar uma potência de indeterminação contra os clichês que povoam o mundo da opinião. Sem se contrapor ou modificar a ordem de uma situação, seja ela teórica ou prática, Deleuze defende uma zona de indeterminação radical que se vale da afirmação paradoxal em uma posição que não recai no sim ou no não, como em *Bartleby*: “Eu preferiria não” (*I would prefer not to*). Essa zona foi exposta pelo devir, em especial na questão da linguagem, que elabora uma potência de indeterminação na criação de uma nova sintaxe. Mais ainda, trata-se de uma nova maneira de resistência, pois nela o que importa é aonde se pode chegar estrategicamente, suspendendo provisoriamente o campo da determinação povoado de possibilidades, cabendo ao pensador criar um meio para reconfigurar esse campo. Segundo a formulação de Zourabichvili, é uma política do involuntarismo subvertendo os clichês. Se a política possui começo e recomeço, eles se dão a cada ocasião na qual “(...) uma coletividade encontra suas próprias condições de existência (ela já está em jogo quando um indivíduo, por sua própria conta, encontra as suas ou as dos outros)”²⁹⁴.

O involuntarismo ocorre em situações contemporâneas que esgotam o possível e rompem com os clichês moduladores das nossas reações diante do mundo. A época moderna

²⁹⁰ CC, p. 169 (153).

²⁹¹ “Cantar ou compor, pintar, escrever não têm talvez outro objetivo: desencadear devires” [MP, p. 333 (v. 4, p. 63)].

²⁹² Acerca dessa questão, Cf. RANCIÈRE, 2000.

²⁹³ ZOURABICHVILI, 2000, p. 334.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 347.

atesta um “déficit de vontade”, que dificulta a crença em forças afirmativas e tolhe o desejo de realizá-las. Frequentemente, estamos diante de armadilhas, que nos capturam em possíveis já estabelecidos, reduzindo a nossa relação com o mundo a uma repetição do Mesmo, do Idêntico. Essa é a “doença do clichê”, que impede uma crença no mundo e nas chances de promover encontros múltiplos. Porém, pela potência de indeterminação extraída da repetição intensiva, o campo de possível é redefinido em um ponto de intercessão entre o pensamento artístico e/ou filosófico e a política.

A política e o pensamento se encontram quando a filosofia se torna uma atividade de combate, e não de guerra. Não de um combate que objetiva a aniquilação do outro, mas, em um sentido heraclítico em que o combatente é o próprio combate: “*entre* suas próprias partes, entre as forças que subjagam ou são subjagadas, entre as potências que exprimem essas relações de forças”²⁹⁵. O combate não é somente contra o outro, mas entre si, ressaltando o *entre* como característica do devir. Enquanto o combate contra o Outro ambiciona a destruir ou rechaçar uma força; como o combate-contra “as potências diabólicas do futuro”, que já se avizinham; o combate-entre “é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossa de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir”²⁹⁶.

O corpo bélico se apropria de outras forças sempre desejando reduzi-las a nada, configurando o mais baixo grau da vontade de potência. Na guerra, a vontade exige o máximo de poder e de dominação: imperialismo da morte desde os romanos aos fascistas contemporâneos. Seja um homem, um grupo ou um Estado, seus esforços são para negar a vontade de potência e conduzir à reatividade, desembocando em um “Viva a morte!”, nas esferas econômicas, artísticas, científicas, etc.²⁹⁷. Assim, são bloqueadas as conexões criativas, pois a linha traçada é uma linha destrutiva cujo único objetivo é aniquilar e se não sobrar mais nada, apela-se ao autoextermínio.

Essencialmente distinto, o combate diz respeito a uma “poderosa vitalidade não-orgânica que completa a força com a força e enriquece aquilo de que se apossa”²⁹⁸. É o corpo sem órgãos no qual as relações são puramente impessoais e intensivas. No embrião, a vontade de potência se expressa em sua grandeza, as forças se confundem e aumentam a potência de uma vida ativa. São por conexões plurais e com elementos muitas vezes irreconciliáveis que algo novo pode surgir. Dessa forma, o advento do super-homem após a morte de deus, sendo o “super-homem” o resultado da relação das forças do homem com novas forças. “As forças

²⁹⁵ CC, p. 165 (149).

²⁹⁶ Idem (150).

²⁹⁷ Cf. MP, p. 282 (v. 3, p. 124).

²⁹⁸ CC, p. 165 (150).

no homem entram em relação com forças de fora, as do silício, que vingam no carbono, as dos componentes genéticos, que vingam no organismo, as dos agramaticais que se vingam no *significante*²⁹⁹.

Diante dessa proposta de fazer existir em vez de julgar, Deleuze transforma a noção que se tinha do pensamento, uma vez que são extirpados os elementos morais de verdade e falsidade, em outras palavras, as travas que o juízo impõe. Glorificar o fim do juízo é criar as condições para a chegada de novos modos de existência, pois o sistema do juízo bloqueia a circulação das multiplicidades. Por meio de um novo estilo, o pensamento se libera da representação e ultrapassa o fundamento que buscava legitimá-lo. Desse modo, a potência da filosofia é captada em um campo de relações de individuação. Se a questão é posta em termos de capacidade de afetação, então as operações do conceito de sujeito não precisam ser contempladas em casos nos quais são realizadas fugas criativas. Deleuze criou zonas insubmissas aos poderes repressivos, revigorando a própria filosofia. *Diferença e repetição* e *Mil platôs* podem ser lidas como obras nas quais o pensamento se tornou uma questão de experimentação vital, executando movimentos violentos que ergueram potências alegres.

A filosofia de Deleuze pode apontar para uma ética ao passo que esta é a avaliação imanente dos modos de existência, enquanto a moral julga e avalia segundo critérios transcendententes. Deleuze compõe uma nova maneira de perceber, de pensar, de sentir, de falar, sem as dicotomias sujeito-objeto, natureza-cultura, em prol de um universo pré-subjetivo que não apologiza o “fim do sujeito”. Um novo modo de existir é criado por um combate vital, por uma crueldade contra si mesmo e por forças que ele assimila ao estabelecer novas combinações. Ao julgamento dos “demais existentes”, Deleuze propõe uma relação de experimentação, isto é, “sentir se eles nos convêm ou desconvêm”. Trata-se de uma maneira de avaliar a partir das forças. Cabe saber se essas existências aumentam as nossas capacidades ou nos conduzem “às misérias da guerra, às pobreza do sonho aos rigores da organização”³⁰⁰. Em suma, experimentar também é criar.

De ponta a ponta, a filosofia de Deleuze possui um alcance político. A criação conceitual privilegia a liberação daquilo que está aprisionado pelos marcadores de poder, seja na história da filosofia, no domínio da escrita, no *socius*, nas artes. Com frequência, Deleuze retorna à afirmação de que há algo demasiado forte na vida, levando-nos ao seu limite, e podemos vivê-lo se nos abrimos às conexões potentes e alegres que nos arrebatem. O filósofo e o artista criam as condições reais para os seres informes comporem agenciamentos que os

²⁹⁹ *F*, p. 140 (141).

³⁰⁰ *CC*, p. 169 (153).

tornem capazes de fazer passar as multiplicidades entre os corpos organizados. Em vez de um modo extensivo, um modo intensivo de existência. Por isso um pensamento que realiza essa visibilidade se torna capaz de uma ação incomum. Só pensamos e sentimos de outra forma se as maneiras pelas quais executamos essas ações forem decorrentes de um novo uso das faculdades. Assim, são engendradas as condições para surgir um povo que falta e produzir encontros, mesmo que as potências dos povos e das conexões não possam ser antecipadas. Fiquemos com algumas palavras de um *agenciamento coletivo* que atende por *Comitê invisível*:

Quando se diz que o “povo” está na rua, não se trata de um povo que existia previamente, pelo contrário, trata-se do povo que previamente *faltava*. Não é “o povo” que produz o levante, é o levante que produz seu povo, suscitando a experiência e a inteligência comuns, o tecido humano e a linguagem da vida real, que haviam desaparecidos. Se as revoluções do passado prometiam uma nova vida, as insurreições contemporâneas fornecem as ferramentas (...) É dessa forma que as insurreições se prolongam, molecularmente, imperceptivelmente, na vida dos bairros, dos coletivos, das ocupações, dos centros sociais, dos seres singulares, no Brasil como na Espanha, no Chile como na Grécia. Não porque elas colocam um programa político em marcha, mas porque elas põem devires-revolucionários em ação. Porque aquilo que se viveu brilha de tal forma que aqueles que o experienciaram se tornam fiéis, não querem se separar disso; pelo contrário, querem de fato construir o que agora *faz falta à sua vida de antes* (...) O que aqui se constrói não é nem a “sociedade nova” em seu estado embrionário, nem a organização que finalmente derrubará o poder para construir um novo, é antes a potência coletiva que, por via da sua consistência e da sua inteligência, condena o poder à impotência, frustrando, uma a uma, todas as suas manobras³⁰¹.

Um povo emerge quando a linguagem deixa de descrever o mundo e compõe *um* mundo. Todavia, fazer existir não nos exime de sermos capturados pelo sistema do juízo, que se reproduz a todo instante. É preciso restituir a capacidade de ação em meio às crises, sejam crises do caos, que faz tudo precipitar em sua vontade de nada aniquilando os corpos, sejam as crises das organizações, que pretende reter tudo em formas intransigentes e nada deixam escapar, mesmo quando essas e outras surgem inesperadamente e se desenvolvem em um só golpe. De maneiras distintas, o caos total e a organização totalizante são entraves para uma ação superior. Agir de uma nova maneira depende, portanto, de uma crença no mundo.

³⁰¹ Comitê invisível. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Trad. Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 Edições, 2016, p. 51-53.

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos-espacos-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos (...). É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo³⁰².

³⁰² P, p. 239 (218).

CONCLUSÃO

Apontaremos algumas considerações finais e expectativas. Talvez elas sejam compartilhadas por um(a) eventual leitor(a). Seria inviável propor um ponto de vista final sobre uma tese versando sobre dois temas tão complexos na filosofia de Deleuze, uma vez que foram deliberadamente deixadas de fora algumas reflexões posteriores a *Mil platôs*, sobre a estética e sobre a subjetividade, além dos possíveis diálogos com outros autores e temáticas. No entanto, o esforço aqui empreendido permite apenas aventar uma breve contribuição para futuras discussões sobre a questão da estética, especialmente o seu caráter de intensidade e de pré-subjetividade, que buscamos traçar. Esperamos que a tese não tenha ficado aquém de suas exigências, que tenha oferecido uma perspectiva distinta para atravessar as obras e os conceitos expostos, mostrando como eles funcionam e como podem atuar com o devido rigor. Se tais propósitos lograram êxito, estamos exultantes.

Reconhecemos as imprecisões de cunho doutrinário, e desculpamo-nos pela demasiada proximidade, muitas vezes, com a letra do filósofo e de seus intérpretes, e se a escrita desta tese foi contagiada, algumas vezes, por certo deleuzianismo, doença epigonal, que afeta de modo já bastante notório os/as nietzscheanos/as, os/as heideggerianos/as. Mas tudo isso faz parte dos atrasos, das falhas e tombos que constituem o risco de enfrentar questões que esgotam as nossas forças e são quase impossíveis de serem tratadas com o merecido esmero diante dos limites de um trabalho acadêmico. Passando ao largo do triunfo e do infortúnio, não hesitaremos em dizer que este trabalho chega ao seu último momento com a clareza de que foi oferecido, pelo menos, um “retrato de Deleuze”. Tentamos trazer o espírito combativo da sua filosofia, destacando um tema relativamente inédito, que é o da dessubjetivação, para o âmbito da estética, acreditando que ela pode se transformar numa instigante questão para a estética contemporânea. Quem sabe, finalmente, capacitando-a a enfrentar a multiplicidade da produção artística contemporânea, ao libertá-la de seus fundamentos tão velhos e empoeirados do kantismo e do hegelianismo, como a eles se referiu Perniola.

Reforçamos como a filosofia deleuziana suscita o interesse pelos modos de individuação intensivos em práticas epistemológicas, artísticas, políticas, científicas, tornando real uma maneira de individuar que encontra o corpo naquilo que é impensável indizível, intolerável, em tudo que não suporta as formas organizadas. Essa proposta se cumpriu à medida que atravessamos o interior de *Diferença e repetição* e *Mil platôs*, os dois polos que sustentaram e articularam estética e dessubjetivação em benefício de uma proposta maior para

os autores dessas obras, a de um novo modo de existir a partir de critérios imanentes. Embora o recorte tenha privilegiado esses dois temas, nada disso impediu que os campos da ontologia, da lógica, da linguagem, da política, da psicanálise fossem isolados, ressaltando as travessias e comunicações discordantes necessárias à criação.

No primeiro capítulo, partimos da necessidade de percorrer o trajeto para a elaboração do conceito de Diferença tendo como principais obstáculos a serem vencidos, a submissão da diferença ao fundamento na ontologia platônica e no transcendental kantiano. A discussão com a filosofia platônica precisou ser ultrapassada em favor do argumento da diferença em si mesma, recôndita nas malhas do sem-fundo, mas que ao ir além do fundamento mostrando a sua insuficiência, ela pôde subir à superfície de acordo com uma nova definição da noção de simulacro: uma imagem sem semelhança. Essa imagem não encontra validade no processo platônico da seleção, cuja motivação moral foi combatida por outro modo de existir, que não o das regras do fundamento. Existir a partir da intensidade. O segundo ponto da crítica do fundamento, o transcendental kantiano, foi encarado para restituir o diferencial na Ideia, mostrando como a diferença em si mesma também permaneceu representada na modernidade. Kant ofereceu a Deleuze uma prodigiosa reversão do tempo, ao introduzi-lo no sujeito, rachando o Eu e o eu. Um tempo puro que fez do eu “um outro”, mas foi preciso se afastar da letra kantiana para liberar a diferença da representação na superfície, algo que se concretizou quando a diferença de intensidade foi posta como o limite da sensibilidade, tornando-se não só condição para a experiência possível, mas para toda experiência real. Após criada uma versão própria para a intensidade, elucidamos as várias alianças peculiares para a noção deleuziana de individuação: a teoria da individuação em Simondon e as noções de vontade de potência e eterno retorno em Nietzsche. Elas foram privilegiadas visando também redefinir as questões do ser e do sujeito no interior do pensamento da diferença. O juízo, cuja atividade era distribuir e hierarquizar, foi confrontado pela distribuição nômade e pela anarquia coroada, pautadas por uma nova noção de limite, nova porque foi preciso transformar a sua natureza e pensá-la a partir da intensidade. Uma ontologia e uma ética balizadas pela noção de devir vieram à tona.

No segundo capítulo, explicitamos a subversão de Deleuze do conceito de tempo, e para isso foi necessário revisitar o seu fundamento ontológico e a sua fundação empírica, a fim de ultrapassá-los e chegar mais uma vez à dimensão do sem-fundo, na qual se encontra o próprio desfundamento do tempo. A estética tornou-se uma teoria da sensação, ganhando novos aspectos, a analítica assumida como uma teoria do objeto, só que de um objeto perdido,

e a dialética, uma teoria da ideia. Acompanhamos a subversão do tempo até chegar ao futuro como um novo princípio, este baseado no eterno retorno nietzschiano. Em Deleuze, o eterno retorno foi exposto a partir de uma energia potente e destrutiva, necessária para quebrar os círculos bem centrados, nesse sentido ele corresponde a um instinto de morte. A consequência da rachadura entre o *Eu* e o eu se mostrou como uma distinção entre o transcendental e o empírico promovida pela forma pura do tempo. A crítica ao sujeito foi acentuada no aprofundamento da cisão irreconciliável entre o Eu transcendental e o eu empírico ao enfrentar a dimensão pré-subjetiva, evitando encarar o sujeito como uma consciência fenomênica. Pelo contrário, houve um mergulho no âmago da subjetividade, relacionando, assim, o empírico e o transcendental com o inconsciente. Pensar exige abalos, desastres, e o pensador precisa passar por uma prova catastrófica para fazer do pensamento uma questão vital. Assim, cumpriu-se a exigência de um pensamento no interior de um eu colapsado que encarou um acontecimento demasiado intenso.

No terceiro capítulo, privilegiamos algumas teses de estudiosos e estudiosas da filosofia deleuziana acerca da questão da estética, a fim de discutir como a estética surge na filosofia como um problema para o pensamento e que o obriga a enfrentar a confusão sensível sem pretender mantê-la sob a luz racional. Em seguida, acompanhamos a relação paradoxal entre as faculdades para elucidar como pensamento e sensação, nesse caso dialética e estética, se comunicam diretamente na intenção de engendrar o pensamento através de uma violência, de uma afetação por um signo. Só se pensa quando se é forçado, violentado, portanto, o pensamento nada tem de boa vontade. O pensamento ocorre independentemente do sujeito e da harmonia entre as faculdades. Foi, muito provavelmente, ao final dessa passagem, que encontramos, no pensamento de Deleuze, uma saída para compreender a estética fora dos limites da subjetividade, o que significa uma verdadeira “revolução”, uma vez que a Estética paradigma da Modernidade, que é a de Kant, a qual continua a inspirar muitas Estéticas Contemporâneas, sempre ficou refém da subjetividade. O programa deleuziano consistiu em reunir sensação e pensamento recusando as antigas e tradicionais coordenadas sujeito-objeto. O programa consistia, além disso, em tomar o caminho das individualizações impessoais e das singularidades pré-individuais da ideia, e escapar da questão “O que é?”. O indivíduo deixou de reconhecer-se numa imagem psíquica, numa organização ou numa distinção do *Eu*. Pelo contrário, para encontrarmos esse estranho “indivíduo”, foi preciso remontar à “correlação entre o Eu rachado e o eu dissolvido”, pois é nessa zona fronteira que a individualização se firma como algo inultrapassável: “Para além do eu e do Eu não há o impessoal, mas o

indivíduo e seus fatores, a individuação e seus campos, a individualidade e suas singularidades pré-individuais”¹.

Após a travessia por *Diferença e repetição*, recorrendo também a outras obras para reforçar a ideia de reunir estética e dessubjetivação, cabe apresentar um breve balanço. Em primeiro lugar, a ruptura com o sujeito pensante marcou a crítica da estética, nascida no contexto da modernidade. Por mais que retome uma discussão com a tradição, o problema da estética é notadamente contemporâneo, uma vez que as Estéticas Contemporâneas, em sua maioria, continuam tributárias daquela relação tradicional entre sujeito-objeto. E a ideia da dessubjetivação é o resultado de reformulação da questão do tempo, de uma nova concepção de “ideia” e, finalmente, uma Estética pensada como uma “teoria das intensidades”. A ambição desse modo inteiramente novo de pensar a arte exigia muito mais do que uma teoria do sensível, ainda subordinada à representação. Deleuze elaborou uma estética das intensidades em correspondência com uma dialética das ideias, capaz de reunir pensamento e sensação sem mediações.

Em segundo lugar, enfrentar a questão da estética na chave da Diferença e da repetição nos forçou a encarar a questão de seu “direito”. Tornou-se inviável o vínculo entre o que se dispõe na superfície com regras fundadas em valores transcendentais, os quais pretendem se justificar por si mesmo. Não só a primazia do modelo sobre a imagem se esfacela, mas como a forma de pensar sob o registro desse par é deslocada. O pensamento da diferença confronta o ato de fundar, que se realiza sobre uma identidade prévia no movimento circular no qual as condições do que é dado se mantêm sobre uma razão que expõe a insuficiência do fundamento e não sua evolução. Inscrever o pensamento entre o cosmos e o caos foi uma operação realizada apenas se o pensamento for engendrado em um Fora mais profundo ao transformar não só a noção de limite, mas a sua própria natureza. O limite é intensivo, mutante, que funcionou mais como crivo do que regras absolutas.

Em terceiro lugar, Deleuze apresentou uma nova legitimidade filosófica do problema da estética e estabeleceu seus critérios de funcionamento. Sua “estética das intensidades” ultrapassou o campo gnosiológico e alcançou o domínio das práticas, voltando-se contra o as regras do juízo, em nome de um nova perspectiva para o transcendental. A relação de Deleuze com Kant talvez seja uma das mais dúbias: Kant é ora um aliado, ora um inimigo. Deleuze segue o chinês de Königsberg até onde a sua companhia é frutífera, depois ele o rechaça e abandona com facilidade. Por exemplo, Deleuze caminha junto com Kant, quando este eleva a

¹ DR, p. 332 (341).

estética, do âmbito estritamente empírico, no qual a tradição, sobretudo, inglesa, a colocara, elevando-a ao transcendental, mas em seguida o abandona, ao questionar as condições de possibilidade da experiência, alterando-as para condições da experiência real. A grande ruptura com Kant se situa no deslocamento do pensamento da esfera da representação para a dimensão do regime dos corpos e dos signos.

Chegamos ao quarto capítulo com a impressão de que as bases conceituais foram conquistadas após a crítica do sujeito fenomênico, em defesa de um campo pré-subjetivo, aí, o mais importante foi expor os movimentos das multiplicidades dentro e fora dos corpos. A passagem por *Mil platôs* ampliou o escopo do “universo” pré-subjetivo, ajudou a elucidar alguns conceitos como os de plano, máquina e agenciamento, e, finalmente formou uma paisagem conceitual na qual o conceito de sujeito recuou e cedeu lugar às multiplicidades. Foi possível estabelecer uma profícua relação entre *Diferença e repetição* e *Mil platôs*, guardando evidentemente as devidas distâncias tanto de objetivo, quanto de composição das duas obras. Assim podemos propor senão uma linha de continuidade, pelo menos, uma legítima afinidade entre os conceitos de *DR*: “sem-fundo”, “princípio transcendental” e “princípio empírico”, e aqueles que, a partir de *MP*, foram revisados e ampliados: “plano”, “máquina abstrata” e “agenciamento concreto”.

A Terra como o Plano, plano de consistência, ou Corpo sem Órgãos, também compreendida como o sem-fundo, ou campo transcendental, é o lugar que as multiplicidades percorrem, estabelecendo relações em seu aspecto mais livre. São as máquinas abstratas que compõem os corpos, traçam o plano e distribuem anarquicamente o que passa sobre ele. Os agenciamentos concretos se produzem entre os estratos e o plano, sempre com um olhar para cada lado. Os estratos, surgidos a partir do aprisionamento das multiplicidades, constituem tudo o que é observável sobre o solo. Deleuze reivindicou o direito de os excluídos existirem por si, seja na filosofia, seja na arte, propiciando assim novas superfícies e maneiras distintas de habitá-las. Tentando clarear o que pretendemos ser a nossa principal contribuição aos estudos deleuzianos: entender que o “lema” “fazer existir e não julgar” resume a perspectiva de uma nova Estética, mais “prática” do que “teórica”, capaz de agir fora dos limites do conceito de sujeito (através dos agenciamentos coletivos) e de trazer ao mundo a existência de populações informes, em devir, que existem por intensidades.

Por último, mas não menos importante, desejamos que este trabalho possa participar das discussões contemporâneas acerca da questão da diferença, ressaltando seu viés político, de uma fala sem sujeito, do enfrentamento das repetições que banalizam a vida e bloqueiam

as capacidades criativas. Com os olhos no presente, nas questões que nos afetam, esta tese foi em busca, na companhia da filosofia e dos diálogos com as artes, de novas perspectivas para a Natureza e para a Cultura. Manter-se sempre perto da ideia de que o ato de pensar nunca é espontâneo ou natural, mas depende antes de uma violência, de um esforço desmesurado, que produz movimentos e transforma as relações dos corpos com a terra foi um dos principais aprendizados que fizemos com a filosofia de Deleuze. Foi também o nosso modo de trazer para o presente a postura afirmativa desse pensamento que se consolidou como uma criação conceitual que se faz através das constantes invasões, interrogações, apropriações dos domínios fora dele. De fato, conceitos são criados, recriados, redescobertos por vários filósofos, a diferença que queremos destacar de Deleuze é a potência alegre e transformadora através da qual ele faz existir, não só novos modos de pensar, mas, sobretudo, novas experiências.

Ao fim e ao cabo, este trabalho gostaria de ser compreendido como um estudo sobre o pensamento deleuziano, acompanhando o esforço desse filósofo de revisitar, rever e subverter, em muitos (talvez, na maioria dos) casos, questões, ao mesmo tempo, milenares e atuais da filosofia. A tese abdicou do registro de patente desde a redação da sua primeira linha. Utilizamos os pronomes possessivos apenas para situar posições ou momentos gramaticalmente provisórios. Gostaríamos de levar às últimas consequências a ideia de que, no conhecimento – na filosofia, na arte ou na ciência – nada é próprio, de que a fonte do conhecimento, que é essencialmente coletiva e compartilhada, depende dos encontros entre a filosofia e o “de fora”, desse diálogo entre os eus dissolvidos que se tornam vetores para o levante de novas intensidades. “Que tudo seja tão ‘complicado’, que *Eu* seja outro, que algo de outro pense em nós numa agressão que é a do pensamento, numa multiplicação que é a dos corpos, numa violência que é a da linguagem, é esta alegre mensagem”².

² *LS*, p. 306 (346).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Deleuze

- DELEUZE, Gilles. *Cinéma 1. L'image mouvement*. Paris: Minuit, 1983.
- _____. *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris: Minuit, 1985.
- _____. *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993.
- _____. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*. (Org. David Lapoujade). Paris: Minuit, 2003.
- _____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1964.
- _____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- _____. *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris: Éditions de la différence. 1981.
- _____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Quadrige/PUF, 1963, 2a ed., 2004.
- _____. *L'Épuisé*. In: BECKETT, Samuel. *Quad et autres pièces pour la télévision*. Paris: Minuit, 1992.
- _____. *L'Île désert: texts et entretiens (1953-1974)*. Org. David Lapoujade (Org.). Paris: Minuit, 2002.
- _____. *Le Pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit, coll. Critique, 1988.
- _____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- _____. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.
- _____. *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel, avec le texte intégral de La Vénus à la fourrure*. Paris: Les Éditions de Minuit, coll. Arguments, 1967.
- _____. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1964.
- _____. *Synthèse et temps*. Curso disponível em [www. webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)
- _____; BENE, Carmelo. *Superpositions*, Paris: Minuit, 1979.
- _____; GUATTARI, Félix. *Kafka pour une littérature mineure*. Paris: Minuit, 1975.
- _____; *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- _____; *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

_____; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1978.

Obras de Deleuze em língua portuguesa

DELEUZE, Gilles. *A dobra. Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus Editora, 3ª reimpressão 2015.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. *A ilha deserta e outros textos*. David Lapoujade (Org). Trad. Luiz Orlandi et al. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *A Imagem-movimento (Cinema 1)*. Trad. Stella Senra. São Paulo, Editora 34, 2018.

_____. *A Imagem-tempo (Cinema 2)*. Trad. Eloisa de Araújo Ribeiro; revisão filosófica de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013.

_____. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012, 2ª edição.

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

_____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1ª edição 1992 (7ª reimpressão 2008).

_____. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra/Graal, 2018.

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

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

_____. *Empirismo e subjetividade. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011, 2ª reimpressão.

_____. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Trad. Roberto Machado (et al.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edições, 2007.

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

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

_____. *Proust e os signos*. Trad. Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010, 2ª edição.

_____. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Jorge Bastos; revisão técnica Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Tradução Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

_____; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 1). Trad. Aurélio Guerra Neto; Célia P. Costa. Rio de Janeiro: Editora. 34, 2011.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 2). Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 5ª reimpressão, 2008.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 3). Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2ª reimpressão, 1997. Trad. Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão; Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2ª edição, 2012.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 4). Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição 1997, 4ª Reimpressão, 2008.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 5). Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição, 1997 (3ª Reimpressão, 2007).

_____. *O Anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011, 2ª edição.

_____; *O que é a filosofia?* 2. ed. Tr. Bento Prado Jr.; Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora. 34, 1997.

_____; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

Obras sobre Deleuze

ALLIEZ, Éric. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Trad. Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Ana Lúcia de Oliveira (coord.). São Paulo: Ed. 34, 2000.

ALMEIDA, Júlia. *Estudos Deleuzeanos da linguagem*. São Paulo: Editora UNICAMP, 2003.

BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2001.

BOUILLON, Anne. *Gilles Deleuze et Antonin Artaud. L'impossibilité de penser*. Paris: L'Harmattan, 2016.

BUYDENS, Myreille. *Sahara; L'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrins, 1990.

CARDOSO Jr, Hélio. “Arte e filosofia como disciplinas das multiplicidades: problemas filosóficos e problemas estéticos em interferência intrínseca, segundo Deleuze”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.9, p. 49-66, out.2010.

CARMAGNOLA, Fulvio. “Nomi propri. Deleuze e le arti”. In: *Costellazioni estetiche: dalla storia alla neoestetica: studi in onore di Luigi Russo*. D’ANGELO, Paolo; FRANZINI, Elio; LOMBARDO, Giovanni; TEDESCO, Salvatore (Org.). Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati, 2013, pp. 49-56.

CARVALHO, Jairo Dias de. “Plano de imanência e univocidade do ser em Deleuze”. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p.175-197, outubro, 2011.

CAVALCANTI, Adriane. *Filosofia e pintura em Gilles Deleuze*. Campinas: Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, 2006.

COELHO, Bruna. *O campo e os princípios de repetição: ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)*. São Paulo: Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2013.

COLMAN, Felicity. *Deleuze and Cinema: The Film Concepts*. New York: Berg Publishers 2011.

CRAIA, Eladio. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. EDUNIOESTE: Cascavel, 2002.

_____. “Entre a ontologia e o transcendental: Deleuze, uma apropriação de Kant”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, p. 307-321, jul.-dez., 2009.

_____. “Lo que nos fuerza a ser: Deleuze y la subjetividad”. In: *Eikasias*, n.o. 50 (julio, 2013), pp. 149-158.

_____. “Um acercamento da leitura deleuziana de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, n 20, São Paulo, 2006.

DAVID-MÈNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FERRAZ, Silvio. “Deleuze, música, tempo e forças não sonoras”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.9, p. 67-76, out.2010, pp. 67-76.

GALLO, Silvio. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2005.

GIL, José. *O imperceptível Devir da Imanência – sobre a filosofia de Gilles Deleuze*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008.

_____. “Ritornelo e imanência”. In: LINS, Daniel; GIL, José. *Nietzsche/Deleuze: jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Fortaleza CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2008, pp. 125-141.

GINOUX, Isabelle. “Effets de style en Histoire de la philosophie. Ironie, Humor et mascarade chez Deleuze lecteur de Nietzsche”. In: Jdey Adnen (org). *Les styles de Deleuze. Esthétique et Philosophie*. Bruxelles: Les Impressions nouvelles 2012.

GODINHO, Ana. *Linhas do Estilo: estética e ontologia em Gilles Deleuze*. Lisboa: Relógio D'Água, 2007.

GUERÓN, Rodrigo. *Da imagem ao clichê, do clichê à imagem: Deleuze, cinema e pensamento*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2011.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

HENZ, Alexandre. *Estéticas do esgotamento: extratos para uma política em Beckett e Deleuze*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2012.

HEUZÉ, Bruno. “Le chant de la terre. Deleuze et l’affect musical”. In: JDEY, Adnen (org). *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique et clinique*. De l’incidence éditeur, 2013, pp. 279-297.

JDEY, Adnen (org.). *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique et clinique*. De l’incidence éditeur, 2013.

_____. *Les styles de Deleuze. Esthétique et Philosophie*. Bruxelles: Les Impressions nouvelles, 2012.

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

_____. “O corpo que não aguenta mais”. In: GADELHA, Sylvio; LINS, Daniel (org.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 2002.

LEBRUN, Gérard. “O transcendental e sua imagem”. Trad. Paulo Nunes. In: ALLIEZ, Éric (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Ana Lúcia de Oliveira (coord.). São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 209-234.

LESCE, Francesco. *Un’Ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI Secolo*. Milano: Mimesis Edizioni, 2004.

LINS, Daniel (org.). *Nietzsche/Deleuze: arte, resistência*. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

_____. *O último copo: álcool, filosofia, literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____; GADELHA, Sylvio (org.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 2002.

_____; GIL, José. *Nietzsche/Deleuze: jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Fortaleza CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2008.

LLERES, Stéphane. *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*. Paris, L'Harmattan, 2011.

LOPES, Luiz Manoel. “Deleuze e a vice-dicção”. In: *Kalagatos – revista de filosofia*. Fortaleza, CE, v.7 n. 14, verão 2010.

_____. “Deleuze e a obsessão pela gênese” In: *Kalagatos – revista de filosofia*. Fortaleza, CE, v.10 n. 20, verão 2013.

LUNDY, Craig; VOSS, Daniela. *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, 2015.

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

McNAMARA, Rafael: “Léon Selme y el problema de la entropía”. In: *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*. KRETSCHEL, Veronica; OSSWALD, Andres (Org.). Buenos Aires: RAJGIF Ediciones, 2015, pp. 62-69.

MARRATI, Paola. *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

MATOS, Leandro. “As potências do simulacro: Deleuze com Nietzsche”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, v.10 nº 2, p. 19-46, 2017.

_____. “‘Fim do juízo’, sintomatologia e existência em Deleuze”. In: *Revista Lampejo* - vol. 9 nº 1, 2020, pp. 705-721.

_____. “O pensamento sensível como ruptura da teoria da arte e da teoria da aisthesis em Deleuze”. In: *Revista Contextura*, n. 6, 2º semestre de 2013, pp. 11-17.

_____. *Simulacro e modos de vida como ruptura da estética moderna em Gilles Deleuze*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

MENGUE, Philippe. *Faire l'idiote. La politique de Deleuze*. Éditions Germina, 2013.

_____. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Éditions Kimé, 1994.

MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze, Philosophie et Cinéma*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

NABAIS, Catarina. *Gilles Deleuze: Philosophie et Littérature*. Paris: L'Harmattan, 2013.

ORLANDI, Luiz. B. L. *Arrastões na imanência*. Campinas: Editora PHI, 2018.

PACHECO, Fernando. *Personagens conceituais: filosofia e arte em Deleuze*. Belo Horizonte: Relicário Edições 2013.

PARENTE, André (org.). *Cinema/Deleuze*. Campinas: Papirus Editora, 2013.

PEARSON, Keith Ansell. *Germinal Life: The difference and repetition of Deleuze*. London and New York: Routledge, 1999.

PELBART, Peter. *O tempo não reconciliado. Imagens do tempo em Deleuze* São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 1998.

PRADO JR, Bento. “A ideia de ‘plano de imanência’”. In: ALLIEZ Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. *Deleuze e a literatura*. Trad. Ana Lúcia Oliveira. MATRAGA, nº 12, 1999. Texto apresentado nos "Encontros Internacionais Gilles Deleuze", no Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares (UERJ), junho de 1996.

_____. “Existe uma estética deleuzeana?” In: *Deleuze: uma vida filosófica*. Eric Alliez (Org). Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 505-5016.

_____. *La chair des mots. Politiques de l’écriture*. Paris: Éditions Galilée, 1998.

ROQUE, Tatiana. “Geologia da linguística e definição de máquina abstrata por Deleuze e Guattari”. In: *Estudos da Língua(gem)*, v.15, n.1, 101-113.

SAFATLE, Vladimir. *Introdução à Experiência Intelectual de Gilles Deleuze*. Curso proferido em 2011 no PPGF-USP. Disponível em: <https://www.academia.edu/5854737>.

SALES, Alessandro. “Deleuze: pensamento e acordo discordante”. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

SANTAYA, Gonzalo. *El cálculo trascendental: Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia* 1a ed. Col. *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, n. 4. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

SANTOS, Laymert Garcia dos. “Rumo a uma nova terra”. In: *Revista Eopolítica*. São Paulo, n. 5, jan-abr, 2013, pp. 38-49.

SASSO, Roberto. & VILLANI, Arnaud. (direção). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Le cahiers de noesis, nº 3, Paris, Vrin, printemps 2003.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze – del animal al arte*. Buenos Aires – Madrid: Amorroutu, 2006.

_____. *Deleuze et l’art*. Paris: PUF, 2005.

_____. *Deleuze – L’empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

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

_____. “Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*, (22), 2010, p. 37-53.

_____. “Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos de estética”. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 17-34, jan./abr. 2017.

_____. “Pintura e cinema em Deleuze: do pensamento sem imagem às imagens não representativas”. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto, n.10, p. 81-88, abr.2011.

_____. “Pintura e histeria: lógica da sensação e figuras não representativas em Bacon e Deleuze”. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 1, p.145-166, abril, 2014.

SILVA, Cleber Daniel Lambert da. *Deleuze e Bergson. Tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica*. Tese de Doutorado: Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), 2013.

SMITH, Daniel W. “Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality”. In: PATTON, Paul (ed.) *Deleuze - A Critical Reader*. Blackwell: Oxford, 1997, p. 29-56.

WELCHMAN, Alistair. “Schopenhauer and Deleuze”. In: LUNDY, Craig; VOSS, Daniela. *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, 2015, pp. 231-252.

WILLIAMS, Jammes. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: University Press, 2003.

_____. *Gilles Deleuze's Logic of Sense. A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press, 2008.

ZOURABICHVILI, François. “Deleuze e a questão da literaridade”. In: *Educação e Sociedade*. Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1309-1321, Set./Dez. 2005.

_____. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”. Trad. Maria Cristina Franco Ferraz. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Deleuze: uma vida filosófica*, pp. 333-355.

_____. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Ellipses, 2003,

_____. “O jogo da arte”. In: LINS, Daniel (org.). *Nietzsche/Deleuze: arte, resistência*. São Paulo: Forense Universitária, 2007, pp. 96-108.

Obras sobre estética e teoria da arte

ARISTÓTELES. *Poética/Aristóteles. Edição bilíngue*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Trad. Antônio Teixeira; Gilson Ianini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BAUMGARTEN, Alexander. *Estética: a lógica da arte e do poema*. Trad. Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993.

BLANCHOT. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

BOWIE, Andrew. *Aesthetic and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester and New York: Manchester University Press, 2003.

ECO, Umberto. *A obra aberta*. Trad. Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 1991.

FERRARIS, Maurizio. *Estetica razionale*. Milano: Raffaello Cortina, 1997.

FIGUEIREDO, Virginia. “A permanência do trágico”. In: Alves Jr., D. G. (org.). *Destinos do Trágico, Arte, Vida e Pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007.

_____. “*Imaginari Aude* ou dos Limites da Metáfora Jurídica em Questões de Gosto”. In: CECCHINATO, Georgia; FIGUEIREDO, Virginia de Araújo; RUFFING, Margit; SERRA, Alice (Org.). *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim-Zurich-New York: Georg Olms Verlag, 2015, pp. 383-402.

_____. *Os horizontes do belo: ensaios sobre a estética de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona. Precedido de Hölderlin e Sófocles* (de Jean Beaufret). Trad. Ana Luiza Andrade Coli, Maíra Nassif Passos, Pedro Sussekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

JIMENEZ, Marc. *O que é a estética?* Trad. Fúlvia M. L. Moretto São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. bras. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KIVY, Peter (Org.) *Estética: fundamentos e questões de filosofia da arte*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2008.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. FIGUEIREDO, Virginia de Araújo e PENNA, João Camillo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LOMBARDO, Giovanni. *A estética da antiguidade clássica*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 2003.

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

PERNIOLA, Mário. *A estética do século XX*. Tradi. Tereza Antunes Cardozo. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

_____. *Do sentir*. Trad. Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

SERRÃO, ADRIANA V. *Pensar a Sensibilidade: Baumgarten Kant Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da UL, 2007.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, 1ª edição, nota 25 (Versão digital).

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004.

TOLLE, Oliver. *O nascimento da estética no século XVIII*. São Paulo: Editora Clandestina, 2015.

UNO, Kuniichi. *A gênese de um corpo desconhecido*. Trad. Christinie Greiner. São Paulo: n-1 edições, 2014. Edição bilíngue.

ZOURABICHVILI, François. *La littéralité et autres essais sur l'art*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

Outras obras

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Giovanni Reale (Org.). Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BECKETT, Samuel. *Molloy*. Trad. Ana Helena Souza. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1ª edição, 2007.

BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a metafísica do sujeito: por um ‘si corporal?’”. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BERGSON, Henry. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CARRAUD, Vincent. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010.

CARONE, Modesto. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado: sofisticada, filosofia, retórica, literatura*. Trad. Anal Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

Comitê Invisível (org.). *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Trad. Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 Edições, 2016.

DESCOMBES, Vincent. *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris, Gallimard, 2004.

_____. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Cambridge University Press et Les Éditions de Minuit, 1979.

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2017.

_____. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2ª edição, 2011.

FITZGERALD, F. Scott. “O colapso”. In: *Quatro novelas e um conto: as ficções do platô 8 de Mil platôs, de Deleuze e Guattari*. Tradução e Organização. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. “Theatrum philosophicum”. In: *Ditos e Escritos II*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone Benedeti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GUTTING, Gary. *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*. Oxford University Press, 2011.

HEWITT, Paul. *Física conceitual*. Trad. Tirste Freire Ricci e Maria Helena Gravina – 9ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2002.

HJELMSLEV, Louis. “A estratificação da linguagem”. In: CIVITA, Victor (ed.). *Os Pensadores*. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Abril, 1978 [1954], pp.149-177

_____. *Prolégomènes a une théorie du langage*. Trad. Una Canger. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971.

HOUAISS, Antônio (et. al). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. São Paulo: Editora Objetiva. Versão eletrônica.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. 2. Ed. Ver e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos, 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 4ª reimpressão, 2018.

LEIBNIZ, Gottlieb. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 4ª edição, 2011.

MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

_____. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *O Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, coleção Os Pensadores, 1987.

_____. *Timeu*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Edição: 1ª/2011.

RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1972, col. “Bibliothèque de la Pléiade”.

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Trad. Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. 2ª ed. Trad: SOBRAL, Adail Ubirajara; AZEVEDO, Dinah de Abreu. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WOTLING, Patrick. “Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade”. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.