

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH  
Programa de Pós-graduação em Filosofia

JESUS JORGE DIAS

**DELEUZE:** DA FUNDAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO À PRODUÇÃO DOS  
MODOS DE EXISTÊNCIA

Belo Horizonte  
2020

JESUS JORGE DIAS

**DELEUZE:** DA FUNDAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO À PRODUÇÃO DOS  
MODOS DE EXISTÊNCIA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da  
UFMG como requisito para a obtenção do Título  
de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte.

Orientadora: Virginia de Araujo Figueiredo.

Belo Horizonte  
2020

100  
D541d  
2020

Dias, Jesus Jorge.

Deleuze [manuscrito] : da fundação da representação à produção dos modos de existência / Jesus Jorge Dias. - 2020.

156 f.

Orientadora: Virginia de Araújo Figueiredo.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Deleuze, Gilles, 1925-1995.  
3. Guattari, Félix, 1930-1992. I. Figueiredo, Virginia de Araújo.  
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## FOLHA DE APROVAÇÃO

DELEUZE: DA FUNDAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO À PRODUÇÃO DOS MODOS DE EXISTÊNCIA.

**JESUS JORGE DIAS**

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

Aprovada em 04 de novembro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Virginia de Araujo Figueiredo - Orientadora  
UFMG

Profa. Giorgia Cecchinato  
UFMG

Prof. Walter Romero Menon Junior  
UFMG

Belo Horizonte, 4 de novembro de 2020.

## Agradecimentos.

Agradeço a minha orientadora Virginia de Araujo Figueiredo pela disposição, aos professores que gentilmente aceitaram participar da banca: Giorgia Cecchinato, Walter Romero Menon Júnior e Alice Mara Serra (suplente), e a equipe de apoio administrativo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH.

“Onde estão as minhas causas primeiras, em que me apoie? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito.” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.29-30).

## RESUMO

Esta pesquisa pretende examinar a obra de Deleuze, inclusive aquela escrita junto com Guattari, partindo da crítica à fundação da representação, em direção à reformulação do conceito de diferença. A principal crítica à representação concentra-se no fato de ela haver criado um sistema de classificação e julgamento dos fenômenos conforme a semelhança com os modelos ideais e de ter reduzido o pensamento a uma mera função de reconhecimento ou reconhecimento. Ao contrário, a diferença, que se insurge contra as exigências da representação, é capaz de afetar o pensamento e forçá-lo para fora dos limites da reconhecimento, ligando-o ao seu potencial produtivo. Desenrola-se, assim, um cenário de combate entre as forças que visam estabelecer um sistema de fundamentação e aquelas que resistem a qualquer organização. Esse embate é constante na obra dos filósofos em tela, e ele se estenderá para além da questão do pensamento, abrangendo temas como a subjetividade e a sensibilidade. Um desdobramento importante para essa interação aparecerá através de alguns conceitos que serão abordados nesta dissertação, tais como plano de consistência, Corpo sem órgãos e Ritornelo. Dentre eles, será destacada e analisada a noção denominada “modos de existência”, com o intuito de expor o impacto que a crítica à representação e aos valores transcendentais exerce sobre questões vitais e “existenciais” do pensamento deleuziano-guattariano. Finalmente, de posse dessas ferramentas conceituais que os filósofos nos oferecem e tomando como aliado um caso da literatura, faremos uma breve análise das “Memórias do subsolo” de Dostoiévski.

**Palavras chaves:** Deleuze; Guattari; Crítica à representação; Diferença; Modos de existência.

## **ABSTRACT**

This research intends to examine Deleuze's work, including that written with Guattari, starting from the criticism to the foundation of representation, towards the reformulation of the concept of difference. The main critique of representation focuses on the fact that it created a system of classification and judgment of the phenomena according to the similarity with ideal models and that it reduced thinking to a mere function of recognition. On the contrary, difference, which rises up against the demands of representation, is capable of affecting thought and forcing it outside the limits of recognition, linking it to its productive potential. Thus, it unfolds a combat scenario between the forces that aim to establish a system of foundation and those that resist any organization. This clash of forces is constant in the work of both philosophers, and it will extend beyond the issue of thought, encompassing subjects such as subjectivity and sensitivity. An important development for this interaction will appear through some concepts that will be addressed in this Dissertation, such as "plane of consistency", "Body without organs" and "Ritornelo". Among them, the notion called "modes of existence" will be highlighted and analyzed, in order to expose the impact of this critique of the representation and transcendent values has on vital and "existential" issues of Deleuze and Guattari thinking. Finally, in possession of these conceptual tools that philosophers offer us and taking as an ally a case of literature, we will make a brief analysis of Dostoevsky's "Notes from underground".

**Key words:** Deleuze; Guattari; Criticism of representation; Difference; Modes of existence.



## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 A REPRESENTAÇÃO E A DIFERENÇA.....	14
2.1 O PLATONISMO E O FUNDAMENTO COMO MODELO ORIGINAL.....	14
2.2 A REPRESENTAÇÃO E A SUBJUGAÇÃO DA DIFERENÇA.....	18
2.3 A DIFERENÇA E A VIRTUALIDADE.....	23
2.4 O A-FUNDAMENTO DO PENSAMENTO.....	28
2.5 O DILEMA DO PENSAMENTO MODERNO.....	34
3 DELEUZE E GUATTARI: A CONSISTÊNCIA E O INFINITO.....	42
3.1 O RIZOMA E A MULTIPLICIDADE.....	43
3.2 A PRODUÇÃO DESEJANTE E A REPRESENTAÇÃO.....	51
3.3 A SUPERFÍCIE DE PRODUÇÃO E REGISTRO.....	58
3.4 O PLANO DE CONSISTÊNCIA.....	63
3.5 O CAOS E O MEIO.....	71
4 AS SENSACIONES E A TERRITORIALIZAÇÃO.....	77
4.1 O RITORNELO.....	77
4.2 A TERRITORIALIZAÇÃO.....	81
4.3 PERCEPTOS E AFECTOS.....	84
4.4 CORPO, PENSAMENTO E SENSIBILIDADE.....	90
4.5 O PLANO DE COMPOSIÇÃO DA ARTE.....	94
4.5.1 Sensação e representação.....	94
4.5.2 A arte e a territorialização.....	102
4.5.3 Síntese.....	107
5 OS MODOS DE EXISTÊNCIA.....	110
5.1 O ASPECTO ESTÉTICO.....	114
5.2 O ASPECTO ÉTICO.....	123
5.3 O PAPEL DA SENSIBILIDADE.....	131
5.4 A LIBERAÇÃO DA VIDA.....	132
5.5 O CASO DO HOMEM DO SUBSOLO.....	139
6 CONCLUSÃO.....	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	160

## 1 INTRODUÇÃO

A obra de Deleuze se apresenta como um trabalho vasto, que em um primeiro momento trata de diversos filósofos que o influenciaram e o afetaram, tais como Espinosa e Nietzsche. Mas para além de ser um historiador da filosofia, Deleuze é um “filósofo”, no sentido em que ele mesmo definiu, ou seja, um “criador de conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992), muitos deles, estranhos à linguagem tradicional da filosofia, como encontraremos ao longo dessa pesquisa. Frequentemente, sozinho ou com seu amigo psicanalista Félix Guattari, Deleuze criou conceitos inéditos apropriando-se ou “roubando” expressões seja da filosofia, da literatura, do cinema, da ciência ou de qualquer outra “área” da “não-filosofia”. Como escreveu Deleuze sobre seu processo de criação, “roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.15), mas trata-se, antes, de capturar expressões e produzir algo novo, fazer um “filho monstruoso”, como o próprio autor nos conta sobre seu procedimento: “[e]u me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso.” (DELEUZE, 1992, p.14). Seria preciso ser um filho desse autor, pois ele teria que ter dito, de algum modo, o que era dele extraído, mas esse conteúdo se tornaria monstruoso porque Deleuze o faz passar por todo tipo de deslizes, descentrações e quebras (DELEUZE, 1992).

Inaugurando o que poderíamos chamar de um verdadeiro procedimento de pensar, Deleuze e Guattari se apropriam de expressões inegavelmente instigantes e sugestivas, dando a elas outros sentidos, justamente filosóficos. Mas, a originalidade desses autores não se restringe a essa operação de “roubo” descrita acima, ela pode ocorrer segundo outra maneira, ao dedicar-se criticamente a noções tradicionais da filosofia, como se dá no caso do conceito de “Diferença”, que é revisitado e reformulado de ponta a cabeça por Deleuze.

Definir uma obra tão vasta, com tantos temas tratados não é uma tarefa fácil. Como Zourabichvili (2016), ninguém aqui pretende dizer o que é a filosofia de Deleuze. No entanto, isso não impede que cada leitor ou comentador da obra de Deleuze, construa uma concepção, tentando abordar um assunto que possa parecer

mais geral ou constante nas análises de Deleuze. Para dar alguns exemplos de trabalhos, que inclusive nortearam a presente pesquisa concedendo-nos um frutífero fio condutor, a filosofia de Deleuze é neles apresentada como: “a filosofia do acontecimento” (ZOURABICHVILI, 2016), “uma filosofia da diferença” (SCHÖPKE, 2004), uma filosofia dos “movimentos aberrantes” (LAPOUJADE, 2015) e a “Esquizoanálise” exposta por Baremlitt (2003).

Como sempre acontece, diante de obras muito complexas que suscitaram uma incrível diversidade de análises dos comentadores, e a obra de Deleuze é, certamente, um exemplo maior de complexidade e diversidade, põe-se a questão: por onde começar? Mas, logo em seguida, pomos em dúvida a própria questão do “começo”, ao lembrarmos que Deleuze (2006a), ao expor algumas características do pensamento, critica as tentativas da filosofia de estabelecer um fundamento ou um pressuposto a partir do qual se deveria começar a pensar, para, afinal, afirmar que “não há verdadeiro começo em Filosofia” (DELEUZE, 2006a, p.190).

Se o próprio Deleuze é um crítico dos pressupostos e fundamentos instituídos pelos sistemas filosóficos, não se poderia esperar que houvesse um ponto de partida único e correto para expor seu pensamento. Mas se não há um ponto verdadeiro para dele partir, há certamente muitas formas de adentrar na filosofia de Deleuze; ainda mais se atentarmos para a concepção de Deleuze e Guattari (1995a) ao expor o pensamento como um rizoma. Voltaremos mais adiante a esse importante aspecto. Por ora, basta-nos dizer que um rizoma pode ser compreendido como um emaranhado de linhas, onde não se observa nenhum centro, ponto inicial ou final, mas por toda parte, há apenas uma expansão de linhas formando uma rede descentralizada. Portanto, se não há pontos de partida ou chegada fixos num rizoma, há certamente “múltiplas entradas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.30), por isso trata-se de encontrar uma entrada para tentar expor o pensamento de Deleuze.

Diante desse cenário, opta-se por estabelecer um modo de pesquisar que em vez de apresentar de antemão um tema geral como poderia ser a questão do virtual, da imanência, do acontecimento e etc., busca-se exhibir um percurso sobre o trabalho de Deleuze definindo como forma de entrada a crítica da instituição da

representação, que coincide com a questão do fundamento, pois se Deleuze propõe um pensamento descentralizado, como um rizoma, a representação por sua vez, sempre esteve ligada ao estabelecimento de centros, modelos ou identidades prévias a partir dos quais se estrutura um pensamento hierarquizado (DELEUZE, 2006a; DELEUZE; GUATTARI, 1995a).

Partindo desse problema avalia-se o modo como essa perspectiva afetará e irá se conjugar com outros temas abordados por Deleuze, como a questão da diferença, uma vez que se espera mostrar que a fundação da representação gera uma espécie de dimensão composta por diferenças que não estão de acordo com as exigências estabelecidas por um fundamento ou princípio. E por resistirem a esses princípios, as diferenças sempre põem em questão os pressupostos que a filosofia, sobre tudo através da representação, institui para começar a pensar (DELEUZE, 2006a). Observa-se que abordar essa dimensão de diferenças livres pode se tornar uma tarefa difícil, se não se compreende os processos que instituem a identidade, ou seja, o modelo ideal ou fundamento que servirá como padrão, já que sem essa instituição os mecanismos que discriminam entre o semelhante e o diferente perdem seu sentido.

Em seguida se observará os desdobramentos dessas questões através dos conceitos produzidos por Deleuze na obra conjunta com Guattari, inclusive os que envolvem a questão da sensibilidade, já que neles se encontra um importante desenvolvimento da crítica à representação. Prosseguindo, pretende-se expor as consequências que esses aspectos exercem sobre a questão da vida no pensamento de Deleuze, isso porque tratar de todos esses pontos (pensamento, diferença, representação, fundamento, sensibilidade) não significa pôr a interagir apenas termos filosóficos, mas em Deleuze trata-se, ainda, de uma questão de possibilidades de vida. E a forma de abordar esse aspecto será através da análise da questão dos “modos de existência”.

Sem qualquer pretensão de apresentar uma definição para a filosofia de Deleuze, a ideia é expor um percurso ou um desenho possível para o pensamento de Deleuze a partir de um recorte produzido por dois traços: a crítica à representação e a questão dos modos de existência. Cabe esclarecer ainda que

esta pesquisa escolheu não construir um trajeto estritamente histórico sobre quando e em que obra Deleuze trabalhou ou produziu cada um dos conceitos que serão aqui abordados. Tentaremos, antes, apresentar como ocorre a interação entre os diferentes aspectos, como eles se afetam mutuamente num trabalho de composição.

Tendo tratado das questões suscitadas e de posse dos conceitos cunhados por Deleuze, sozinho ou junto com Guattari, ao final, será feita uma breve análise da obra “Memórias do subsolo” de Dostoiévski, a fim de avaliar as consequências e o impacto, aos quais a perspectiva defendida por Deleuze poderá nos conduzir, a partir da investigação de um caso da literatura.

## 2 A REPRESENTAÇÃO E A DIFERENÇA

Inicia-se a exposição tratando da importância que a questão da representação e da diferença ocupam no pensamento de Deleuze. O platonismo é considerado o momento decisivo da instituição da representação na filosofia; segundo a interpretação de Deleuze, a representação se estrutura a partir da instauração de um fundamento ou modelo ideal que servirá de base para julgar e discriminar as manifestações do mundo sensível (DELEUZE, 1974, 2006a).

No curso de seu desenvolvimento, de modo geral, a representação indica que cada objeto para ser reconhecido e qualificado, precisa guardar uma semelhança com ideias, imagens ou conceitos prévios (DELEUZE, 2006a). Quanto as manifestações que não se enquadram nessa lógica da semelhança, elas são recalçadas a uma dimensão de diferenças que não atendem as exigências dos mecanismos da representação.

Este capítulo pretende investigar as seguintes questões: como se funda a representação? Como esta torna o pensamento insensível à diferença? E quais problemas envolvem esse processo a ponto de Deleuze criticá-lo e tomar partido da diferença.

### 2.1 O PLATONISMO E O FUNDAMENTO COMO MODELO ORIGINAL

Uma compreensão adequada da noção de fundamento e seus desdobramentos, sobretudo no que diz respeito à representação, requer a retomada da análise crítica que Deleuze faz ao platonismo.

Pode se observar que na história da filosofia, a noção da representação está ligada à busca por estabelecer uma presença invariável, capaz de servir como um modelo padrão para ordenar as inconstâncias dos fenômenos. O maior expoente dessa perspectiva, conforme exposto por Deleuze, foi o Platonismo (1974, 2006a), que estabeleceu como base um modelo ideal, ao criar uma cisão entre essência e aparência. Segundo Deleuze (1974), nesse sistema os fenômenos do inconstante mundo sensível se apresentam diante da Ideia como cópias, quando são avaliadas e

julgadas conforme a semelhança que guardam com o modelo ideal. Como sintetiza com acerto Machado:

Em suma, a respeito da distinção entre essência e aparência, o que caracteriza o procedimento de Platão é a busca de um princípio absoluto de inteligibilidade, um princípio transcendente, um inteligível superior, que é o que se pensa melhor e o que torna possível conhecer o inferior, por conseguinte, o sensível. (MACHADO, 2009, p.42).

Esta cisão expõe de um lado a essência e do outro as cópias, ou seja, as manifestações do mundo sensível, que não podendo ser o original apenas tem a pretensão de obter a qualidade que ele encarna, por isso serão julgadas como pretendentes, de modo que as cópias que guardam semelhança com o original serão consideradas as boas pretendentes (DELEUZE, 1974, 1997c, 2006a). Ergue-se “um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados.” (DELEUZE, 1974, p.260).

Note-se que os pretendentes que almejam a qualidade que o modelo ideal possui em primeiro lugar, nunca a possuem de fato, mas apenas podem guardar uma identidade por aproximação. Como por exemplo, a questão da justiça citada por Deleuze. “Só a Justiça é justa, diz Platão; quanto àqueles que chamamos de justos, eles possuem em segundo, em terceiro ou em quarto lugar... ou em simulacro a qualidade de ser justo.” (DELEUZE, 2006a, p.101). Sendo neste caso o simulacro, aquele que não guardaria semelhança com a suposta qualidade pretendida. Cria-se assim um sistema que discrimina as boas cópias das más, distinguindo, ainda, as cópias do nível mais degenerado, o dos simulacros que não possuem, e nem pretendem possuir semelhança com o modelo (DELEUZE, 1974). Gualandi (2003) resume esse aspecto da perspectiva de Deleuze sobre o Platonismo da seguinte forma:

A teoria da Ideia de Platão é uma prova do fundamento, pela qual a *multiplicidade* das cópias é selecionada a partir da *identidade* ideal do modelo. É a pretensão da cópia à semelhança com a Ideia que é selecionada, e é a imagem ruim, o simulacro, que é exorcizada. (GUALANDI, 2003, p.30, grifo do autor).

Conforme expõe Lapoujade (2015) o platonismo criaria uma espécie de tribunal, onde os fenômenos compareceriam para serem julgados conforme as

exigências do fundamento, ou seja, do modelo ideal. E como afirma Deleuze: o “platonismo aparece como doutrina seletiva, seleção dos pretendentes, dos rivais. Toda coisa ou todo ser pretendem certas qualidades. Trata-se de julgar da pertinência ou da legitimidade das pretensões.” (DELEUZE, 1997c, p.154). E partindo do caso do platonismo, Deleuze pôde explicitar em que consiste o fundamento. “O fundamento é o que possui alguma coisa em primeiro lugar, mas que lhe dá a participar, que lhe dá ao pretendente, possuidor em segundo lugar, na medida em que soube passar pela prova do fundamento.” (DELEUZE, 1974, p.261).

Sendo assim, segundo essa concepção, a noção de fundamento se manifesta como um modelo original que estabelece uma prova, um julgamento dos pretendentes, surgindo daí uma derivação ou conjugação do termo fundamento, quando as cópias aprovadas, ou seja, que guardam semelhança com a qualidade a qual aspiram, serão as que são bem fundadas, ou simplesmente fundadas, enquanto que o simulacro, devido a sua dessemelhança, será a pretensão mal fundada, ou o não fundado (DELEUZE, 1974, 2006a).

Sob esses aspectos observa-se que o jogo da semelhança, mais do que uma aparência exterior de uma cópia com o fundamento, põe em questão uma espécie de identidade essencial que a cópia deve guardar com a qualidade pretendida. Segundo Deleuze:

A operação de fundar torna o pretendente semelhante ao fundamento, lhe dá a semelhança de dentro e, sob esta condição, permite-lhe participar da qualidade, do objeto ao qual ele pretende. Semelhante ao mesmo, o pretendente é dito *assemelhar-se*; esta semelhança, no entanto, não é uma semelhança exterior ao objeto, mas uma semelhança interior ao próprio fundamento. (DELEUZE, 2006a, p. 377-378, grifo do autor).

Dessa forma, de acordo com Deleuze (1974), o fundamento indica o estabelecimento de uma presença invariável que possui algo em primeiro lugar, que servirá para qualificar os possuidores em segundo lugar, atuando como modelo padrão capaz de distinguir os pretendentes. O que se observa é a consolidação de um sistema de fundamentação que se orienta por um princípio transcendente. “Portanto, o que o fundamento tem para fundar é apenas a pretensão daqueles que



vêm depois, de todos aqueles que melhor possuirão em segundo lugar.” (DELEUZE, 2006a, p.377).

Diante dessas considerações, compreende-se que a prova do fundamento tem como motivação legitimar a boa cópia e reprovar o simulacro. Sob esse ponto, Deleuze (1974) ressalta a existência de uma segunda cisão no platonismo, distinta daquela que separa o mundo inteligível do mundo sensível. Como reitera Machado (2009), Deleuze constata dois tipos de divisões no platonismo, a primeira, como amplamente conhecida, refere-se à divisão entre essência e aparência, original e cópia, mas a segunda divisão que pode passar despercebida e é exposta pela análise de Deleuze, refere-se a uma cisão entre as boas cópias e os simulacros. Nesse segundo tipo de divisão, separam-se as boas cópias, que guardam identidade com o fundamento, dos simulacros que são desprovidos de semelhança com o original, e não tendo a menor pretensão de obtê-la serão tratados como as aparências malignas, por não consentirem a legitimidade do fundamento nem do bem fundado (DELEUZE, 1974, 2006a). Com outras palavras, por não reconhecerem nem o modelo original nem as boas cópias, os simulacros são recalçados e mantidos encadeados no fundo (DELEUZE, 1974). Logo “a distinção modelo-cópia existe apenas para fundar e aplicar a distinção cópia-simulacro” (DELEUZE, 2006a, p.184). Schöpke (2004) explicita essa perspectiva ao afirmar que: “[a]final, se não se pode distinguir a boa da má cópia, que valor tem o ‘original’?” (SCHÖPKE, 2004, p.55).

Será nesse segundo tipo de divisão, onde Deleuze encontrará o melhor modo de conhecer a motivação do sistema platônico:

Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias ou antes as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalçar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se "insinuar" por toda parte. (DELEUZE, 1974, p.262).

Em outras palavras, uma vez fundado o modelo original, deve-se averiguar se as cópias são ou não boas “representantes” do fundamento. Como compreende

Lapoujade, “o fundamento estabelece uma hierarquia entre os pretendentes a partir do modo como cada um representa a Ideia.” (LAPOUJADE, 2015, p.48). Ou como afirmou o próprio Deleuze (2006a) as cópias nunca chegam a possuir de fato a qualidade a qual aspiram, mas apenas a possuem por aproximação, em segundo, em terceiro, em quarto lugar ou extrapolando o limite da semelhança a *possuem* em simulacro. De modo que essa limitação de possuir a qualidade pretendida apenas por similitude e aproximação, justificaria a própria expressão do termo “representação”, como dispõe Deleuze. “Cada imagem ou pretensão bem fundada chama-se re-representação (ícone), pois a primeira em sua ordem é ainda a segunda em si, em relação ao fundamento.” (DELEUZE, 2006a, p.378).

Dessa forma, pode-se iniciar a entrada no tema da representação a partir de sua relação com a lógica do modelo original. Sob esse aspecto Deleuze é incisivo: “Fundar é sempre fundar a representação.” (DELEUZE, 2006a, p.379). Assim observa-se a relação que Deleuze postula a respeito do platonismo e a representação, Alliez (1994) resume essa questão ao expô-la da seguinte forma:

O fundamento seleciona as imagens, em função de uma semelhança interna fundada na identidade originária da Ideia que compreende as relações e proposições constitutivas da essência. É que, ao estabelecer o domínio da representação segundo o modelo do Mesmo e do Semelhante, o método da divisão relaciona a Ideia à imagem, o original à cópia e os unifica, distinguindo-os, enquanto fenômenos bem fundados, do simulacro e do fantasma. (ALLIEZ, 1994, p.80-81).

No entanto, se o platonismo estabelece as condições ou o solo sobre o qual a representação se instituirá, está se desdobrando, por sua vez, para muito além desse momento de nascimento, conforme analisa Deleuze (2006a), sem que se possa, contudo, esconder ou esquecer sua origem, como será avaliado no tópico a seguir.

## 2.2 A REPRESENTAÇÃO E A SUBJUGAÇÃO DA DIFERENÇA

Segundo a análise deleuziana, o sistema platônico instituiu o campo que a filosofia, durante séculos, reconheceu como sua especificidade: o domínio da representação (DELEUZE, 1974). Ao avaliar essa questão, Schöpke (2018) observa

que embora Deleuze possa atribuir a Platão a instituição da representação na filosofia, esse termo possui uma origem medieval e, portanto, não grega, e que se refere à ideia, ou à imagem, ou a ambas, de um dado objeto de conhecimento. Não temos a menor condição de investigar essa questão histórico-filosófica suscitada por Schöpke, e se a lembramos é somente para mostrar que não há unanimidade (longe disso, há antes novidade) a respeito da interpretação de Deleuze, à qual nos manteremos fiéis, qual seja, a de que a questão da identidade e da semelhança é o aspecto fundamental que define o jogo da representação. Deleuze assera: “Platão inaugura, inicia, porque evolui numa teoria da Ideia que *vai* tornar possível o desdobramento da representação.” (DELEUZE, 2006a, p.369, grifo do autor).

Independentemente do momento histórico em que se constitui a noção da representação, não há dúvida de que essa concepção marcou o pensamento ocidental conforme compreende Lapoujade:

A representação propagou-se em toda parte, se estendeu sobre o mundo até conquistar o infinito. O mundo inteiro se transpôs para a representação; e todos os seres que o povoam são pensados de acordo com as exigências da representação. (LAPOUJADE, 2015, p.47).

Mas é preciso esclarecer que tipo de problemas este processo envolve. De fato, torna-se necessário expor as consequências e limitações da representação, para entender adequadamente o que leva Deleuze a criticar o pensamento fundado na identidade. A grande limitação da representação, adiantamos, é a subjugação da diferença. Porém, antes de expor a concepção de diferença em Deleuze, é importante prosseguir na exposição sobre como a representação se desenvolve e se estrutura. Passemos, então, à análise daquilo que Deleuze (1987, 2006a) definiu como “a imagem dogmática do pensamento” ou o “pensamento por imagem”, nela poderemos observar as funestas consequências de um pensamento organizado em torno dos modelos tomados como originais.

Deleuze (2006a) apresenta alguns postulados que definem o pensamento por imagem, através dos quais ele mostra os vícios que esse modelo pode gerar. Um dos primeiros aspectos refere-se ao postulado segundo o qual existiria uma espécie de disposição natural do pensamento para buscar a verdade (DELEUZE, 1976,

1987, 2006a). Nessa perspectiva o pensamento aparece como “exercício natural de uma faculdade, no pressuposto de um pensamento natural, dotado para o verdadeiro, em afinidade com o verdadeiro, sob o duplo aspecto de uma *boa vontade do pensador* e de uma *natureza reta do pensamento*.” (DELEUZE, 2006a, p.192, grifo do autor). Noutro momento, retomando a questão, Deleuze conclui que:

O filósofo pressupõe de bom grado que o espírito como espírito, o pensador como pensador, quer o verdadeiro, ama ou deseja o que é verdadeiro, procura naturalmente o verdadeiro. Ele antecipadamente se confere uma boa vontade de pensar: toda a sua busca é baseada numa “decisão premeditada”. Daí decorre o método da filosofia: de determinado ponto de vista, a busca da verdade seria a coisa mais natural e mais fácil possível: bastaria uma decisão e um método capaz de vencer as influências exteriores que desviam o pensamento de sua vocação e fazem com que ele tome o falso pelo verdadeiro. (DELEUZE, 1987, p.93).

Quase nenhum comentador fica indiferente a esta importante tese deleuziana sobre o pensamento ocidental. Vários intérpretes, como Schöpke (2004), Zourabichvili (2016), Machado (2009), fazem menção a esse ponto, que poderia ser resumido da seguinte forma: a imagem do pensamento pressupõe um modelo que assegura possuir o pensamento um impulso natural para ir ao encontro da verdade; mas, para isso é necessário que o pensador tenha boa vontade e que ele aplique um método capaz de superar os desvios. Só assim, o modelo propiciará o reencontro com o limite verdadeiro, protegendo o pensador contra o mundo de erros e ilusões.

Essa pretensa verdade que é conhecida e é trazida à luz pela boa vontade do pensador, parte da premissa de que o pensamento já está de posse de algo de antemão, antes mesmo de começar, que ele já possui uma imagem do que deve ser procurado nas inconstantes cópias do mundo sensível para que elas possam ser conhecidas. É sobre este aspecto a observação de Zourabichvili:

Não se busca a verdade sem postulá-la de antemão ou, dito de outra maneira, sem presumir, mesmo antes de ter pensado, a existência de uma realidade: não de um mundo (Deleuze não põe isto em causa), mas de um “mundo verídico”, idêntico a si, que seria dócil, fiel a nossa expectativa, na medida em que o conheceríamos. (ZOURABICHVILI, 2016, p. 41).

Sendo assim compreende-se que esse processo atende às exigências da representação, que tem sempre a expectativa de encontrar, no mundo sensível e corruptível, algo que se assemelhe a uma imagem estável e verdadeira, o que nada mais é do que a lógica do original e da cópia no platonismo. Segundo essa concepção, todo conhecimento funciona, na verdade, como uma espécie de reconhecimento, como expõe Schöpke: “o pensamento é apenas ‘re-conhecimento’ quando está submetido e regulado pelos princípios da representação.” (SCHÖPKE, 2004, p.24).

Esse exercício de reconhecer nas cópias a possível semelhança com o original mantém o pensamento preso ao que Deleuze chamou de “modelo da reconhecimento” (DELEUZE, 2006a), sendo este outro postulado importante para compreender o pensamento por imagem. Para que a reconhecimento se efetue, além de um modelo constante, ela necessita da existência de um sujeito, no qual todas as faculdades encontram-se concordantes entre si. Assim se define um “sujeito pensante” (DELEUZE, 2006a), como aquele capaz de *representar* ou de exercer o reconhecimento dos objetos: “ [...] a representação é o elemento do saber que se efetua no recolhimento do objeto pensado e em sua reconhecimento por um sujeito que pensa.” (DELEUZE, 2006a, p.272).

Por um lado, a representação pretende manter o pensamento preso ao reino do “Mesmo” e do “Semelhante” (DELEUZE, 2006a), por outro, essas instâncias dependem da afirmação de um sujeito pensante. No caso da instância do Mesmo, ela indica, dentre outros aspectos, que os entes ou os fenômenos devem ser representados através de uma identidade que guardariam com o conceito. Nesse caso específico, o conceito aparece como um instrumento da generalização, generalização essa que consiste em reunir, sob o domínio de uma mesma definição, seres desiguais, uma vez que eles sempre comportam diferenças entre si, por isso Deleuze afirma que “chama-se representação a relação entre o conceito e seu objeto, tal como se encontra efetuada nesta memória e nesta consciência de si.” (DELEUZE, 2006a, p.33).

De Nietzsche, com quem se alia Deleuze na defesa de uma filosofia da diferença, extraio a seguinte passagem que pode não só exemplificar esse movimento, como elucidá-lo:

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial. (NIETZSCHE, 2008, p.34-35).

E como não ver no exemplo de Nietzsche a mesma questão do modelo ideal e das cópias suscitada na análise deleuziana do platonismo? Cabe notar, ainda, que a identidade do Mesmo compreende um ideal de “senso comum” (DELEUZE, 2006a), que parece remeter a uma concordância na percepção dos objetos que valha para todos os sujeitos.

Quanto à instância do Semelhante, Deleuze (2006a) parece pôr em questão não somente a semelhança da cópia com o modelo, mas a semelhança do dado sensível com ele mesmo. Nesse caso, estaria em pauta o problema da permanência do objeto, resolvido numa certa medida pela perspectiva do “bom senso” (DELEUZE, 2006a), que espera que sempre haja integração e cooperação das faculdades do sujeito, assegurando assim que seja o mesmo objeto que aparece. Isso leva Deleuze a afirmar que: “[a] reconhecimento se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido...” (DELEUZE, 2006a, p.194).

Dessa forma, para Deleuze (2006a), “senso comum” e “bom senso” são duas ilusões que se complementam no pensamento que se encontra preso a um tipo de ciclo de reconhecimento; pensamento feito por um sujeito, cujas faculdades põem-se de acordo entre si; pensamento capaz de reconhecer cada objeto como sendo o mesmo, e de ligar a cópia ao modelo, ou à identidade do Mesmo. Resumindo,

Deleuze conclui que “é o bom senso que determina a contribuição das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo.” (DELEUZE, 2006a, p.195).

O resultado desse processo é a impossibilidade da diferença ser pensada em si mesma. As singularidades e as disparidades do mundo são sempre anuladas. Elas estão submetidas às imagens, conceitos prévios e são julgadas (e condenadas) por um modelo ideal. Tudo isso mediado por um sujeito supostamente constante ou pelo ideal do pensador de boa vontade.

### 2.3 A DIFERENÇA E A VIRTUALIDADE

Conforme exposto nos tópicos anteriores, pode se compreender que a instituição e os mecanismos da representação subjagam a diferença. Mas é preciso esclarecer no que constitui a diferença para Deleuze, a fim de não lhe conceder uma definição apenas negativa, por exemplo, apresentá-la como o “não-representável”; o que não deixa de ser uma das suas características.

Como o simulacro, a diferença é aquilo que escapa à representação. Pressentimos o interesse de Deleuze pelo simulacro, ele é a própria diferença que resiste a ser fundada. Compreende-se a motivação platônica de exorcizar o simulacro (DELEUZE, 2006a), pois a representação tende a rechaçar a diferença, declarando-a impensável nela mesma, devendo, portanto, se reportar ao fundamento ou a identidade.

Eis por que nos parecia que, com Platão, estava tomada uma decisão filosófica da maior importância: a de subordinar a diferença às potências do Mesmo e do Semelhante, supostamente iniciais, a de declarar a diferença impensável em si mesma e de remetê-la, juntamente como simulacros, ao oceano sem fundo. (DELEUZE, 2006a, p.185).

Repetindo: a principal motivação da fundação da representação é anular a diferença, como no exemplo que demos logo acima de Nietzsche (2008), a diferença entre duas folhas é anulada, ou igualada sob um conceito geral. Mas cabe notar que a noção de diferença exposta nesse exemplo apresenta-se mais como uma

diferença empírica, ou seja, a característica sensível a partir da qual um objeto difere de outro. Neste caso “a diferença ‘entre’ duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas.” (DELEUZE, 2006a, p.55). Mas a diferença segundo Deleuze não se reduz ao dado empírico, ela é como o relâmpago que se distingue do céu negro, mas não existe fora desse fundo negro que o acompanha (DELEUZE, 2006a). Será uma transcendência imanente? Como poderemos definir isso que está em constante mutação, senão à custa de um paradoxo, tal como o autor descreve, de algo que se distingue sem se distinguir? “Mas, em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue - e, todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele.” (DELEUZE, 2006a, p.55, grifo do autor).

Pode-se crer que todo dado sensível que se dá à percepção é inseparável de um “fundo” que o compõe. Mas, de novo, aqui, a diferença seria tratada empiricamente, e o filósofo francês pretende ir além deste modo de concebê-la. Schöpke conclui que é a virtualidade o conceito que talvez dê conta “‘de todas as sinuosidades da diferença’, de todas as formas de manifestação dela.” (SCHÖPKE, 2004, p.157). Talvez, nela revelem-se todas as “múltiplas aparições do díspar” (SCHÖPKE, 2004, p.157). A virtualidade parece ser uma pista para seguirmos Deleuze no seu caminho para além da diferença empírica, por isso vamos retomar a questão do virtual e do atual, conforme tratado por Deleuze.

Normalmente, poder-se-ia identificar o atual com o dado empírico, mas o atual não é nenhum objeto único percebido de maneira inequívoca, há sempre uma multiplicidade de imagens díspares entre si que estão pululando aquém ou além da percepção, de modo que virtual é simultâneo, habita o mesmo plano do atual, assim é possível afirmar que “não há objeto puramente atual. Todo atual rodeia-se de uma névoa de imagens virtuais.” (DELEUZE, 1996, p.49). E prosseguindo Deleuze: “uma percepção atual rodeia-se de uma nebulosidade de imagens virtuais que se distribuem sobre circuitos moventes cada vez mais distantes, cada vez mais amplos, que fazem e se desfazem.” (DELEUZE, 1996, p.50).

Essa virtualidade do objeto aponta para uma dimensão de diferenças livres que estão para além do dado atual, permitindo que Deleuze trate da diferença para



além das características sensíveis entre os objetos. Sendo assim compreende-se que “todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual. Metades desiguais ímpares.” (DELEUZE, 2006a, p.295-296). E prosseguindo nesses aspectos o autor pontua que:

[...] é preciso que os elementos da multiplicidade não tenham forma sensível, nem significação conceitual, nem, por seguinte, função assinalável. Eles nem mesmo têm existência atual e são inseparáveis de um potencial ou de uma virtualidade. É neste sentido que eles não implicam qualquer identidade prévia [...] (DELEUZE, 2006a, p.261).

Somente numa lógica que não teme o paradoxo, como é o caso da lógica entre virtual/atual, é possível compreender a questão colocada por Deleuze (2006a): imaginar algo que se distingue de um fundo sem que este se distinga dele. Nessa concepção virtual e atual coexistem ao mesmo tempo e compõem a realidade, embora uma imagem atual se distinga da nuvem de virtualidade que a acompanha, ela permanece ligada a esse plano virtual.

Porém Deleuze adverte que “em tudo isto, o único perigo é confundir o virtual com o possível.” (DELEUZE, 2006a, p.298). Por isso cabe fazer uma distinção entre os “pares”: virtual/atual, e possível/real. O possível manteria certa relação de previsibilidade em relação ao real, ou seja, uma realização é a manifestação de uma forma possível; de modo que ele guardaria certa relação de identidade a um conceito prévio como explica Badiou: “[o] possível é, segundo Deleuze, uma categoria do platonismo, em que aquilo que existe deve assemelhar-se a um conceito [...]” (BADIOU, 1997, p.62). E conforme afirma Deleuze, “na medida em que o possível se propõe à ‘realização’, ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível”. (DELEUZE, 2006a, p.298). O virtual, por sua vez, nunca guarda uma relação de subordinação a uma identidade prévia:

A atualização do virtual [...], sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio. Nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam. (DELEUZE, 2006a, p.298-299).

Imprevisíveis, impensáveis e até insensíveis, os virtuais são irrepresentáveis e, portanto, totalmente distintos do possível, porque não se pode saber o que eles são enquanto não se atualizam. Baremlitt comenta que, do virtual:

[...] nem se pode dizer que seja Possível e Impossível, simplesmente porque não se pode pensá-lo, nem antecipá-lo, nem predizê-lo, nem negá-lo. O Virtual só é conhecido quando se torna atualizado, ou seja, quando devém Atual. O que sucede é que o Virtual ainda não atualizado É A PARTE MAIS IMPORTANTE DA REALIDADE, mas só se sabe dele quando se Atualiza, e sempre o faz como a NOVIDADE, A DIFERENÇA ABSOLUTA [...] (BAREMLITT, 2003, p.61, grifo do autor).

A relação estabelecida por Baremlitt entre a virtualidade e a diferença absoluta, talvez nos ajude a elucidar a difícil questão da diferença em Deleuze. Se parece justo afirmar que a parte atual da realidade coincide com a diferença empírica entre seres atuais (como no exemplo de Nietzsche, uma folha difere da outra), a analogia falha se se quiser associar o virtual com um modelo possível a ser realizado, como ordenaria a lógica da representação. O virtual remete à diferença como uma multiplicidade de imagens díspares em relação umas às outras.

Deve-se explicitar, ainda, que o virtual não é algo que careça de realidade, pois mesmo que se de algum modo se possa identificar um tempo cronológico em que a realidade é atualizada; o virtual que a atualiza estaria presente desde sempre, pois ele não é o contrário da realidade, ele a compõe, e se concordarmos com Baremlitt (2003, p.61) que ele é mesmo “a parte mais importante da realidade”, e o seu contraste é com o atual. De acordo com Deleuze, “o virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. *O virtual possui uma plena realidade como virtual.*” (DELEUZE, 2006a, p.294, grifo do autor). E em outro momento Deleuze ratifica essa perspectiva ao afirmar que “aquilo que chamamos de virtual não é algo ao qual falte realidade, mas que se envolve em um processo de atualização ao seguir o plano que lhe dá sua realidade própria.” (DELEUZE, 2002a, p.16).

Pelo que vimos até aqui, há, pelo menos, dois sentidos de diferença; a diferença empírica, qualitativa, atual e a diferença enquanto virtualidade, multiplicidade. E, não há dúvida de que a diferença que importa para Deleuze, que é

a mais complexa, a que terá maior impacto, é a do segundo tipo. Por fim, não podemos esquecer que se trata de uma noção *positiva* de diferença, como uma produção inventiva e incoercível, quando as virtualidades forçam a todo tempo sobre as imagens atuais modificando-as.

No entanto, como se poderia habitar em um mundo feito por diferenças radicais que não remeteriam a nenhum conceito, ou mergulhar numa virtualidade sem enfrentar o risco de se perder no caos? Provavelmente por questões como essas, o pensamento transcendente opta por repelir a diferença, assim como ocorria com o simulacro. Traçar limites, ordenar o mundo, propiciar a manutenção do atual é o que pretende a representação. Pois como seria possível se orientar num mundo sensível corruptível que muda a todo tempo, senão submetendo-o às exigências da representação, julgando-o segundo as regras do fundamento, igualando as diferenças através de conceitos, submetendo todos os seres ao domínio do Mesmo e do Semelhante. Esses serão alguns dos mecanismos da representação para tornar o pensamento insensível a diferença. Por isso como afirmou Lapoujade “a representação é a diferença fundada” (LAPOUJADE, 2015, p.48). E nas palavras de Deleuze, “são sempre as diferenças que se assemelham, que são análogas, opostas ou idênticas: a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença.” (DELEUZE, 2006a, p.94). O que leva a crer que o *verdadeiro* limite é a diferença e não o fundamento. “A diferença é o próprio insuperável.” (LAPOUJADE, 2015, p.56).

Quanto aos *elementos* que não se enquadram às exigências do fundamento e da representação, eles irão compor o que de início denomina-se como a dimensão das diferenças livres, dimensão essa que é a dos simulacros que não passaram pela prova do fundamento. Na obra de Deleuze, essa dimensão pode ser percebida como uma espécie de “Fora” do pensamento estruturado pela identidade. Sobre esse aspecto, Zourabichvili define com acerto essa questão ao expô-la do seguinte modo: “[q]uando Deleuze fala do Fora, esta palavra tem dois sentidos complementares: 1.o não-representável, ou o fora da representação; 2. a própria consistência do não-representável [...]” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 75).

Logo se estabelece uma resposta possível para a primeira questão suscitada, sobre como se funda a representação e como se estabelece uma dimensão das

diferenças recalçadas, que não são conforme as exigências do fundamento. Pode-se dizer que tal efeito ocorre através do aprisionamento do pensamento em sistemas de reconhecimento, fazendo sucumbir a diferença diante da identidade. De modo que no próximo tópico trata-se de expor uma resposta para a próxima questão, a saber, porque Deleuze tem um interesse especial por essa dimensão.

#### 2.4 O A-FUNDAMENTO DO PENSAMENTO

Como observado a imagem dogmática do pensamento o compreende como um exercício natural, dotado para o verdadeiro, quando pensar se torna reconhecer, estando o pensamento preso aos ciclos de reconhecimento. Esse quadro, no entendimento de Deleuze (1976, 2006a) indica uma das formas mais impotentes do pensamento. Nessa condição, ele se encontra “‘naturalmente’ em estado de torpor. A *besteira* é essa condição do pensamento como simples faculdade” (ZOURABICHVILI, 2016, p.53, grifo do autor). O fato é que na reconhecimento o pensamento é constringido em seu poder de criação, e assim, sua principal função se restringe a avaliar os fenômenos e reconhecê-los com base em uma imagem fundada *a priori*. Sobre essa condição do pensamento, Deleuze (1976, 2006a) chega a retomar a expressão de Heidegger, e citando-o, afirma que nesse caso “nós não pensamos ainda” (DELEUZE, 2006a, p.210).

Para Deleuze o pensar efetivo não é um exercício natural, nem se expressa pelo reconhecimento, como postula a perspectiva do pensamento por imagem. Por isso torna-se necessário que o pensamento rompa com tais esquemas para manifestar o potencial produtivo do novo, sua maior potência. E esse rompimento não se dará por qualquer boa vontade do pensador. A ideia de que o pensamento depende de uma boa vontade atende aos interesses da representação. Ao contrário, o rompimento com o estado de torpor, com a reconhecimento se dará através de uma violência, por um encontro com algo que force o pensamento produzir (DELEUZE, 1976, 2006a). Por isso Deleuze sentencia: “o pensamento só pensa coagido e forçado” (DELEUZE, 2006a, p.210), e em outro momento ratifica essa concepção:

“[é] preciso que uma violência se exerça sobre ele enquanto pensamento, é preciso que um poder force-o a pensar, lance-o num devir-ativo.” (DELEUZE, 1976, p.89).

Portanto, torna-se necessário a ocorrência de um evento que arranque o pensamento da sua condição de simples faculdade, e pode-se intuir que tal evento é um encontro com aquilo que escapa à representação, um encontro que retira o pensador da segurança de um sistema de organização no qual o mesmo se movia. E o que escapa à representação ou à reconhecimento são os simulacros, a diferença, mas como será exposto no quarto capítulo, são também os afectos enquanto pura sensação.

Devido ao potencial genético do fora da representação e de sua capacidade de produzir o novo, pode-se entender o interesse de Deleuze pela diferença e pelo simulacro. Se Barembliitt (2003) tiver razão, os simulacros são a Pura Diferença, a pura Invenção-Produção. A emergência dos simulacros, dos virtuais, parece estar de acordo com os “movimentos aberrantes” analisados por Lapoujade (2015), já que são movimentos desse tipo que “atestam uma potência genética autêntica” (LAPOUJADE, 2015, p.20). Segundo este autor, os movimentos aberrantes são elementos que escapam à lógica de um sistema de fundamentação, por isso se diz que eles possuem uma *lógica irracional* (LAPOUJADE, 2015), ou que cada um deles faz as vezes de um poder genético de produção.

Portanto, o motivo de se buscar o encontro com o que foge à representação, seria o de ligar o pensamento com seu potencial produtivo que significa em última instância produzir novos tipos de vida, por isso a questão da diferença e da identidade não é um mero jogo de termos filosóficos, mas em Deleuze é uma questão de vida. Conforme expõe Schöpke, “um pensamento que não tem outra atividade senão a da reconhecimento não pode de modo algum ser um criador de novos mundos e novas possibilidades de existência.” (SCHÖPKE, 2004, p.137). Esta citação descreve e antecipa muito do que a presente pesquisa pretende apresentar, isto é, tentaremos expor o percurso realizado pelo autor desde a crítica ao fundamento até a produção dos denominados “modos de existência”. A nossa meta principal é alcançar este interessante conceito deleuziano que evidencia o aspecto

não somente teórico e filosófico, mas também, vital de sua filosofia. Antes de chegar lá, há ainda um caminho considerável a percorrer.

Para retirar o pensamento da inércia da reconhecimento, ressalta-se o papel exercido pelo simulacro. Pois o simulacro quando vem à tona afirma o retorno da diferença, mas não o faz sem contestar a legitimidade do sistema que o havia excluído, buscando revertê-lo. “O simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto *o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução.*” (DELEUZE, 1974, p.267, grifo do autor). Mais uma vez, é preciso lembrar que tal contestação não se fará sem a violência do encontro. “Não é próprio do simulacro ser uma cópia, mas subverter todas as cópias, subvertendo *também* os modelos: todo pensamento torna-se uma *agressão.*” (DELEUZE, 2006a, p.17, grifo nosso). Além disso, parece que é o platonismo que antevê as formas de sua própria reversão, ao apontar a potência agressiva do simulacro. Conforme Deleuze escreve: “à força de buscar do lado do simulacro e de se debruçar sobre seu abismo, Platão, no clarão de um instante, descobre que não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia... e de modelo.” (DELEUZE, 1974, p.261).

Cabe destacar outro momento, no qual Deleuze escreve que Platão já fazia menção, na *República*, a duas espécies de coisas encontradas no mundo:

as que deixam o pensamento inativo ou lhe dão apenas o pretexto de uma aparência de atividade e as que fazem pensar, que forçam a pensar. As primeiras são os objetos de reconhecimento; todas as faculdades se exercem sobre os objetos, mas num exercício contingente que nos faz dizer "é um dedo", é uma maçã, é uma casa... Outras coisas, ao contrário, nos forçam a pensar: não mais objetos *reconhecíveis*, mas coisas que violentam, signos *encontrados*. (DELEUZE, 1987, p.99-100, grifo do autor).

Mas como esclarece Machado (2009) no platonismo a inteligibilidade requer o afastamento dessa violência do sensível:

Em vez de um estímulo, o sensível é um obstáculo ao pensamento. A inteligibilidade de uma coisa, em vez de ser um resultado da violência da sensibilidade, que faz pensar, que força o pensamento, é dada pelo afastamento do sensível. (MACHADO, 2009, p.42).

Dessa forma, se Deleuze indica o simulacro, a diferença, como sendo o potencial produtivo do pensamento, e se a representação tende a reprimir os simulacros e manter o pensamento preso ao sistema de reconhecimento; já se pode compreender o motivo pelo qual Deleuze (1974) estabelecerá que a tarefa da filosofia contemporânea é a de reverter o platonismo. Junto com Nietzsche, mas diferentemente, o filósofo francês afirma que “reverter o platonismo significa então: fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias.” (DELEUZE, 1974, p. 267). Pois como compreende Massumi (2020) o simulacro é mais um fenômeno de natureza inteiramente diferente do que uma cópia em segundo grau, ele mina a própria noção que discrimina entre o modelo e cópia. Embora haja uma insistência da representação em julgá-lo como cópia degradada, a emergência do simulacro é a negação do sistema que o excluí, isso quer dizer, impedir todo e qualquer julgamento, uma vez que não tem pretensão ao fundamento, pois o simulacro não pretende tornar-se uma boa cópia. Se se quiser atribuir-lhe alguma pretensão, ela nada mais seria do que ser a diferença. Por isso, como afirmou Machado (2009), subverter o platonismo consiste em fazer com que cada coisa seja *elevada* à condição de simulacro. E será nessa ascensão do simulacro que se contesta o fundamento, pois como conclui Alliez: o “*a-fundamento do platonismo* enuncia / anuncia a subversão do mundo da representação, a partir de uma *reversão ontológica*, determinada pela potência positiva que faz ‘voltar’ à tona o simulacro” (ALLIEZ, 1994, p.81, grifo do autor). É o que se pode confirmar na concepção de Deleuze quando o autor afirma que o simulacro “longe de ser um novo fundamento, engole todo fundamento, assegura um universal desabamento (*effondrement*), mas como acontecimento positivo e alegre, como *effondement*.” (DELEUZE, 1974, p.268).

Contrariando a afirmação de Deleuze (1976, 2006a), retomada de Heidegger, a de que “nós ainda não pensamos”, começar efetivamente a pensar significa ser violentado, afetado pela diferença que faz todo e qualquer sistema de fundamentação ruir, “pois o pensamento só pensa com a diferença, em torno desse ponto de a-fundamento.” (DELEUZE, 2006a, p.382). Em “*Deleuze: uma filosofia do*

*acontecimento*”, Zourabichvili chama nossa atenção para esta máxima, a de que não é fundando que se começa a pensar, mas sim nesse universal a-fundamento ou desfundamento<sup>1</sup>. Assim, em oposição ao pensamento por imagem tão ligado a lógica da cópia, vê-se surgir um “pensamento sem imagem” ou a “nova imagem do pensamento” (DELEUZE, 1976, 2006a). “É assim que o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir.” (DELEUZE 2006a, p.139). Pode-se afirmar que é sempre no retorno ou na repetição da diferença que se começa a pensar efetivamente; é a diferença que está por trás de todas as coisas – conceitos, analogias, modelos - é sempre ela que retorna e ao fazê-lo, força o pensamento a produzir, por isso todo começo é, na verdade, uma repetição, a repetição da diferença (DELEUZE, 2006a).

Diante do exposto surge outro termo empregado por Deleuze (2006a) no desdobramento da questão da fundação da representação, trata-se do “sem-fundo”. Como visto, há uma “motivação platônica” que pretende manter os simulacros encadeados em um fundo, impedindo-os de emergir à superfície e se “insinuar” em toda parte (DELEUZE, 1974). Em congruência com essa perspectiva Deleuze (2006) fala do sem-fundo como aquilo que sobe à superfície, justamente para se *insinuar*:

Alguma coisa do fundo sobe à superfície, e sobe sem tomar forma, insinuando-se, antes de tudo, entre as formas, existência autônoma sem rosto, base informal. Na medida em que ele se encontra agora na superfície, este fundo chama-se profundo, sem-fundo. (DELEUZE, 2006a, p.380).

Ele se manifesta como aquilo que extravasa os limites traçado pela representação, quando o que é modelado se desfaz (DELEUZE, 2006a), parece ser um movimento que contesta ou interrompe um sistema de fundamentação, o que poderia propiciar a liberação dos simulacros, como expõe Deleuze, trata-se da “verdadeira natureza [...] do sem-fundo que transborda a representação e faz que os simulacros advenham.” (DELEUZE, 2006a, p.383).

---

<sup>1</sup> “A-fundamento” e “desfundamento” traduzem a mesma palavra em francês “*effondement*”: no primeiro caso, foi proposta por Roberto Machado e Luiz Orlandi na tradução de *Diferença e Repetição* (2006a); e no segundo, apenas por Luiz Orlandi ao traduzir *Deleuze: uma filosofia do acontecimento* (2016).



A verdade é que se observa uma variedade de termos utilizado por Deleuze (1974, 2006a) que podem ser empregados na resistência à representação e ao fundamento, tais como simulacro, o sem-fundo, a própria diferença, o sub-representativo, e em alguns momentos as funções exercidas por eles não apresentam uma delimitação inequívoca que marcaria um papel pertencente exclusivamente a cada um deles. Talvez o importante seja justamente não efetuar uma descrição definitiva para cada expressão, pois essa já é uma das pretensões da própria representação. Também não nos parece seguro postular que cada um desses termos possa ser recoberto *exatamente* pelo outro, o que conduziria a uma espécie de redução a uma ideia geral, o que poderia ser um contrassenso, já que o próprio Deleuze (2006a) é um crítico das generalidades. Parece que o melhor seria que, em cada aparição deles ao longo dos textos de Deleuze, aproveitar as questões que eles levantam, as linhas que traçam, as singularidades que manifestam.

Em resumo, observa-se dois regimes opostos do pensamento: o primeiro que é o pensar efetivamente implica em ser afetado, arrastado para fora do sistema de reconhecimento e produzir novas modalidades e criações; o segundo regime vê o pensamento como simples faculdade, como aquele que se move no horizonte fechado da representação, tratado menos como pensamento e mais como *besteira ou estado de torpor* (DELEUZE, 1976, 2006a; ZOURABICHVILI, 2016). Se consideramos que uma das principais preocupações de Deleuze é com o pensamento, entendemos a atenção que sua filosofia dedica aos elementos sem-representação. A fundação da representação consiste na sua submissão ao transcendente, o que resulta na separação do pensamento de seus movimentos infinitos de criação, já o sem-fundo quando emerge, é capaz de ligar novamente o pensamento com seu potencial produtivo.

Retomando o que foi dito, são três os termos em questão: o fundamento, o bem fundado e o não fundado. O fundamento remete ao modelo original que possui a qualidade exemplar ou que está posta em primeiro lugar, já o fundado ou o bem fundado é o possuidor da qualidade em segundo lugar, o que quer dizer que ele atende às exigências do fundamento e recebe dele sua aprovação; em último lugar,

está o não fundado, que é aquele que não passou na prova do fundamento, e devido aos seus desvios não recebe a qualificação, tornando-se ilegítimo. Para Deleuze, que reverteu o platonismo, é desse *ilegítimo* que vem a maior potência do pensamento. Essa tríade deleuziana (1974, 1997c, 2006a) é uma clara interpretação às avessas – com outras palavras: uma *reversão* - do platonismo. Como se sabe, na *República X*, Platão afirmara que o leito pintado estava afastado três pontos da verdade ou da realidade <sup>2</sup>. Para Platão, a ideia de leito, o “fundamento”, era a leito verdadeiro, real; o leito do marceneiro, ou a cama útil, na qual é possível dormir, ocupa a segunda posição, como uma cópia (imediate) do original, nos termos deleuzianos seria o “bem fundado”; no último lugar da hierarquia platônica encontra-se o leito pintado destituído de qualquer valor ontológico, porque já perdeu o elo com a verdade-realidade, ou seja, trata-se de um “simulacro”.

A filosofia de Platão ocupa um lugar inaugural na metafísica ocidental que, segundo a compreensão de Deleuze, seguiu, com exceção de uns poucos pensadores como Spinoza e Nietzsche, em sua maior parte, o caminho da identidade. O outro caminho possível seria ao lado da diferença, uma espécie de filosofia do simulacro, muito pouco explorada, por vezes marginalizada; caminho esse tomado evidentemente por Deleuze com ajuda de alguns aliados.

Expostas dessa forma, algumas conclusões precipitadas poderiam levar a crer que a proposta de Deleuze seria simples, ou seja, afirmar a diferença e apresentar os malefícios da representação, mas na verdade analisada em detalhes ela está imersa em complicações. E deve se acrescentar que não é tarefa nada “simples”, desvencilhar-se da enraizada e sólida tradição filosófica pautada pela identidade, como será exposto no tópico a seguir.

## 2.5 O DILEMA DO PENSAMENTO MODERNO

Deleuze afirmará que “o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades e da descoberta de todas as

---

<sup>2</sup> Cf. PLATÃO, *A República*, Livro X, 597 e. 2006, p.423.

forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o dos simulacros.” (DELEUZE, 2006a, p.15). De fato, há tempos os fundamentos transcendentais, teleológico, são postos em questão, culminando numa das principais questões que atinge o pensamento contemporâneo, como expõe Badiou: “[n]ão é uma característica maior de todo o pensamento de hoje atacar o motivo do fundamento, da fundação, do fundo? Não se vê, por toda parte, florescer as declarações sobre o ‘fundo sem fundo’, a retirada de todo fundamento [...]” (BADIOU, 1997, p.55)?

Mas diante dessa constatação, interroga-se: se já não temos dúvida da falência da representação, ou ao menos sua crise, por que ainda seria preciso falar em uma reversão do platonismo? Embora o próprio Deleuze (2006a) tenha afirmado que o mundo moderno é o mundo dos simulacros, as forças fundadoras não se extinguíram e continuam em atividade. Parece haver no pensamento ocidental um impulso inextinguível de remeter os fenômenos a uma causa primeira ou começo. Sobre esses aspectos caberia assinalar a afirmação de Zourabichvili (2016) de que fundando pretende-se possuir o começo. Parece haver um modelo de pensamento que para se orientar diante da disparidade do mundo, precisa a todo o momento fazer remissões, de modo que “o começo dev[a] ser repetido, e mesmo afirmado ‘a cada vez’, porque o mundo não tem a realidade ou a confiabilidade que pensamos: ele é heterogêneo.” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 46). Cabe perguntar qual é a atitude da filosofia da diferença frente ao persistente desejo de reencontrar a origem ou o começo, que caracteriza o pensamento tradicional. E a resposta, não categórica, nos permite propor que as filosofias da diferença se caracterizam pela contestação dos movimentos de retorno ao modelo, tratando de liberar, em alguma medida, os *fenômenos* de sua remissão obrigatória a uma origem primordial.

As filosofias da diferença questionam a legitimidade e o direito de os movimentos fundadores sujeitarem tudo a um fundamento. Peters (2000, p.42), por exemplo, menciona como elas criticaram de forma direta os valores supostamente universais da “cultura política (eurocêntrica) do Iluminismo” para estabelecer certos direitos, pondo em questão as “justificações fundacionais” e mesmo filosóficas.

A questão é que, apesar de o pensamento moderno nascer da ruína da representação, esse desejo irreprimível de retornar a origem continua presente na contemporaneidade. Na verdade o que parece haver é uma disputa de forças entre um *pathos* de origem e a manifestação do a-fundamento, da afirmação das potências da diferença que livra o pensamento do julgamento do fundamento, pois como ressalta Badiou, “compreendemos bem que a descoberta deleuziana (nietzschiana) do ente como simples intensidade superficial de um simulacro do Ser pareça dispensar o pensamento de qualquer *pathos* sobre o fundamento.” (BADIOU, 1997, p.56).

Contribuindo para elucidar essas questões caberia advertir junto com Schöpke (2018), para evitar cometer enganos, que as forças contrárias à afirmação e à liberação do díspar, das diferenças, ainda não se dissolveram por completo e talvez jamais o sejam. Prosseguindo, a autora afirma que “talvez nem se trate de fazer com que elas desapareçam, mas de fazer apenas com que elas se submetam ao pensamento.” (SCHÖPKE, 2018, p.44). Completando o cenário, ela mostra como seria pertinente reiterar que a reconhecimento é inevitável na vida cotidiana. De fato, a vida seria impossível se a cada novo olhar para um objeto, ele aparecesse como algo nunca visto, uma diferença que não remetesse a nada (cf. SCHÖPKE, 2018). De modo que um pensamento que levasse ao extremo a perspectiva de compreender a percepção de cada objeto como uma diferença radical, sem realizar nenhum tipo de reconhecimento tornaria a vida impraticável. Antunes (2020) reitera que:

Uma das principais críticas apontada a *Diferença e Repetição* (1968) foi a da impossibilidade da proposta deleuziana de pensar sem recorrer a representações; esta seria de algum modo inconsequente e apenas uma oposição estética irrealizável. (ANTUNES, 2020, p.49).

No entanto, o próprio Deleuze (2006a) ressalta essa impossibilidade quando afirma que: “[...] é evidente que os atos de reconhecimento existem e ocupam grande parte de nossa vida cotidiana: é uma mesa, é uma maçã, é o pedaço de cera, bom-dia Teeteto.” (DELEUZE, 2006a, p.197). Mas se por um lado, em alguma medida, a reconhecimento é inevitável, por outro, definir o pensamento exclusivamente através

dessa faculdade, conduz a uma concepção empobrecida, restringindo o acesso do pensamento à potência produtiva, conforme compreende Deleuze:

Mas, justamente, o que é preciso criticar nesta imagem do pensamento é ter fundado seu suposto direito na extrapolação de certos fatos, e fatos particularmente insignificantes, a banalidade cotidiana em pessoa, a Reconhecimento, como se o pensamento não devesse procurar seus modelos em aventuras mais estranhas ou mais comprometedoras. (DELEUZE, 2006a, p.197).

A necessidade da reconhecimento atesta uma impossibilidade de se livrar definitivamente das forças da representação, o que poderia conduzir a um mundo caótico. Esse risco pode ajudar a compreender o porquê dessa “vontade platônica de exorcizar o simulacro” (DELEUZE, 2006a, p.369).

Parece lícito afirmar que a abertura do pensamento ao poder produtivo do novo, abre um campo de singularidades ilimitadas, trata-se mesmo do infinito em que o pensamento pode mergulhar, como diriam Deleuze e Guattari (1992). Nesse ponto ambos colocam em questão os limites traçados para o pensamento, parecendo muitas vezes ignorar o quanto a filosofia da representação mobilizou historicamente todas as suas forças a fim de definir esses limites. Lapoujade (2015) não deixa de comentar o modo como esta atitude do pensamento de Deleuze afeta a sua recepção, apontando para o fato de que às vezes ele foi rejeitado, ou não levado a sério no mundo acadêmico. “Uma das críticas dirigidas a Deleuze, uma das razões essenciais pelas quais ele não é levado a sério, é que transpõe os limites com demasiada leviandade e humor. É que ficamos sérios quando se trata de limites.” (LAPOUJADE, 2015, p.314).

A análise das questões levantadas parece conduzir a um impasse: se por um lado, conforme compreende Deleuze, o mundo moderno é marcado pelos simulacros e pela crise dos fundamentos, por outro lado esse mesmo pensamento moderno parece assinalar a inviabilidade de se abolir todas as formas da representação, pois isso resultaria num estado caótico, talvez numa espécie de mundo feito de significantes livres, loucos, que não remetem a nada, ou seja, a nenhum significado original. A respeito desse assunto Massumi (2020) fazendo

menção a Baudrillard fala de uma imagem da cultura contemporânea, quando o nosso mundo teria sido lançado em um tipo de “apocalipse pós-moderno”, numa “hiper-realidade”, onde os sinais não são indicativos de qualquer modelo externo, e não representam nada mais além de si mesmos, ou referem-se apenas a outros sinais. O significado teria implodido, diz Massumi (2020).

Diante desse cenário espera-se mostrar que Deleuze não pretende nos lançar num mundo louco e irracional. Sobre esses aspectos um primeiro ponto a ser observado é que Deleuze não ignora a necessidade dos limites, como se nota nos diversos pares conceituais que surgem na obra conjunta com Guattari e que apresentam um movimento inerente entre forças que visam organizar, fundar, limitar e outras que resistem e liberam as potências das multiplicidades e das diferenças. Deleuze (2006a), ainda em *Diferença e Repetição*, já fazia menção a uma “estranha dobra do fundamento”, na qual o pensamento parece arrastar-se numa indecisão entre a representação e o sem-fundo:

Por um lado, ele pende em direção ao que funda, em direção a formas da representação. Mas, por outro, ele se orienta obliquamente e mergulha num sem-fundo, para além do fundamento, que resiste a todas as formas e não se deixa representar. (DELEUZE, 2006a, p.380).

Para tornar a nossa decisão diante do dilema ainda mais difícil, não é possível omitir o comentário de alguns autores como Hardt (1996) e Badiou (1997) que parecem fazer Deleuze quase recuar. Antes de manifestar a nossa humilde posição, vejamos como Hardt relativiza e até minimiza a contestação deleuziana, que nos parecia radical, a toda e qualquer forma de fundação, ao situar a obra de Deleuze dentro do pós-estruturalismo:

O pós-estruturalismo de fato critica uma certa noção de fundação, mas apenas para afirmar uma outra noção que é mais adequada aos seus fins. Em oposição a uma fundação transcendental encontramos uma imanente; contra uma fundação dada, teleológica, encontramos uma material e aberta. (HARDT, 1996, p.16).

Badiou (1997) ainda agrava o nosso problema, ao atribuir a Deleuze outra noção de fundamento. Não aquela concepção mais difundida, inclusive a que foi

adotada por essa pesquisa, a qual consiste em estabelecer um modelo ideal para julgar os entes do mundo sensível. Badiou nos aconselha uma releitura de Platão seguindo menos a metáfora pictórica e interpretando a ideia como um “fundo *real*” de cada ente singular, a partir do qual todo ente poderia ser pensado; uma espécie de ideia-singular. Mas, é impossível conter a pergunta: nesta operação de resgate da noção de “fundamento” e até da ideia platônica, ainda estaríamos no “ambiente” deleuziano?

Pode-se legitimamente chamar de “fundamento” o que é determinado como fundo real de todo ente singular, o que faz aparecer a diferença dos entes como puramente formal em relação a uma determinação unívoca do seu ser. É nessa direção, aliás, que se deve orientar uma leitura vigilante de Platão (a Ideia como aquilo que, de um ente, o *expõe* a ser pensado no seu ser), antes que do lado das metáforas picturais do modelo ideal e de sua imitação empírica. (BADIOU, 1997, p.58, grifo do autor).

E seguindo esse sentido de fundamento, como fundo real dos entes singulares, Badiou (1997) postula que o virtual, ou o par virtual/atual em Deleuze, seria o principal nome atribuído ao Ser, e que o virtual seria o fundamento do atual. De modo, que o virtual parece surgir justamente como esse fundo que serve de base e propícia a manifestação das imagens atuais. Logo, nesse sentido “a filosofia de Deleuze é um pensamento do fundamento” (BADIOU, 1997, p.58).

No entanto, parece mais adequado, a fim de deixar clara as posições, reservar, nessa pesquisa, termos como fundamento e fundação à representação e ao pensamento transcendente; e em oposição a estes atribuir à filosofia da diferença termos contrários como sem-fundo e a-fundamento. Mantendo-se coerente com a noção de fundamento como modelo ideal tomada do platonismo e da posição de Deleuze (1974) a respeito do simulacro, pois mais uma vez, como afirmou o autor, longe de ser um novo fundamento o simulacro engole todos os fundamentos. E deve-se acrescentar que é a noção de fundamento como o “original” que dá sustentação à lógica da representação, que Deleuze tanto insistiu em analisar e criticar.

Outra característica que o fundamento como modelo ideal possui, diz respeito à questão da prova (DELEUZE, 1974), ou seja, o ato de julgar a pretensão das

cópias e de rechaçar o simulacro. E parece justo afirmar que a questão do fundamento como o modelo original deve ser mantida para não perder de vista a questão do julgamento, que deve ser exposta e combatida. Esse é um dos problemas que envolvem a questão do “direito” que é indissociável do problema do fundamento, conforme compreende Lapoujade:

Perguntar “com que direito?” significa perguntar “tal pretensão é bem fundamentada?”, ou melhor, significa perguntar “sobre que ela se fundamenta para reivindicar este ou aquele direito?” O que dá razão à sua pretensão? Segundo Deleuze, trata-se de uma das mais altas exigências da filosofia transcendental; é preciso manter a *questão* do fundamento, custe o que custar, pois é ela que dá razão à questão *quid juris?* (LAPOUJADE, 2015, p.29, grifo do autor).

Aliás o próprio Badiou (1997) afirma apreciar em Deleuze um amor pelo mundo, que não significa nenhum tipo de otimismo, mas sim que: “é sempre inútil, sempre aquém de qualquer pensamento, *julgar* o mundo.” (BADIOU, 1997, p.57, grifo do autor).

Em síntese, expõe-se o seguinte cenário de forças: há uma tradição filosófica que se pautou, em sua maioria, pelo primado da identidade e da representação; a emergência do pensamento moderno possibilitou a liberação dos simulacros, porém percebe-se que uma liberação irrestrita dessas forças traz consigo o perigo da pura abolição dos fundamentos remetendo a um mundo sem consistência; e diante desse perigo as forças reacionárias reafirmam suas investidas contra a diferença. E por fim tem que se enfrentar o perigo do aprisionamento do pensamento em uma função cognitiva e cotidiana que limita sua potência. Tornou-se necessário fazer menção a todos esses pontos de vista conflitivos ou discordantes, pois não se poderia definir o cenário expondo apenas os malefícios da representação em seus mecanismos tradicionais e apresentar Deleuze como um ingênuo pensador da diferença e de seus benefícios. Essa poderia ser uma exposição unilateral, que não levaria em conta algumas das complicações que a perspectiva de Deleuze tem que enfrentar.

O que parece estar em questão, no fim das contas, é um dilema entre trazer à tona a potência produtiva do sem-fundo, sem que isso resulte em uma pura abolição ou destruição de todas as formas de organização. Sendo assim, Deleuze e Guattari



puderam sintetizar a questão principal expondo-a da seguinte forma: “[o] problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.59).

### 3 DELEUZE E GUATTARI: A CONSISTÊNCIA E O INFINITO

No capítulo anterior observamos a existência de um campo de forças entre o pensamento fundado na representação, que se encontra preso aos ciclos de reconhecimento, e a violência que a diferença exerce sobre o pensamento pondo-o a produzir, a pensar efetivamente. Mas será necessário voltar algumas vezes a esse ponto, pois como se pretende mostrar, a filosofia de Deleuze não pretende nos conduzir a um mundo caótico de diferenças que não remetem a nada. Buscar a simples abolição de todos os sistemas de representação e fundamentação, sem oferecer nenhuma alternativa, significaria nos condenar a um movimento de pura destruição. Parece-nos claro que o esforço de Deleuze para ligar o pensamento com o fora da representação, possui como intuito conectá-lo com o potencial produtivo do novo, portanto, o problema do pensamento deleuziano parece estar mais relacionado a uma questão de produção do que a um movimento destrutivo. Trata-se de saber como é possível a filosofia ganhar uma consistência, sem cair num mundo indiferenciado e também sem abrir mão do infinito em que o pensamento mergulha (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

Iniciou-se a investigação partindo da análise de Deleuze do platonismo, quando os elementos sem representação eram expressos no conceito do simulacro. Segundo vários intérpretes, esse conceito foi revisto, reformulado e transformado. Por exemplo, Baremlitt (2003) afirma que o mesmo problema passou a ser exposto através dos termos como: intensidades, multiplicidades, singularidades etc. Já Machado (2009) pontua que, vinte anos após as análises sobre o simulacro, Deleuze parecia ter abandonado essa noção, mas, na verdade, a mudança teria sido mais terminológica do que propriamente conceitual. De fato, constata-se que o termo simulacro não possui mais destaque na obra conjunta com Guattari, novos termos foram criados pela dupla, para dar conta das “antigas” e novas questões. Visando o desdobramento da crítica ao fundamento e o problema da representação, neste capítulo, vamos nos dedicar a analisar alguns desses conceitos que se tornaram recorrentes, tais como plano de consistência, rizoma e Corpo sem órgãos (CsO).

Passaremos a abordar a obra conjunta de Deleuze e Guattari, na qual surgem estes conceitos tão estranhos à linguagem tradicional da filosofia e que, na maioria das vezes, apresentam-se de maneira obscura. Uma das ideias básicas a nos orientar nesse momento, trata-se da seguinte concepção: pôde ser observado que Deleuze pretendendo ir além da diferença empírica pode pensá-la como virtualidades (DELEUZE, 2006a), com Guattari aparece uma necessidade de ir para além dos seres individuados, organizados, sejam eles sujeitos, organismos ou formações sociais, aquilo que em suma poderia ser compreendido como “estado de coisa” (DELEUZE, 1974). E a forma empregada por Deleuze e Guattari para superar esse estado, não é propor a dissolução de todas as formas organizadas, mas investigá-las a partir de um plano compostos por multiplicidades livres, não-ligadas, que são capturadas para compor os “estados de coisas”.

Sendo assim, o primeiro conceito a ser analisado será o de rizoma, no qual observaremos alguns desdobramentos a respeito do problema da imagem do pensamento, e ainda uma noção referente a esse plano de multiplicidades livres.

### 3.1 O RIZOMA E A MULTIPLICIDADE

Uma forma adequada de abordar o conceito de rizoma é partir da crítica do denominado “pensamento arborescente” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a), o qual pressupõe uma origem ou fundamento a sustentar uma nítida hierarquia composta de pontos centrais e periféricos. Segundo os autores, esse tipo de organização atua por decalques (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Como decalcar nada mais é do que copiar os modelos centrais, é legítimo propor que a estrutura arborescente do pensamento mantém uma inegável afinidade com o pensamento fundado na representação. A própria ideia da árvore põe em pauta a questão da filiação e da genealogia (DELEUZE; GUATTARI, 1995a), trata-se, portanto, de submeter os entes a uma avaliação a partir de um ponto central, ou reconhecer o seu status de acordo com sua filiação. A outra afinidade que se verifica é com a lógica do pensamento por imagem, quando os fenômenos que se apresentam são avaliados ou julgados a partir de uma remissão a ideias que os antecedem e os qualificam. Em qualquer um

desses cenários, as coisas perdem valor em si, e adquirem seu *verdadeiro* valor dependendo da conformidade que possuem com o ponto original. A exemplo do Platonismo, pensamento arborescente por excelência, as cópias carecem de valor em si, e o valor que conquistam mede-se pela sua semelhança com o modelo. Daí concluímos com Deleuze e Guattari que “toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.29).

Tanto no modelo arborescente quanto no sistema de representação, os elementos mantêm uma ligação hierárquica com um centro, ou com outro elemento que o antecede ao qual devem se reportar. Não obstante, já se enfatizou a inviabilidade da existência num mundo habitado única e exclusivamente por diferenças que não remetem a nada, que não se ligam a nada. De fato, é necessário que os *entes* mantenham algum tipo de ligação entre si. No entanto, os autores mostram que o modelo arborescente não é a única forma de efetivar uma relação, e que há outras formas de ligação diferentes do sistema hierárquico da representação. Eles defendem uma relação, na qual os elementos se ligam entre si sem intermédio de um centro. A esse regime Deleuze e Guattari (1995a) denominaram “Rizoma”, e é nele que a perspectiva de produção é retomada e é essa perspectiva que resiste ao regime do decalque, do modelo e da cópia.

O termo rizoma foi extraído inicialmente da botânica, e é provável que se encontre nesta área a melhor forma, a mais efetiva, de visualizá-lo. Diferentemente da estrutura da árvore, o rizoma se compõe de hastes subterrâneas formando um emaranhado de linhas (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Por isso, num rizoma, “não existem pontos ou posições [...] como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.24).

Sem uma raiz central o rizoma se constitui como uma Multiplicidade. O que está em pauta é a rejeição da relação entre o Uno e o múltiplo. Tradicionalmente, entre o Uno e o múltiplo, cada valor é compreendido como uma replicação da unidade de referência, como expõem Deleuze e Guattari, “a Árvore ou a Raiz como imagem, não para de desenvolver a lei do Uno que devém dois, depois dois que devém quatro...” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.20). Portanto há na relação Uno e múltiplo, uma lógica que segue os moldes do modelo original e da réplica. Já a

Multiplicidade se opõe, justamente, a essa remissão obrigatória ao Uno, isto é, opõe-se ao processo em que um valor estipulado serve como unidade de referência para os demais. No caso da Multiplicidade, cada uma das “unidades” ou singularidades encerra em si uma diferença por não ser uma multiplicação de nenhum valor de base. Baremlitt (2003) resume com acerto essa questão ao expô-la da seguinte forma:

HABITUALMENTE SE FALA DE "O UM E O MÚLTIPLO"... FÓRMULA ESSA NA QUAL O MÚLTIPLO NÃO É SENÃO A MULTIPLICAÇÃO DO QUE É UM, OU SEJA, MUITOS DO MESMO. MULTIPLICIDADE SE REFERE A UNIDADES, CADA UMA DAS QUAIS É ABSOLUTAMENTE DIFERENTE DAS OUTRAS; NÃO HÁ NENHUM UM QUE SIRVA DE BASE PARA MULTIPLICAR-SE NOS MÚLTIPLOS QUE SÃO SUAS RÉPLICAS. (BAREMLITT, 2003, p.51-52, grifo do autor).

A multiplicidade se expressa pela rejeição ou subtração do “único”, essa subtração é expressa por Deleuze e Guattari (1995a) na fórmula “n-1”, sendo essa uma das características básicas do rizoma. “Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.21).

O rizoma como multiplicidade não possui um ponto central que ligue e sustente toda a estrutura, pois como já defendia Deleuze, ainda em *Diferença e Repetição*: “a multiplicidade não deve designar uma combinação de múltiplo e de uno, mas, ao contrário, uma organização própria do múltiplo como tal, que de modo algum tem necessidade da unidade para formar um sistema.” (DELEUZE, 2006a, p.260). Sem necessidade de uma unidade central para sustentar e coordenar o rizoma, suas linhas, se ligam entre si e cada uma traz em si, ao mesmo tempo, a afirmação de uma multiplicidade, logo há uma ligação entre elas, mas diferentemente do modelo arborescente, trata-se uma ligação descentralizada.

No rizoma, há um fluxo de linhas remetendo umas às outras em um incessante processo de produção. Deleuze insiste na questão da produção, que se opõe a ideia da descoberta, e a produção ocorre justamente nas conexões. A síntese de produção tem sempre um modo conectivo: “e’, ‘e depois’...” (DELEUZE;

GUATTARI, 2011, p.16). Os autores nos dão um exemplo que auxilia a esclarecer este ponto, trata-se justamente da questão de um livro:

Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou significante, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia [...] (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.18).

Enquanto diferenças livres, as multiplicidades não poderiam ser compreendidas como um significante que remete a um significado original, já que se rejeitou o Uno. As conexões só crescem, ou seja, só aumentam suas ligações, se mudarem de natureza, metamorfosearem-se. “Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.43). Dessa forma a cada nova conexão, a cada “e” que se acrescenta, afeta-se a produção e a natureza do que se constitui.

Portanto, nessa ligação descentralizada, parece haver um espaço para que as forças da diferença venham à tona – a multiplicidade nada mais é do que a afirmação da diferença – e engendrem o novo, mas sem se dispersarem definitivamente, já que há uma ligação nesse processo produtivo, não mais do tipo arborescente, mas uma ligação rizomática. Nela, mais vale a conjunção “e” do que o “é” do verbo ser:

A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’ Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.48).

Nesse processo os autores chegam a propor a substituição do verbo ser, importantíssimo verbo de ligação entre o sujeito e o predicado (ou predicativo) da gramática filosófica ocidental, verbo que liga o sujeito a uma circunstância ou qualidade que o identifica: “é”, pela conjunção conectiva “e”. Como é sabido, é sobre a noção de “ser” que se instala a lógica da representação e do fundamento; foi através dele que a tradição respondeu à pergunta sobre a essência ou sobre a boa e legítima cópia. Como resume Zourabichvili: “Deleuze disse e redisse seu programa

com todas as letras – literalmente: substituição do É pelo E; ou, o que dá na mesma, substituição do ser pelo devir.” (ZOURABICHVILI, 2016, p.27). É no devir em que se dá a própria produção inventiva da vida. “Devir nunca é imitar” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.113). A imitação tende à representação, devir não é copiar o modelo, não é decalcar, mas afirmar as forças da diferença. “O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 19). O que o devir propõe é a mesma lógica do rizoma, ligações por alianças e não por filiação. “O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.19).

Onde a estrutura da árvore se instala, há enrijecimento e assujeitamento das potências criativas; a produção regride e tende à reprodução, além dos incansáveis esforços empreendidos pela busca da origem, que trazem consigo esperanças e temores:

Estamos cansados da árvore. Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito. Toda a cultura arborescente é fundada sobre elas, da biologia à linguística. Ao contrário, nada é belo, nada é amoroso, nada é político a não ser que sejam arbustos subterrâneos e as raízes aéreas, o adventício e o rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.34).

E Lapoujade (2015) completa o raciocínio, lembrando do problema do fundamento, intrínseco ao modelo da árvore, desde Descartes: “[a] árvore, o modelo arborescente contra o qual *Mil Platôs* se insurge, não é o próprio símbolo do fundamento desde Descartes?” (LAPOUJADE, 2015, p.31). De fato, o rizoma rejeita qualquer fundamento ou começo, como depreendemos desta passagem irônica de Deleuze e Guattari:

Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tabula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 48 - 49).

Num rizoma certamente há muitas entradas e saídas, mas não existem pontos fixos de partida nem de chegada, há somente linhas. Portanto é preciso redefinir o modo pelo qual se orienta nesse emaranhado de linhas.

No conceito de Rizoma, há um desdobramento dos problemas do pensamento moderno no que concerne à recusa ou, ao menos, à crise dos fundamentos e das causas finais. Sobre essas questões, Deleuze e Guattari (2011) identificaram a nossa época como a “idade dos objetos parciais”, quando não se tem mais a ilusão de qualquer completude, nem na origem nem na destinação:

Estamos na idade dos objetos parciais, dos tijolos e dos restos. Já não acreditamos nesses falsos fragmentos que, como os pedaços de uma estátua antiga, esperam ser completados e reagrupados para comporem uma unidade que é, também, a unidade de origem. Já não acreditamos numa totalidade original nem sequer numa totalidade de destinação. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 62).

O que se nota é o abandono do ponto de partida, do marco zero, e também do ponto de chegada, de uma possível causa final, pois como se verá a obra conjunta de Deleuze e Guattari indica, não só o abandono dos fundamentos transcendentais, no sentido de uma origem primordial, mas também o abandono dos fundamentos teleológicos. Todavia, isso não significa que o pensamento de Deleuze superaria toda uma tradição filosófica, o que importa sob esse aspecto é demarcar onde sua filosofia se situa frente a essa tradição, e como ele responderá aos desafios lançados a uma filosofia da diferença. No momento, o que se pode concluir é que as possibilidades abertas por um pensamento produzido como rizoma consiste em “instaurar uma lógica do E, reverter a ontologia, destituir o fundamento, anular fim e começo.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.49).

Sobre esse último aspecto pode-se perceber que o termo “rizoma”, embora estranho a linguagem da tradição filosófica, traz consigo a discussão de questões que são comuns a esta mesma tradição. Além das questões teleológicas e da origem, há também a questão ontológica, pois como bem ressaltou Zourabichvili (2016) a substituição do “É” pelo “E” do ser pelo devir culmina na rejeição da ontologia, dessa forma ele pôde reiterar que:



Não há “ontologia de Deleuze”. Nem no sentido vulgar de um discurso metafísico que nos diria o que é a realidade em última instância (esta seria, sobretudo, fluxos, não substâncias; sobretudo linhas, não pessoas...). Nem no sentido mais profundo de um primado do ser sobre o conhecimento [...] (ZOURABICHVILI, 2016, p.26).

Constata-se que Deleuze e Guattari pretendem pensar a realidade para além dos seres organizados, não como substâncias ou pessoas, mas como linhas ou como multiplicidades.

Cabe esclarecer, a fim de evitar possíveis equívocos, que não há dualismos ou divisões rígidas ou inequívocas entre o modelo arborescente e o rizoma, pois como ensinam Deleuze e Guattari, “as árvores têm linhas rizomáticas, mas o rizoma tem pontos de arborescência.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.62). Compreende-se que algumas regiões de um rizoma podem ser delimitadas, recortadas como um território específico e, dentro desse recorte, estabelecidas linhas centrais e periféricas que conduzem a pontos de arborescência; neste caso as linhas do rizoma seriam contidas e novas ligações impedidas. Por mais que surjam movimentos que tendem a territorializar o rizoma, há também o engendramento de “linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). De fato, um rizoma é composto por linhas, e dentre elas, linhas de fuga que escapam de um recorte territorial, fazem outras ligações que promovem mudanças, já que como observado um rizoma não pode aumentar de dimensão sem mudar de natureza (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Dessa forma os autores pontuam que:

Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter uma às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia [...] (DELEUZE; GUATTARI, 1995a p.25-26).

Retomaremos a questão das linhas de fuga quando tratarmos da questão do plano de consistência e da estratificação. No momento, quanto ao rizoma, é importante esclarecer as características dessas linhas que se dispersam conectando-se em rede. Fazendo menção a Gregory Bateson, Deleuze e Guattari

(1995a), esclarecem, ainda, que um rizoma é povoado por “Platôs”. Seguindo a concepção suscitada pelos autores, um platô consiste em zonas de intensidade contínua, trata-se de um ponto de forças imanentes, sobre o qual não se pode saber previamente o que vão se tornar, ou a que vão se ligar. Deleuze e Guattari tentam esclarecer este ponto:

Um rizoma é feito de platôs. Gregory Bateson serve-se da palavra "platô" para designar algo muito especial: uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.44).

Para auxiliar a compreensão do rizoma e dos platôs, Deleuze e Guattari (1995a) comparam o livro tradicional, composto por capítulos, no qual se observa que possui pontos culminantes, pontos de conclusão, ou seja, que há uma estrutura hierárquica, uma ordem a ser seguida e respeitada. Esse livro composto como uma árvore seria essencialmente distinto do livro que escreveram, não na forma de capítulos, mas de "platôs" que se comunicam uns com os outros sem hierarquia, de modo a compor-se como rizoma. Por isso, o título da segunda obra conjunta de Deleuze com Guattari: “Mil Platôs”. “Escrevemos este livro como um rizoma. Compusemo-lo com platôs” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.44). E eles prosseguem afirmando que “cada platô pode ser lido em qualquer posição e posto em relação com qualquer outro” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.44). Conclui-se que a ligação rizomática se dá através de linhas que se ligam entre si como os platôs.

Um aspecto importante a ser percebido, a partir dessas concepções, é que o rizoma e o platô confirmam o rompimento com a lógica do decalque da árvore, e seu impacto no pensamento o libera do modelo que estabelece de antemão uma imagem a partir da qual os objetos devem ser reconhecidos, por isso Zourabichvili afirmar que: “o rizoma (*MP*, 1º platô) – é a imagem de um pensamento sem imagem, de um pensamento imanente que não sabe de antemão o que significar pensar.” (ZOURABICHVILI, 2016, p.93, grifo do autor). Portanto, observa-se uma contraposição à imagem dogmática do pensamento, exposta no segundo capítulo, o pensamento por imagem se organiza em torno da lógica da cópia, e condiz com o

modelo arborescente que opera por decalques. Porém, o rizoma é unicamente aliança entre multiplicidades, platôs, sem modelo central a ser copiado.

Assim como ocorre com o Platô e o rizoma, outros conceitos serão mobilizados por Deleuze e Guattari para abordar a questão da produção, em contraposição a lógica da reprodução, tais como produção desejanter, plano de consistência e o Caos, como serão tratados a seguir.

### 3.2 A PRODUÇÃO DESEJANTE E A REPRESENTAÇÃO

Em o *Anti-Édipo*, encontramos mais elementos para tratar da questão entre o potencial produtivo e as investidas dos sistemas de fundamentação. Nesse livro, as definições das estruturas psicanalíticas, tais como esquizofrenia e neurose, estarão em pauta. Porém mais do que uma análise ou crítica da psicanálise e de suas estruturas clínicas, o que está em questão é o modo pelo qual funcionam essas instâncias, como, por exemplo, os fluxos imanentes e desordenados do funcionamento psíquico do esquizofrênico e as organizações rígidas da neurose e mesmo da paranoia (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Aliás, Deleuze e Guattari estendem esse funcionamento para toda a natureza, pois como bem observou Lapoujade “o que vale para a vida psíquica vale para toda a natureza.” (LAPOUJADE, 2015, p.79), como será esclarecido adiante. Tentando sintetizar os aspectos críticos mais relevantes dessa obra de Deleuze e Guattari (2011), destacaríamos dois pontos, os quais gostaríamos de analisar: a concepção do inconsciente e do desejo.

Começando pela questão do inconsciente, Deleuze e Guattari (2011) expõem duas noções: um maquínico e produtivo, outro, representativo e teatral. O inconsciente produtivo se caracteriza por pulsões que fluem livremente, onde só há positividade, e não se conhece qualquer falta (DELEUZE; GUATTARI, 2011). No entanto, com o complexo de Édipo, as potências livres e produtivas do inconsciente são capturadas e orientadas para circular em torno das figuras que compõem a trama ou o teatro edípico – o filho que deseja a mãe, o pai que interdita o desejo do

filho – “Édipo é a figura do triângulo papai-mamãe-eu, a constelação familiar em pessoa.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.73).

Sobre o inconsciente produtivo, Baremlitt (2003) sintetiza:

[...] o Inconsciente Esquizoanalítico estará pensado como um Processo Produtivo Puro, não formado de representações nem de forças econômico-dinâmicas que mobilizam as representações ou papéis, seja de um Teatro ou de uma Linguagem, sendo como um incessante produzir caótico que, ademais, se produz a si mesmo e produz a realidade como renovados Todos. (BAREMBLITT, 2003, p.114).

Sendo assim o complexo de Édipo surgiria como uma forma de orientar as potências do inconsciente que deixam de fluir livremente, já que há uma espécie de centro de organização. “O inconsciente deixa de ser o que é, fábrica, ateliê, para se tornar um teatro, cena e encenação.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.78). Observamos que o desdobramento da questão suscitada anteriormente entre a representação e a produção, de algum modo, parece agora se repetir com relação aos dois aspectos do inconsciente: ora como teatro, ora como fábrica (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Além do Édipo e de suas figuras teatrais há um segundo complexo, o de castração. Nessa concepção, haveria um primeiro objeto de amor, que talvez pudesse ser expresso pela figura materna. Baremlitt comenta que “o Sujeito se identifica com uma imagem que se denomina ‘materna’, à qual atribui todas as potências e com a qual se confunde. Esse primeiro Ego Ideal é separado da imagem materna pelo Complexo de Castração” (BAREMBLITT, 2003, p.111). Nessa concepção o desejo ficaria preso num ciclo marcado pela falta do objeto supostamente perdido, não havendo outra coisa a se fazer a não ser procurar um substituto. Logo, a castração seria a inserção da falta, neste caso o desejo procuraria por um “objeto fantasmático” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.42). Os autores assinalam a existência de uma espécie de duplicação da realidade “o desejo produz intrinsecamente um imaginário que vem duplicar a realidade, como se houvesse ‘um objeto sonhado atrás de cada objeto real’ ou uma produção mental atrás das produções reais.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.42). Talvez seja justo

dizer que se trata de uma representação do objeto perdido, logo cada objeto real perseguido pelo desejo seria uma espécie de substituto do objeto fantasma que não pode ser alcançado, e que apenas se desloca nos objetos reais. Barenblitt assinala que:

[...] o Desejo é definido como uma espécie de força inconsciente que impulsiona os sujeitos a buscarem objetos de prazer que supostamente tiveram alguma vez e perderam. Essa concepção do Desejo em Freud sustenta que o que mobiliza essa força é a Falta desse objeto que, a rigor, não existe. (BAREMBLITT, 2003, p.62).

Em suma, Deleuze e Guattari (2011) denunciam um princípio idealista que define o desejo como falta, enquanto os mesmos irão, a exemplo do ocorrido com inconsciente, expor um desejo não como falta, mas como produção. Se o desejo é expresso pela falta é porque foi traído (DELEUZE; GUATTARI, 2012a).

No processo do desejo como falta, há algo que parece remontar à questão da representação, porém numa lógica mais complexa, pois os objetos do mundo, nesse caso, não estão submetidos aos conceitos na memória, como era o caso da reconhecimento (DELEUZE, 2006a). Aqui se trata apenas de um fantasma, já que, como foi observado, cada um deles poderia ser o representante do objeto perdido, o qual, no final das contas, não existe. Em contraposição a essa concepção, Deleuze e Guattari (2011) apresentam uma noção de desejo que não se explica pela falta, e nem pelos jogos da representação, mas sim pelo potencial produtivo. Quando se compreende que: “[o] desejo não é a representação de um objeto ausente ou faltante, mas uma atividade de produção, uma experimentação incessante, uma montagem experimental.” (ZOURABICHVILI, 2004, p.69). Essa concepção permite ir em direção ao que Deleuze e Guattari denominam como produção desejante.

No entanto, seguindo a própria análise dos autores e, além disso, para ser justo com Freud, seria preciso notar que este último jamais ignorou a questão das forças produtivas e que o aparecimento do Édipo na sua obra é, no mínimo, tardio:

Laplanche e Pontalis notam que Freud “descobre” o complexo de Édipo em 1897 na sua autoanálise, mas que o formula teoricamente apenas em 1923, em *O eu e o isso*; e que, nesse entretanto, Édipo tem uma existência sobretudo marginal [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.76).

Dessa forma, transparece que poderia haver certo exagero em ler toda a obra de Freud referenciando-a ao complexo de Édipo. De acordo com essa perspectiva, Baremlitt (2003) identifica a noção de desejo como produção em Deleuze e Guattari com a ideia freudiana de “processo primário no inconsciente”, resgatando assim um certo Freud mais dinâmico e menos rígido. Segundo este autor:

Desejo, está tomado no sentido dado por Freud ao Processo Primário no Inconsciente, em que a energia “flui livremente pelas representações”, onde não há tempo, não há espaços clássicos e, sobretudo, onde só há positivities, não há noção de ausência, de falta, de morte, de castração, etc. (BAREMLITT, 2003, p.52).

Se for aceita a interpretação de Baremlitt, teremos de conceder à psicanálise de Freud os méritos da “descoberta” do potencial produtivo do inconsciente. E reconhecer que foi a teorização do complexo de Édipo, a responsável pelo desvio do caminho da produção, de uma perspectiva imanente, para uma concepção idealista que serviu aos interesses da representação, ou seja, à concepção de um inconsciente teatral, preso à rígida e repetitiva triangulação dos papéis do pai, da mãe e do filho (DELEUZE; GUATTARI, 2011):

A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...). (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.40).

Mas cabe mencionar que Deleuze e Guattari (2011) não negam a existência do Édipo, como afirma Lapoujade (2015). “Não nos enganemos: Deleuze e Guattari não contestam nem a existência do Édipo nem seu papel estruturante.” (LAPOUJADE, 2015, p.148). O que eles parecem pôr em questão é que tal complexo se apresentaria como uma espécie de estrutura que organiza e regula a produção (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Realizar uma análise crítica dos mecanismos que regulam a produção incessante da realidade, parece ser uma questão importante para Deleuze, principalmente após o encontro com Guattari. É

verdade que antes, no seu livro *Lógica do sentido*, no momento da análise crítica do fundamento no platonismo, já encontramos uma preocupação semelhante, pois ali, o simulacro encarnava a diferença que força o pensamento a produzir (DELEUZE, 1974, 2006a).

Quando o complexo de Édipo e a castração regulam o inconsciente e também o desejo, então, as potências produtivas do inconsciente são contidas e passam a circular somente entre as figuras da trama edípica (pai-mãe-filho). O inconsciente como fábrica cede lugar ao inconsciente como teatro, o desejo se torna sinônimo de falta, as potências do desejo se limitam a perseguir um objeto fantasmagórico. Mas é preciso atentar para o fato de que esses mecanismos são próprios às neuroses. Haveria um tipo de psicose que não se deixa organizar pelo Édipo e por isso parece captar a atenção de Deleuze e Guattari, trata-se do esquizofrênico. “Porque, afinal, e não é preciso esconder isso, Freud não gosta dos esquizofrênicos, não gosta da sua resistência à edipianização [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.40).

No que concerne a esquizofrenia, é preciso mais uma vez chamar atenção, pois muitos mal-entendidos ocorreram em virtude de um pretense “elogio” à esquizofrenia. Barembliitt (2003) esclarece que ela não deve ser entendida como a entidade clínica, como a doença propriamente dita, tal como foi classificada e tratada pela psiquiatria. Portanto, não se trata aqui de ignorar o sofrimento de uma doença existente que leva, algumas vezes, o paciente a um estado de catatonia. O que interessa, no caso, é o modo de funcionamento esquizofrênico, seus fluxos livres e produtivos, deslocados do quadro clínico, doentio e sofredor, onde se originam. “Deleuze e Guattari não reduzem a esquizofrenia ao desabamento catatônico, extraem dela o *processo*, livre produção de desejo” (ZOURABICHVILI, 2004, p.36, grifo do autor).

Como visto, na questão da multiplicidade, ao ocorrer a subtração da unidade de referência (DELEUZE; GUATTARI, 1995a), torna-se propícia uma produção por conexões sem um centro organizador. Em congruência com essa perspectiva, a subtração do poder organizador do Édipo propicia a liberação das forças e da produção desejanter. Por isso, Deleuze e Guattari atribuem à psicose e sobretudo à

esquizofrenia o poder de exprimir essas multiplicidades. (Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p.235).

Sendo assim, a figura do esquizofrênico, ou do esquizo, remete às potências produtivas de uma “vida não-edipiana” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.513), como se depreende do próprio título da polêmica obra “O Anti-Édipo”. Como já observamos, isso não significa que Deleuze e Guattari estejam negando totalmente a existência do Édipo. O objetivo seria o de indicar as limitações do Édipo que encarna os mecanismos da representação e anunciar as potências produtivas de uma vida “não-edipiana” (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Mais uma vez, vemos desenrolar-se a questão do fundamento, pois como bem observou Lapoujade: “a partir de agora Édipo desempenha o papel de *fundamento*.” (LAPOUJADE, 2015, p.148, grifo do autor). Enquanto o neurótico é o bem fundado, organizando seus desejos em torno do Édipo, que atua como fundamento, o esquizofrênico, que não se deixa “edipianizar” (DELEUZE; GUATTARI, 2011), foge das organizações neuróticas, e mergulha numa espécie de sem-fundo. Talvez seja justo estabelecer um paralelismo entre esse cenário - do esquizofrênico escapando das organizações do Édipo - e o movimento do simulacro livre das imitações das cópias no sistema platônico.

Como já foi dito, não são necessariamente as estruturas clínicas que interessam a Deleuze e Guattari, mas o modo de funcionamento dessas instâncias (DELEUZE; GUATTARI, 2011); funcionamento esse que, conforme já apontou Lapoujade (2015), valeria para toda a natureza. Resta explicitar como ocorre esse processo, e um dos modos de fazê-lo, é expor a questão “desejante” não referente aos desejos de um sujeito, mas ao que Deleuze e Guattari (2011) denominam como “máquinas desejantes” (MD). Há um aspecto recorrente na obra de Deleuze seja sozinho ou em conjunto com Guattari, segundo o qual a realidade é produzida por intensidades, multiplicidade, que se afetam ou conectam num processo de produção. Em o “Anti-edipo” uma das formas de aparição desse movimento é através das máquinas desejantes, nessa obra: “[...] as intensidades podem ser pensadas como máquinas inespecíficas indeterminadas que se conectam de maneira binária em toda as direções.” (BAREMBLITT, 2003, p. 52).



Dessa forma, a realidade não é pensada a partir de um ponto que privilegia sujeitos, objetos ou substâncias formadas, esses seres compreendidos como “macros” ou “molares”, mas a partir do nível molecular que os engendra, como depreendemos da explicação de Baremlitt (2003), por isso essas máquinas:

[...] se denominam moleculares, e elas permanecem como tais no seio das entidades macro, que se chamam molares, e que são as que estamos acostumados a reconhecer, seja qual seja a materialidade de que se trate, por exemplo: UM HOMEM, UMA PLANTA, UMA MONTANHA, UM PAÍS, UMA MÁQUINA MECÂNICA, UMA INSTITUIÇÃO, ETC” (BAREMLITT, 2003, p. 52-53, grifo do autor).

Lapoujade (2015) propõe uma congruência entre os movimentos de produção das MD e do sem-fundo, que permaneceria maquinando para além das formações molares:

[...] aquém – ou para além – desses corpos plenos, para além das pesadas formações molares e suas organizações de conjunto, encontra-se o plano de natureza molecular povoado de máquinas desejantes. Elas são o novo nome do sem-fundo. O sem-fundo não tem nada de indiferenciado, pois está sempre maquinando. (LAPOUJADE, 2015, p.189).

Essas máquinas desejantes possuem um funcionamento como os fluxos produtivos e incessantes do esquizofrênico, pois “antes de ser a afecção do esquizofrênico artificializado, personificado no autismo, a esquizofrenia é o processo da produção do desejo e das máquinas desejantes.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.41). Baremlitt (2003) aponta que as MD funcionam em conformidade com o inconsciente como processo primário em Freud, como mencionado anteriormente, para concluir que “daí provém a denominação de Desejantes (que não tem nada a ver com que ‘algo’ ou ‘alguém’ deseje seu funcionamento), cujo único sentido é a Produção.” (BAREMLITT, 2003, p.93). De fato, esse plano molecular de que nos fala Deleuze e Guattari parece desconhecer representações de sujeito e objeto.

Outro aspecto que definem as MD é o poder de se conectarem infinitamente em todas direções e sentidos (DELEUZE; GUATTARI, 2011), por isso elas seguem o esquema de produção observado no rizoma, ou seja, por conexões. Há “sempre

uma máquina acoplada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: ‘e’, ‘e depois’ ...” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.16). Esse plano de conexões os autores chamam de “mecanosfera, ou rizosfera” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.115). A partir dessa perspectiva os fenômenos, sejam eles naturais ou sociais, são engendrados pelas MD, por isso Deleuze e Guattari reiteram que: “não há biosfera, noosfera, por toda parte só há uma única e mesma Mecanosfera”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.109).

Em suma, “há em toda parte máquinas produtoras ou desejanças, as máquinas esquizofrênicas” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.12). O que permitiria concluir que “o esquizofrênico é o produtor universal” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.18), o que o põe, também, na rota dos movimentos produtivos e infinitos do pensamento que escapa ao representativo. Mas os próprios autores (DELEUZE; GUATTARI, 1992) se deram conta do terrível dilema: da inviabilidade de um mergulho no infinito sem a possibilidade de reter qualquer consistência. Com a produção esquizofrênica estaríamos diante de um problema semelhante, pois como seria possível habitar num mundo com um funcionamento esquizofrênico marcado por uma produção incessante e desregrada? A questão encontrará seu desdobramento na relação entre uma superfície de produção que tende ao funcionamento desregrado do esquizofrênico e uma síntese de registro e controle que tende a organizar e mesmo conter a produção de toda natureza (BAREMBLITT 2003, DELEUZE; GUATTARI, 2011) como veremos a seguir.

### 3.3 A SUPERFÍCIE DE PRODUÇÃO E REGISTRO

Ao entrar neste assunto retoma-se a questão sobre como superar o impasse entre consistência e infinito (DELEUZE; GUATTARI, 1992) que, de algum modo, repercute na outra questão ou problema da liberação irrestrita do pensamento de todas as formas de representação, e que traz consigo os riscos de um mundo (talvez, inabitável) de diferenças radicais? É necessário advertir que o sem-fundo, conforme interessa a Deleuze, não pode nos conduzir a uma inversão extrema do fundamento. Nesse ponto, aparece uma espécie de jogo entre altura e profundidade

(LAPOUJADE, 2015); a altura se relaciona aos modelos transcendentais que servem de base para o fundamento, como a Ideia platônica, enquanto, no sentido inverso, haveria uma profundidade, na qual tudo é indiferenciado, radicalmente livre de todo tipo de reconhecimento; aqui, nada mais faria sentido. Não é difícil adivinhar que Deleuze procure evitar ambas perspectivas, tanto a profundidade quanto a altura, na medida em que as duas são criadas pelo pensamento fundado na representação. “O sem-fundo não é o informe ou o indiferenciado, mas o que sobe do fundo para dele se distinguir, para constituir a cada vez ‘sua’ própria diferença [...]” (LAPOUJADE, 2015, p.55-56).

Para superar esses impasses, deve se esclarecer que os elementos nomeados por Deleuze como diferença, sem-fundo, para que cumpram seu papel e se efetivem numa produção, terão de lutar contra as profundezas do radicalmente indiferenciado, de um lado, e de outro, precisarão desvencilhar-se do peso dos valores transcendentais, que mantêm esses *elementos* reprimidos, numa espécie de recalque. A dupla luta, para desvencilhar-se da perspectiva da altura e da profundidade, produz o que Deleuze (1974) vai chamar de “efeito de superfície”. Gil compreendeu com acerto que “toda a questão se resume à construção de uma superfície que abra passagem e acolha o sem-fundo incompreensível dos corpos” (GIL, 2000, p. 66). E o próprio Deleuze, muito antes de trabalhar a perspectiva da superfície na obra conjunta com Guattari, escreveu:

É, pois, agradável, que ressoe hoje a boa nova: o sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria. (DELEUZE, 1974, p.75).

Essa superfície no pensamento de Deleuze seria o lugar no qual poder-se-ia dar vazão aos movimentos do sem-fundo, pois:

A esquizoanálise não espera que essas diferenças adquiram sentido ou sejam atualizadas por nenhum fundamento residente nas alturas

transcendentes, nem nas profundezas românticas, nem nas estruturas "estruturantes". (BAREMBLITT, 2003, p.125)<sup>3</sup>.

De modo resumido, diremos que a superfície é o local onde e quando, as forças produtivas engendram o novo. Mas para se evitar equívocos, deve se notar que este conceito não remete a algo superficial, como se por baixo da superfície houvesse um sentido mais profundo e verdadeiro. Se num primeiro momento a questão aqui diz respeito ao sentido, não se trata de um sentido oculto esperando para ser descoberto, mas antes um sentido a ser *produzido*. A representação aparece como uma contenção da produção do pensamento, de modo que Deleuze e Guattari chegam a afirmar que "a representação é sempre uma repressão-recalamento da produção" (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 243).

Em o Anti-Édipo, ao invés de uma oposição simples entre produção e representação, aparece uma inerência entre as forças produtivas incessantes e as forças que tendem a registrar e mesmo conter a produção (DELEUZE; GUATTARI, 2011), que adiante se estenderá para além pensamento, abrangendo toda a natureza. Baremlitt (2003) faz uma interessante exposição dessa questão, ao explorar o conceito de superfície, a partir de algumas concepções de Deleuze e Guattari, sobretudo expostas em o Anti-Édipo. Ele nos propõe a existência de três superfícies inerentes uma a outra, a saber: a Superfície de Produção, a Superfície de Registro-Controlle e a Superfície de Consumo.

Seguindo a concepção de Baremlitt (2003), a Superfície de Produção seria responsável pelo engendramento do novo, funcionando como o desejo em sua potência produtiva. Como já aprendemos, esse desejo não se regula pela castração e nem persegue objetos-fantasma. É legítimo supor que ela funcione como os fluxos incessantes do esquizofrênico que resiste a organização do Édipo. Por isso essa superfície não conhece limite ou falta, tendendo a uma produção incessante e desregulada. Ela possui "um princípio positivo de não-consistência" (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.410). Baremlitt esclarece que:

---

3 Esquizoanálise é um dos nomes que aparece no decorrer da obra conjunta de Deleuze e Guattari, para sugerir o nome dessa disciplina. "Ele (?) afirmava ter inventado uma disciplina que chamava de diversos nomes: rizomática, estratoanálise, esquizoanálise, nomadologia, micropolítica, pragmática, ciência das multiplicidades." (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 74).

[...] Superfície de Produção tem um funcionamento que pode ser ilustrado pelo pensamento Esquizofrênico, mas não o dizem referindo-se à Esquizofrenia entendida como enfermidade mental, senão à Esquizofrenia como a característica essencial desse processo de produção caótico que caracteriza a Superfície de Produção, e que tem algo a ver com a "loucura". (BAREMBLITT, 2003, p.53).

Parece correto afirmar que a Superfície de produção tende ao sem-fundo. Já “a função da Superfície de Registro-Controle é, como seu nome antecipa, a de selecionar, aceitar e capturar, ou bem reprimir e destruir a incoercível geração de novidades da Superfície de Produção Desejante.” (BAREMBLITT, 2003, p.53).

Enquanto puro devir, os elementos da Superfície de Produção acabam por se ater à Superfície de Registro, na medida em que aí eles são incorporados ao sistema e passam a ter um *corpo* organizado. O que quer dizer que, sem a Superfície de Registro, haveria apenas uma intensidade caótica. Se por um lado a Superfície de Registro é necessária para efetivar a produção, por outro, como ocorre com os fundamentos, ela seleciona o que poderá ser incorporado ao seu sistema. “A Superfície de Registro e de Controle só aceita aquilo que pode incorporar sem se transformar radicalmente.” (BAREMBLITT, 2003, p.53). Por causa desse processo de seleção, haverá uma tendência de as diferenças sucumbirem ao controle do registro. Mas como explicou Barembritt (2003), a relação entre essas superfícies não se dá por uma simples oposição, as superfícies são inerentes e não estão hierarquicamente dispostas. Elas lutam no mesmo nível e têm uma dependência recíproca. Assim, a solução do impasse parece surgir quando a necessidade de se obter algum tipo de consistência, fornecida pela superfície de registro, não suprime totalmente os movimentos infinitos da superfície de produção.

A tarefa a ser realizada, nessa relação entre produção e registro, seria, em cada situação, a de produzir mecanismos que abrissem espaço para a produção desejante. Apesar do rigor da Superfície de Registro, ela jamais pode livrar-se definitivamente da superfície de produção, o problema do registro ocorre quando ele oprime de forma muito enérgica a produção desejante, quando só aceita a passagem do idêntico, do semelhante, caindo numa insossa generalidade. Essa parece ser a tarefa ou o que se poderia entender como a aplicação da

“Esquizoanálise”, nome pelo qual tem sido difundida a obra de Deleuze e Guattari, sendo utilizada por profissionais de várias áreas. Não se pode paralisar o processo de produção de uma vez por todas, por outro lado, não se pode levá-lo até o infinito, pois a consequência disso seria a impossibilidade da constituição dos seres ditos organizados, é o que deixam transparecer Deleuze e Guattari:

O fim do processo, ou sua continuação ao infinito, que é estritamente a mesma coisa que sua paralisação bruta e prematura, acaba causando o esquizofrênico artificial, tal como o vemos no hospital, farrapo autístico produzido como entidade. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 15).

Logo o que parece haver é um movimento oblíquo, indeciso, que oscila entre a produção e o registro. Quanto à Superfície de consumação, não há necessidade de delongar sobre esse aspecto, Baremblytt, assim a define:

A Superfície de Consumação é aquela em que o produzido, tanto o admitido pela Superfície de Registro-Controle, como aquilo da Superfície de Produção que escapa ao controle e se manifesta como novidade radical, invenção e revolução... são realizados e/ou consumidos, quer dizer, usados e gozados pelos agentes históricos. (BAREMBLYTT, 2003, p.53-54).

Portanto, a produção do novo depende de um devir das potências do sem-fundo, mas não se trata de destruir todas as formas de registro e organização. Por fim deve-se atentar para o fato de que entre produção, registro e consumo, a interação é simultânea. “É sob estes três aspectos que o processo de produção desejante é simultaneamente produção de produção, produção de registro, produção de consumo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.61).

Parece justo afirmar que as superfícies não são uma espécie de estágio nem espaços claramente delimitados, como reitera Baremblytt (2003), elas são inerentes. Faz-se necessário ressaltar esse aspecto para evitar o equívoco de crer que, num momento primeiro, haveria uma pureza da produção e do desejo, e em seguida, sobreviesse um poder opressor para contê-los. Não há dualismos simples na obra de Deleuze. Esse ponto será esclarecido quando abordarmos a questão do plano de consistência.

### 3.4 O PLANO DE CONSISTÊNCIA

Em *Mil Platôs*, trabalho que se segue ao *Anti-Édipo*, pode-se encontrar mais elementos para tratar a questão investigada, que se refere à necessidade de explorar o potencial produtivo das multiplicidades sem que isso conduza a uma dispersão inócua. A partir desse ponto o conceito de “superfície” parece ceder lugar ao “plano”. O conceito de Plano é explorado principalmente em *Mil platôs* e se estende até *O que é a filosofia*, quando o mesmo receberá qualificações diversas tais como plano de imanência, de consistência, de inconsistência, de estratificação até os planos de campos específicos como é o caso do “Plano de composição da arte” (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Este último será analisado de forma detalhada no próximo capítulo, tendo em vista a importância do problema da composição da arte para os objetivos dessa pesquisa. De algum modo, o plano parece seguir a função da superfície, ou seja, a de dar passagem ao sem-fundo sem que isso conclua por uma queda numa profundidade indiferenciada. Lapoujade (2015) expõe o conceito de plano em Deleuze do seguinte modo: “[...] o que é um plano? É uma espécie de corte, uma secção do sem-fundo destinada a acolher no plano tudo o que dele provém, e não mergulhar tudo novamente nas profundezas.” (LAPOUJADE, 2015, p.37).

Uma das primeiras qualificações do plano é o de “consistência” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a), enquanto tal, ele se apresenta como a dimensão das multiplicidades livres. Apesar do nome, Deleuze e Guattari logo advertem que esse plano, em si, não possui nada de consistentemente sólido, e chegam até a denominá-lo de “plano de consistência (ou de inconsistência)” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.77).

Torna-se um exercício difícil imaginar esse plano de dispersão, uma vez que ele não possui contornos claramente definidos. Mas um modo que auxilia a compreendê-lo é associá-lo ao inconsciente em Freud como processo primário (BAREMBLITT, 2003), quando as pulsões são forças, sem objetos de desejo definidos, sem sujeitos constituídos. E poder-se-ia ver ainda nesse plano, o próprio

funcionamento do esquizofrênico, enquanto produtor universal (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Aprendemos que o plano de consistência por si mesmo não possui a consistência - no sentido de solidez – e, no entanto, desde o início, estamos à procura de modos através dos quais adquirir uma consistência para não nos perdermos no caos infinito (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Há que se interrogar de onde viria aquela solidez? – Aqui, descobrimos outro movimento, o da estratificação. Trata-se de um efeito sofrido pelo plano de consistência: “um fenômeno muito importante, inevitável, benéfico sob certos aspectos, lamentável sob muitos outros: a estratificação.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.70).

A estratificação indica o momento em que as multiplicidades do plano de consistência começam a se enrijecer, dito de outra forma, é o processo em que elas são capturadas e organizadas. Deleuze e Guattari (1995a) definiram o processo de estratificação como “inevitável e benéfico”, pois não é possível viver num mundo de pura dispersão, portanto algum nível de estratificação, visto que ela tende à organização, torna-se imprescindível. Porém, não se deve esquecer do seu efeito maléfico, que é o mesmo enfrentado desde o início, o do assujeitamento das potências produtivas.

O percurso realizado, especialmente no segundo capítulo desta dissertação, sobre a questão do fundamento, foi necessário para que a compreensão do conceito de plano pudesse se dar de forma efetiva, pois como afirma Lapoujade, na obra de Deleuze e Guattari:

As noções de “plano de imanência”, de “plano de consistência” ou de “campo transcendental” são invocadas, são descritas de modo inteiramente deleuziano, mas pouca coisa é explicada se não se percebe que elas são, cada uma à sua maneira, inseparáveis da questão do fundamento [...]. (LAPOUJADE, 2015, p. 36).

Lá observamos que o interesse de Deleuze em trazer à tona os simulacros, o sem-fundo, que tendiam a serem recalcados pelo fundamento como modelo original, era justamente pelo seu potencial genético que força o pensamento a produzir (DELEUZE, 1974, 2006a, LAPOUJADE, 2015). Portanto, o que parece estar sempre



em questão, aqui e lá, é a produção, contra a manutenção de um sistema. Também aqui, o potencial produtivo do plano enfrenta a contenção da estratificação. Se a função da superfície de registro era a de conter a produção incessante da realidade, agora, essa função é encarnada pela estratificação. Quanto aos malefícios desse processo, é fácil identificá-los, ela separa as multiplicidades de tudo aquilo que elas podem, o poder produtivo do novo é contido, de forma que a estratificação parece se alinhar com a Superfície de Registro e Controle, conforme analisadas por Barembliitt (2003).

Cabe notar, ainda, que não há dualismo ou oposição simples entre o potencial imanente do plano de consistência e a estratificação. “Na verdade, o próprio corpo sem órgãos formava o plano de consistência, que devinha compacto ou mais espesso no nível dos estratos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.71). A relação oblíqua entre imanência e estratificação permite-nos conjecturar que esse plano é uma espécie de “plano de (in) consistência”. Por um lado, ele não é sólido o suficiente para constituir uma fundação nos moldes tradicionais, por outro, não é excessivamente fluído a ponto de conduzir a uma vida caótica e inconsistente. Lapoujade (2015) sintetiza com acerto este ponto:

No sentido trivial não é o plano, mas sim os estratos que são consistentes: são eles que se espessam, endurecem e se segmentam; tanto assim que seria melhor chamar o plano de plano de inconsistência, pois nele nada “consiste”, nada é estratificado. Entretanto, não há dualismo algum entre o plano de consistência e estratos, pois são as mesmas multiplicidades que ora se estratificam ora, ao contrário, se desestratificam. (LAPOUJADE, 2015, p.205).

Portanto, o plano de consistência e o plano de estratificação são a rigor o mesmo plano, que escapam dos dualismos, tão frequentes na história da filosofia. Deleuze e Guattari insistem: “[o] sistema dos estratos [...] nada tinha a ver com significante-significado, nem com infraestrutura superestrutura, nem com matéria-espírito.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.112). Com isso não queremos dizer que Deleuze solucionou de uma vez por todas, a questão entre o transcendente e o materialismo, essa é apenas uma das repostas que ele oferece ao problema, ao recusar as antigas dicotomias filosóficas. Assim como as Superfícies de Registro e

de Produção são inerentes uma à outra (BAREMBLITT, 2003), a estratificação e o plano de consistência mantêm uma relação oblíqua. Diante disso somos levados a indagar se essa interação não seria uma repercussão da estranha dobra do fundamento (DELEUZE, 2006a), já mencionada no capítulo dois, a qual faz oscilar o fundamento entre as formas da representação e o mergulho no sem-fundo.

Esse movimento indeciso entre fundamento e sem-fundo é um dos fatores que impede um mergulho no caos total, numa profundidade onde tudo é indiferenciado. Logo, a própria superfície e o plano visam dar passagem e acolher o sem-fundo evitando que tudo caia numa dimensão caótica. Deleuze e Guattari reiteram que “nada disso é uma noite em claro caótica ou uma noite escura indiferenciada. Há regras que são as da ‘planificação’, da diagramatização.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.111).

Quanto à estratificação, Deleuze e Guattari (1995a) distinguiram três tipos de estratos: o estrato físico-químico, estrato orgânico e o estrato antropomórfico ou “aloplástico”. Observa-se em todas as estratificações a ação de uma “dupla articulação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Segundo Lapoujade (2015), a primeira articulação consiste em multiplicidades apenas *ordenadas* e a segunda, em multiplicidades *organizadas* ou *estruturadas*; e “seguindo uma distinção de Hjelmslev, Deleuze e Guattari chamam ‘conteúdo’ a primeira espécie de multiplicidade e ‘expressão’, a segunda.” (LAPOUJADE, 2015, p.209). Toma-se como exemplo a relação entre o molecular e o molar nos estratos físico-químicos. O mesmo ocorre com os estratos orgânicos, nos quais os órgãos são articulados para constituir um organismo (DELEUZE; GUATTARI, 1995a).

A estratificação orgânica pode auxiliar na compreensão de outro termo assinado por Deleuze e Guattari: o Corpo sem Órgãos (CsO). Apesar do nome, este enigmático conceito não se opõe aos órgãos, mas ao organismo. Ele funcionaria como uma espécie de plano onde os órgãos resistiriam a serem ligados entre si, recusando-se a compor um organismo, ou a serem presos a uma função orgânica (DELEUZE, 2007, DELEUZE; GUATTARI, 2011, 2012a). O CsO se alinha com a própria noção de superfície de produção e, assim como as potências dessa superfície eram contidas pelo registro e controle (BAREMBLITT, 2003, DELEUZE;

GUATTARI, 2011), o organismo também tende a controlar as forças a fim de ligá-las à função dominante dos órgãos. Cabe observar a importância e o destaque que esse conceito de CsO possui na obra conjunta de Deleuze e Guattari. Não vai servir apenas para se referir à noção de corpo biológico, mas ganhará uma extensão tão ampla quanto o próprio plano de consistência. Mais adiante apresentaremos aqui outros aspectos do CsO.

Quanto ao estrato antropomórfico, este diz respeito à própria constituição da esfera humana e suas dimensões políticas, morais e etc, ou seja, trata-se de um estrato múltiplo (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, LAPOUJADE, 2015). No texto intitulado a “A Geologia da Moral” do volume um de Mil platôs, Deleuze e Guattari (1995a) expõem toda a povoação da Terra, com suas multiplicidades, a partir do viés da estratificação. O conceito de Terra que aí aparece é o mesmo que o de plano de consistência:

Isso significa que é preciso partir de um *plano* no qual as multiplicidades ainda não estão ligadas, ainda não estão organizadas nem “estratificadas”, ainda não estão biologizadas nem hominizadas, para dar razão à formação das rochas, dos animais e das sociedades humanas. É justamente isso que Deleuze e Guattari chamam Terra ou plano de consistência. (LAPOUJADE, 2015, p.193).

Ainda segundo Lapoujade, toda a questão se reduz a saber “como as multiplicidades se estratificam para produzir ora rochas, cristais, ora organismos vivos, ora homens e, entre os homens, ora índios, ora déspotas, ora capitalistas, ora nômades, músicos etc.?” (LAPOUJADE, 2015, p.206).

Diante dessas considerações, um modo de resumir o conceito de plano de consistência, seria entendê-lo como “plano das multiplicidades não ligadas”. Sempre lembrando que uma multiplicidade é composta pela subtração do Uno e que cada uma das multiplicidades encerra em si a diferença, na medida em que não são cópias nem múltiplos de qualquer unidade de referência (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). As multiplicidades do plano podem até parecer desligadas entre si, e o processo de estratificação consiste em capturá-las e ligá-las a fim de compor estratos.

Já em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2006a) mencionava a existência de um “nada negro” e um “nada branco” que talvez contribuam para esclarecer esse ponto:

A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado em que tudo é dissolvido - mas também o nada branco, a superfície tornada calma em que flutuam determinações não-ligadas, como membros esparsos, cabeças sem pescoço, braços sem ombro, olhos sem fronte. (DELEUZE, 2006a, p.55).

Seria legítimo levantar a hipótese de que o plano de consistência e o próprio CsO se comportariam como esse “nada branco”, onde flutuam as determinações não-ligadas? Se for positiva a resposta, poderemos compreender que, embora o plano resista às formas estratificadas, ele não remete a uma profundidade onde tudo é indeterminado, pois como observou Lapoujade: “Deleuze não sente nenhum gosto, nenhuma atração pela noção de profundidade. Remontar para além do fundamento não quer dizer explorar as profundezas do Ser, mas sim percorrer suas superfícies – isto é, *traçar um plano*.” (LAPOUJADE, 2015, p.36, grifo do autor).

Quanto à complexidade dos estratos antropomórficos, seu processo ficará mais claro quando analisarmos a questão da sensibilidade no capítulo quatro e os modos de existência no capítulo cinco. Porém, cabe ressaltar que tudo ocorre *ao mesmo tempo*, não há fases claras e distintas nesses processos, a exposição da estratificação por etapas é mais didática do que real. Novamente, Lapoujade: “os estratos não vêm ‘depois’ do plano de consistência; como este, estão lá desde sempre.” (LAPOUJADE, 2015, p.204). Um exemplo ilustrativo desse modo de coexistência nos é dado pela relação entre o virtual e o atual, que também são tratados por Deleuze como coexistindo ao mesmo tempo e compondo a realidade. É no “plano de imanência”, que guarda uma profunda afinidade com o “plano de consistência”, que a coexistência entre o virtual e o atual se desenrola, de modo que “o plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois.” (DELEUZE, 1996, p. 51).

Cabe notar que consolidação da estratificação não implica que o potencial imanente, a matéria não formada, foi inteiramente consumida ou definitivamente organizada. Examinando por dentro dos estratos, como por exemplo o estrato

orgânico, há uma espécie de “poderosa vida não orgânica que escapa dos estratos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p.237) e que tende a extravasar as delimitações, criando tensões constante entre o potencial imanente do corpo e as fixações de funções orgânicas. Do mesmo modo, nos estratos antropomórficos, há um “devir-animal” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b), ou seja, um devir não humano. Aliás, o que é o homem senão uma estratificação de um dado contexto social? E, para além das figuras estereotipadas que definem uma imagem de homem, há uma multiplicidade.

Por mais que haja benefícios no processo de estratificação, há nele uma tentativa de conter os elementos sem-fundo e seu potencial produtivo e inventivo. Para evitar que essa repressão seja eficiente e garantir o devir de uma parcela do potencial produtivo aprisionado nos estratos, foi necessário criar alguns mecanismos e, dentre eles, um dos mais importante para realizar essa tarefa foi, como concebeu Deleuze, traçar uma linha de fuga.

Como explicou Deleuze, traçar uma linha de fuga não implica em fugir de algo, como alguém que foge de uma luta, tampouco significa fazer com que um inimigo fuja (DELEUZE; PARNET, 1998). No que se refere a sua relação com os estratos, uma linha de fuga resulta em engendrar rompimentos, fissuras nos estratos a fim de liberar as forças recalcadas do plano de consistência (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Tudo ocorre como se estourasse um cano, dando vazão às multiplicidades e ao mesmo tempo interrompendo o funcionamento do sistema (DELEUZE; PARNET, 1998). “Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano.” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.49). O que é posto a fugir é o próprio sistema de estratificação, ou o seu poder organizador; o seu funcionamento sofre uma interrupção e a sua legitimidade, antes insuspeita, agora, é questionada.

Porém, um movimento de fuga requer muita prudência (DELEUZE; GUATTARI, 2012a), por isso é necessário fazer algumas ressalvas a fim de se evitar equívocos. Como observado, a povoação da terra se constitui por toda parte em estratificações – físico-químicas, orgânicas, antropomórficas – essas estratificações tendem a enrijecer-se, inibindo a potência produtiva do plano de consistência, mas,

ao mesmo tempo, elas impedem que o plano se desfaça em pura dispersão, perdendo toda consistência (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Um rompimento radical com todos os estratos numa liberação brutal e absoluta das forças imanentes, já não liberaria mais as potências produtivas da vida, aproximando-as perigosamente da morte e da pura destruição. Assim, as superfícies estratificadas devem ser rompidas de modo estratégico, pois o “pior não é permanecer estratificado — organizado, significado, sujeitado — mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.27).

A fuga não pode ter de modo algum o objetivo de fazer o sistema inteiro ruir. Não se trata de pôr abaixo simplesmente todas as formas de organização e estratificação, isso seria pura destruição. Além disso, não há fórmulas prontas que indiquem o modo como se deve realizar uma intervenção. Trata-se de observar as particularidades de cada estratificação:

Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.27).

A tarefa, portanto, requer prudência, pois uma linha de fuga desmedida aproxima-se da morte. De fato, Deleuze e Guattari (2012a) reiteram que é preciso vigiar em nós o fascista, o suicida e o demente, impulsos que tendem a desfazer tudo de modo radical, e tornam a linha de fuga uma pura linha de abolição, pois é preciso notar que há: “por último, as próprias linhas de fuga, que sempre ameaçam abandonar suas potencialidades criadoras para transformar-se em linha de morte, em linha de destruição pura e simples (fascismo).” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 236).

O que se pode concluir a respeito das relações entre plano de consistência e estratos é que, como já vimos, na obra de Deleuze, as forças imanentes não podem

ser pensadas sem a estratificação. Algo semelhante parece ocorrer entre a superfície de produção e a de registro. Há uma inerência entre esses pares e uma espécie de movimento oblíquo. Talvez isso nos faça modificar um pouco o modo de compreender o pensamento de Deleuze como uma filosofia exclusiva e estritamente da imanência, e se perguntar se não seria melhor compreendê-la como uma filosofia que se ocupa do engendramento de superfícies ou planos, ainda que eles sejam, de fato, inseparáveis de forças inconsistentes.

### 3.5 O CAOS E O MEIO

De certo modo, todos os conceitos trabalhados nesse capítulo, afirmam em alguma medida as forças da diferença, enquanto estão envolvidas com a perspectiva da produção; uma produção que é incessante, por vezes desregrada, e que encontram no registro e na estratificação as formas de contê-la.

Seja no rizoma, nos movimentos do esquizo ou no plano de consistência, as multiplicidades produzem resistindo à organização de um centro ou origem. Isso promove não só uma contestação do fundamento enquanto causa primeira, como também um questionamento das causas finais, do que faz as vezes de um fundamento teleológico. O melhor exemplo é o rizoma que além de não possuir ponto de origem, não possui um ponto final (DELEUZE; GUATTARI, 1995a).

Quanto à questão teleológica, ela aparece, sobretudo, quando Deleuze e Guattari (2012a) fazem menção a Artaud, à sua peça radiofônica, “Como acabar com o juízo de Deus”. É a partir desse texto de Artaud que os filósofos chegam ao conceito de “Corpo sem Órgãos” e concluem que o próprio juízo tem uma essência teológica, que se liga ou está na base da organização dos órgãos a que chamamos “organismo”. Essa organização ocorre obedecendo uma finalidade para o corpo, capaz de exercer, portanto, um poder sobre o mesmo:

*O juízo de Deus, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação Daquele que faz um organismo, uma organização de órgãos que se chama organismo porque Ele não pode suportar o CsO, porque Ele o persegue, aniquila para passar antes e fazer passar antes o organismo. O organismo já é isto, o juízo de Deus, do qual os médicos se*

aproveitam e tiram seu poder. (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.24, grifo do autor).

O que foi descrito acima sobre a relação entre CsO e organismo, também vale para o plano de consistência e as formas de estratificação, ou seja, cada vez que as multiplicidades aparecem organizadas em um estrato há certo impulso que permite compreender o processo como se ele tivesse obedecido a uma linha evolutiva, rumo a uma finalidade. “Fabrica-se um bom Deus para movimentos geológicos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.18). Ocorre que a percepção das coisas estratificadas não deixa transparecer a verdadeira natureza do processo, que é em si caótica, pois como afirma Baremlitt: “[...] a realidade é constitutivamente desordenada, é constitutivamente imprevisível, é constitutivamente caótica, coisa que já diziam alguns filósofos, e coisa que hoje a microfísica e a macrofísica certificam.” (BAREMBLITT, 2003, p.23).

Deleuze e Guattari (1995a) revelam que é na expressão de um estrato que o processo esquizo é ocultado, e as formas aparecem como Juízos de Deus:

Expressar é sempre cantar a glória de Deus. Sendo cada estrato um juízo de Deus, não são apenas as plantas e os animais, as orquídeas e as vespas que cantam ou se exprimem, são também os rochedos e até os rios, todas as coisas estratificadas da terra. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.75).

Lapoujade entende esses aspectos do seguinte modo: “[...] segundo a lenda, Deus é a máquina abstrata que forma os corpos e os organiza. Todos os corpos organizados são obra de Deus; conseqüentemente, toda filosofia das formas organizadas é uma teologia.” (LAPOUJADE, 2015, p.208). É por isso que é necessário reverter o platonismo (DELEUZE, 1974), cuja herança foi incorporada pela Filosofia Cristã. Essa reversão abala o fundamento, e junto com ele, a teleologia que está em jogo no juízo, conforme pensou Artaud, que nos propôs mais radicalmente acabar com o Juízo de Deus (DELEUZE; GUATTARI, 2012a).

Talvez daí decorra um dos sentidos do termo “meio”, utilizado por Deleuze e Guattari para se referir e descrever, por exemplo, o rizoma (1995a), pois se não há origem e nem causa final a ser atingida, parece justo afirmar que tudo se dobra num



meio. Desdobrando esta noção, percebemos que, entre as alturas metafísicas e uma profundidade do indiferenciado, Deleuze opta por traçar planos, constituir superfícies. Mas a ideia de “meio” não remete de modo algum à “média” entre dois pólos, o “meio-termo”. O meio de Deleuze e Guattari é antes o lugar onde se fazem e se desfazem as formas, o momento em que o processo de desestratificação ganha velocidade (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Segundo os autores: “[...] o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, P.49). Assim, esse “meio” é o lugar onde se rompem os estratos, como um “riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, P.49).

A proposta de Deleuze e Guattari parece ser a de ampliar a abordagem pelo *meio* para todos os “fenômenos”, sejam eles políticos, naturais, sociais ou psicológicos. Trata-se de conhecer as coisas, não a partir de um ponto no passado que lhe estabeleceu um começo e uma linha evolutiva até o presente, e tampouco como um movimento que, seguindo uma lógica teleológica, a cada passo, corrobora e se destina a uma meta final.

Todavia romper com os fundamentos e as causas finais traz consigo as ameaças de se abrir ao caos, termo que Deleuze e Guattari tratam de modo peculiar e original. Segundo os autores, “define-se o caos, menos por sua desordem, que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.153). Como foi observado, o *meio* é um lugar onde se adquire velocidade, onde nem tudo se dispersa num movimento de pura dissolução. Mas é preciso notar que o caos possui uma velocidade diferente dos meios. A velocidade do caos é infinita na dissipação das formas. Prosseguindo, os autores afirmam que o caos “é um vazio que não é um nada, mas um *virtual*, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.153, grifo do autor).

Imaginemos um plano que se bifurca o tempo todo e se seguimos num sentido, vamos rumo a uma lentidão que mantém as multiplicidades ligadas e estratificadas, enquanto se tomamos a outra direção encontramos as velocidades

infinitas do caos capaz de dissolver todas as formas. Ou ainda, acompanhando a descrição de Deleuze e Guattari, o *meio*, convém insistir, não é uma média, mas o lugar da passagem onde tudo acontece, onde as multiplicidades são capturadas e engendram suas linhas de fuga, numa constante tensão. Inspiração espinosista de Deleuze e Guattari? Num tópico chamado “Lembranças a um espinosista I” em *Mil Platôs*, os autores afirmavam: “[p]lano fixo, onde as coisas não se distinguem senão pela velocidade e a lentidão.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.41).

É a partir do caos que os filósofos colocam as questões do infinito e da consistência: “[o] caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.59). O caos é tanto mental quanto físico (DELEUZE; GUATTARI, 1992), por isso é doloroso. Somos tentados a nos proteger dele recorrendo ao senso comum, à opinião de todos, a uma espécie de “juízo de Deus”, a garantir a estabilidade, a permanência e a ordem de todas as coisas.

Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, ideias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.259).

No entanto, para Deleuze e Guattari, alguma afinidade com o caos torna-se necessária, uma vez que só ele é capaz de nos armar para o confronto com outro inimigo a ser combatido, a saber, a opinião. “Diríamos que a luta *contra o caos* implica em afinidade com o inimigo, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, *contra a opinião* que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.261, grifo do autor). Como observou com acerto Gallo (2008), a opinião não gosta do caos que é multiplicidade, ela tenta vencê-lo estabelecendo um reino do Mesmo, do Absoluto.

Estabelecendo a prevalência do Mesmo, a opinião parece estar a serviço da identidade, opondo-se à potência da diferença. Uma opinião fecha a passagem das inúmeras possibilidades, ou talvez fosse melhor dizer, das virtualidades, que poderiam devir dos *meios*, e mesmo do caos. A opinião comum reduz, limita as próprias possibilidades de vida, e é esse certamente um dos seus maiores

malefícios, a ponto de nossos autores afirmarem que “é da opinião que vem a desgraça dos homens” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.265).

Surge, então, uma pergunta: como enfrentar a opinião, desfazê-la, sem se perder no caos? E a resposta já foi dada: temos de traçar um plano, uma superfície, que escape das organizações rígidas da opinião, abrindo espaço para o devir de uma parcela do caos, evitando ao mesmo tempo uma queda total nas profundezas. Em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari (1992) retomam a questão do plano, abordando três campos específicos: o plano de imanência da filosofia, o plano de referência da ciência e o plano de composição da arte, juntos, eles engendram as três formas do pensamento.

A Filosofia traça um “plano de imanência”, do qual retira o material para criar seus conceitos (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Deleuze extrai daí a própria definição de filosofia. “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.13, grifo do autor). Afirmar que o conceito é criado, implica em dizer que ele não é uma descoberta, “não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados” (*Idem, Ibid.*). Por isso Deleuze e Guattari expõem que “o conceito como *criação propriamente filosófica* é sempre uma singularidade.” (1992, p.15, grifo nosso). Já a ciência traça um “plano de referência”, a partir do qual cria suas funções e proposições. Finalmente, a arte traça um “plano de composição” no qual são criados os blocos de sensação, como analisaremos mais detidamente no próximo capítulo. Cabe ressaltar que Deleuze e Guattari não veem nenhuma hierarquia entre os planos. O motivo de nos dedicarmos mais ao plano da arte, deve-se apenas à importância do mesmo para os objetivos específicos dessa pesquisa. Como veremos, um dos modos de se enfrentar a opinião, através de uma afinidade com o caos, ocorre justamente por intermédio da arte.

Resumindo: de um lado, o caos indica as velocidades infinitas a desfazer perigosamente todas as formas tanto mentais quanto físicas; do outro, a estratificação pode ser entendida como uma espécie de desaceleração; permitindo o estabelecimento de formas e identidades fixas, pois a desaceleração é como “a fina borda que nos separa do caos oceânico” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.263-264).

E é “verdade que estes pontos culminantes comportam dois perigos extremos: ou reconduzir-nos à opinião da qual queríamos sair, ou nos precipitar no caos que queríamos enfrentar.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.255). Tanto a noção de *plano*, quanto a de *meio* visam oferecer uma opção frente aos dois perigos: o plano, porque dá passagem ao sem-fundo, evitando uma queda nas profundezas (LAPOUJADE, 2015), e o *meio*, porque é o lugar onde se adquire velocidade, enfrentando dessa forma a imobilidade dos estratos, mas sem dissipar-se completamente como acontece na velocidade infinita do caos.

Há uma tradição do pensamento ocidental que visa abordar um fenômeno – físico-químico, orgânico ou antropomórfico – a partir de uma comparação com uma identidade fixa, além disso, fazendo referência a uma origem, a um começo, e a uma finalidade. A abordagem pelo *meio*, ou mesmo pelo plano, é uma alternativa a ambas perspectivas. Pois como afirmam Deleuze e Guattari: “você tem a escolha entre a transcendência e o caos...” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.70). Logo, se observa que os vários conceitos cunhados por Deleuze e Guattari tais como plano, superfície, rizoma, visam justamente oferecer uma alternativa entre a perspectiva da transcendência e do caos, que parecem mesmo serem perspectivas criadas pelo fundamento, como ocorre entre as limitações da representação e o radicalmente indiferenciado. Nossos autores anunciam com otimismo sua nova perspectiva: “[n]ão é fácil perceber as coisas pelo meio, e não de cima para baixo, da esquerda para a direita ou inversamente: tentem e verão que tudo muda.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.46).

## 4 AS SENSAÇÕES E A TERRITORIALIZAÇÃO.

Ao longo dos capítulos anteriores, buscou-se expor a importância que Deleuze atribui ao *fora* produtivo do pensamento, que consiste em elementos não representáveis que surgem ao logo da obra do autor, inclusive na escrita em conjunto com Guattari. A questão da produção ganha tal importância na obra de Deleuze que as análises das forças produtivas atravessam não só toda a amplitude do pensamento, mas também atingem todos os tipos de estratos, aos quais são atribuídos, a cada aparição, nomes distintos, inéditos, dentre eles, como já vimos: o sem-fundo, a produção desejante, o CsO e o plano de consistência. Cabe ressaltar que esses termos pretendem descrever uma realidade e rejeitam o tratamento dado a uma mera metáfora ou jogo de palavras. A estratificação, por exemplo, é um processo concreto que ocorre seja nos estratos físico-químicos, seja nos sociais. Porém, nos estratos antropomórficos, esse processo costuma apresentar-se de forma obscura, especialmente se não o examinarmos numa situação específica. Será certamente mais fácil compreender a estratificação nos planos físico-químicos ou orgânicos do que compreender como as multiplicidades são capturadas para formar uma diversidade antropomórfica que produz de políticos a artistas. Uma compreensão adequada desse processo requer uma exposição da questão da sensibilidade pois, como se verá, a própria constituição de uma imagem de homem, de um estrato acontece, dentre outros aspectos, através das percepções e afecções. Por último, avalia-se o papel estratégico que a obra de arte ocupa neste combate. Em primeiro lugar, porque a arte é capaz de modificar os estratos da percepção, pelo seu potencial produtivo e, em segundo, porque ela pode oferecer, finalmente, uma resposta que ajude a livrar o pensamento dos limites da representação.

### 4.1 O RITORNELO

Como ficou estabelecido no capítulo anterior, a perspectiva de Deleuze e Guattari tem seu ponto de partida sempre no *meio* de algo, recusando toda origem ou causa final. É nesse *meio* que surge mais um conceito *criado* pelos autores, o

qual permite sintetizar o funcionamento dos movimentos que oscilam entre o caos e a estratificação, ao mesmo tempo em que nos dá acesso ao campo das sensações, trata-se do ritornelo.

São três as características do Ritornelo. Contra as ameaças de dissolução promovidas pelas velocidades infinitas do caos, tem-se a necessidade de estabelecer algo que funcione como um centro, para não nos perdermos ou dissolvermos (DELEUZE; GUATTARI, 1992, 2012b). O primeiro aspecto do Ritornelo é, portanto, este, de ser “como o esboço de um centro estável e calmo, estabilizador e calmante, no seio do caos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.122).

A segunda característica consiste em traçar um círculo em torno do centro frágil, constituindo uma territorialização, criando-se um “em-casa” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Efetiva-se, então, a organização de um espaço, contudo, “não mais para determinação momentânea de um centro” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.122). Dessa forma consolida-se um território, cujos limites mantêm as forças do caos do lado de fora, tanto quanto for possível. O espaço interior protege as “forças germinativas” (*Idem, ibid.*), a fim de cumprir uma tarefa, engendrar uma obra, e se for preciso pega-se algo emprestado do caos através de um filtro, um crivo do espaço traçado (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Assim, o ritornelo parece oferecer um território e um centro, mesmo que seja precário e provisório.

Todavia, para que uma tarefa tenha êxito, é preciso criar não só o campo da ação, mas também o agente. Logo essas duas primeiras características – a do esboço de um centro e a da criação de um “em-casa” – são produzidas como uma espécie de condensação, que cria um campo estável para agir e também o próprio “agente”. O que é importante destacar aqui é que ambos – o campo da ação e o agente – não passam de um *efeito* da aglutinação ou da expressão de um território. No entanto, as forças do caos continuam a rondar o território, por isso é preciso cuidar para manter a constância do território, através da marcação de um ritmo, pois como Deleuze e Guattari advertem que “um erro de velocidade, de ritmo ou de harmonia seria catastrófico, pois destruiria o criador e a criação, trazendo de volta as forças do caos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.122).

Nessas primeiras características, aparece a noção de “território” e, como se verificará, a expressão territorial depende de marcações sensíveis. O ritmo para manter as forças do caos do lado de fora e delimitar um território já é marcado através dos dados sensíveis, como esclarecem Deleuze e Guattari, já “sublinhou-se muitas vezes o papel do ritornelo: ele é territorial, é um agenciamento territorial. O canto de pássaros: o pássaro que canta marca assim seu território... Os próprios modos gregos, os ritmos hindus são territoriais, provinciais, regionais.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.124). Mas o ritornelo não se dá apenas através das marcas auditivas ou musicais, como no exemplo do canto dos pássaros, ele pode também ocorrer como dados visuais ou tácteis, isto é, sendo cores, traços, posturas, gestos ou dança. De fato, “há também ritornelos posturais e de cores; e tanto posturas quanto cores se introduzem sempre nos ritornelos. Reverências e posições eretas, rondas, traços de cores.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.238). Enfim, se resume: “[o] ritornelo inteiro é o ser de sensação.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.238).

Há, ainda, um terceiro e importante aspecto do ritornelo, quando se abre o círculo ou o território ao caos ou se lança arriscadamente em direção a ele (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Esse é o aspecto que propicia a abertura ao novo, ao improvisado ou ao *fora* produtivo:

Não abrimos o círculo do lado onde vêm acumular-se as antigas forças do caos, mas numa outra região, criada pelo próprio círculo. Como se o próprio círculo tendesse a abrir-se para um futuro, em função das forças em obra que ele abriga. E dessa vez é para ir ao encontro de forças do futuro, forças cósmicas. Lançamo-nos, arriscamos uma improvisação. Mas improvisar é ir ao encontro do Mundo, ou confundir-se com ele. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.123).

O terceiro aspecto, a abertura às forças do caos, indicam o retorno das singularidades que não reconhecem o território, nem indivíduos, pois como observa Schöpke, “não são os indivíduos que retornam, mas as singularidades – esses elementos essencialmente virtuais, que precedem a existência dos próprios seres.” (SCHÖPKE, 2004, p. 37). Logo, se o primeiro e segundo aspectos tendiam à territorialização, o terceiro se abre a uma desterritorialização. Deleuze e Guattari chegam a nomeá-lo o “grande ritornelo” (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Ele é o

movimento que abre o território, lançando-o em direção ao caos ou fazendo-o entrar. Mas como não se pode habitar no caos infinito, logo será necessário conferir uma “reterritorialização”, um retorno à casa. Nas palavras de Deleuze e Guattari: “[o] grande ritornelo se eleva à medida em que nos afastamos da casa, mesmo se é para retornar a ela, já que ninguém mais nos reconhecerá quando retornarmos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.246-247).

Oscilando entre caos e território, o que se tem é um efeito, cuja função não é outra, senão a de retornar sobre ele mesmo em um movimento constante. De modo que o ritornelo vai ao encontro dos três aspectos da questão territorial, ou seja, a territorialização, a desterritorialização e a reterritorialização. Segundo Zourabichvili:

O ritornelo merece duas vezes seu nome: em primeiro lugar, como traçado que retorna sobre si, se retoma, se repete; depois, como circularidade dos três dinamismos (procurar um território para si = procurar alcançá-lo). Assim, todo começo já é um retorno, mas implica sempre uma distância, uma diferença: a reterritorialização, correlato da desterritorialização, nunca é um retorno ao mesmo. (ZOURABICHVILI, 2004, p.95).

Parece legítimo aproximar o ritornelo da doutrina nietzschiana do Eterno Retorno, ou pelo menos, do modo como Deleuze a interpretou, isto é, como uma repetição da diferença (DELEUZE, 2006a). Diga-se de passagem, essa interpretação deleuziana de que o que retorna é a diferença – e é a diferença que se repete fugindo dos ciclos das generalidades (DELEUZE, 2006a) - está longe de ser uma unanimidade. Muitas leituras compreenderam a famosa, embora enigmática, doutrina de Nietzsche como o retorno do Mesmo, compreensão essa que Deleuze sempre contestou:

O eterno retorno não é o efeito do Idêntico sobre um mundo tornado semelhante; não é uma ordem exterior imposta ao caos do mundo; ao contrário, o eterno retorno é a identidade interna do mundo e do caos, é o Caosmos. E como o leitor poderia acreditar que Nietzsche implicava no eterno retorno o Todo, o Mesmo, o Idêntico, o Semelhante e o Igual, o *Eu* e o *Eu*, ele que foi o maior crítico dessas categorias? (DELEUZE, 2006a, p.411, grifo do autor).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Segundo o glossário da tradução da referida edição, o pronome “*Eu*” foi traduzido do termo “*Je*”, e “*Eu*” refere-se ao termo “*Moi*”. E ainda segundo Schöpke, “um indivíduo (*moi*) pode ser qualquer ser vivo, ao passo que a idéia de pessoa (*je*) pressupõe a de *consciência*” (SCHÖPKE, 2004, p.38)



Se for isso, não parece justo afirmar que, ao abrir-se ao caos, o ritornelo propicia o retorno da diferença? Que, assim como Nietzsche se propôs a criticar os fundamentos metafísicos, o pensamento do meio de Deleuze e Guattari rejeita todo ponto transcendente original e toda meta final?<sup>5</sup> E que o movimento do ritornelo não tem este momento do equilíbrio nem da estabilidade e que ele oscila incessantemente, ora territorializando, ora desterritorializando? Seria esse um dos sentidos da fala do Demônio em Gaia Ciência: “[a] perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” (NIETZSCHE, 2001, p.230)?

#### 4.2 A TERRITORIALIZAÇÃO

Como o ritornelo está diretamente ligado a expressão de um território, é necessário abordar a questão da territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Deleuze e Guattari (1995a) aproximam a Terra da noção de CsO, e mesmo do plano de consistência, conceitos que indicam uma potência das multiplicidades que resistem à estratificação. Nesse caso específico, a Terra resiste a toda espécie de organização e distribuição em territórios: a Terra é “a Desterritorializada por excelência” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 239). Partindo desse ponto de vista, a territorialização é uma espécie de recorte dessas potências da Terra, delimitando um plano estratificado estável, deixando de fora muitas singularidades de devires que não interessam ao território. O termo território passar a possuir uma extensão abrangente, que extrapola as definições convencionais:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo [...]. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser

---

5 Estamos de acordo com a interpretação de Machado ao apontar que um equilíbrio final ou inicial não é possível: “[a] argumentação consiste essencialmente no seguinte: o tempo passado sendo infinito ou eterno, o devir teria atingido seu estado final, se houvesse um; ora, o instante atual, que é um instante que passa, prova que esse estado final não foi atingido; logo, um equilíbrio das forças, um estado de equilíbrio, um estado inicial ou final, não é possível.” (MACHADO, 2009, p.90).

relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p.323).

Dentre outros aspectos, um território se constitui através de marcações sensíveis. “O território não é primeiro em relação à marca qualitativa, é a marca que faz o território. As funções num território não são primeiras, elas supõe antes uma expressividade que faz território.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.128). Lapoujade esclarece:

[...] os territórios se distinguem dos meios através dos atos expressivos que são como “qualidades” extraídas ou contraídas nos meios. Formar um território é contrair e exprimir qualidades, produzir marcas expressivas – cantos, odores, sons, cores, secreções – segundo ritmos específicos. (LAPOUJADE, 2015, p.72).

Tomemos o exemplo, mencionado por Deleuze e Guattari (1992), de um território animal, o do pássaro australiano “Scenopietes dentirostris”, que cria um território próprio quando faz cair as folhas de uma árvore, vira-as para mostrar a face pálida contrastando com a terra, e constrói dessa forma uma cena, somando-se ao contraste das folhas seu canto, e exibindo a raiz amarela de suas penas.<sup>6</sup> Há inegavelmente aí um conjunto de marcações sensíveis, rítmicas, visuais e até pictóricas que cria um território apto à concretização de uma tarefa. De acordo com esse exemplo, a territorialização se desenrola seguindo os primeiros aspectos do ritornelo que, como já foi dito, cria um centro e traça-se círculo (DELEUZE; GUATTARI, 2012b).

Já na Desterritorialização, trata-se dos movimentos imanentes que resistem à territorialização, trazendo de volta as forças intensivas. A Desterritorialização “é o movimento pelo qual ‘se’ abandona o território. É a operação da linha de fuga.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 238).

A Desterritorialização, indicada também apenas como “D” pode ser negativa quando seus movimentos são logo seguidos e compensados por uma reterritorialização, como se a linha de fuga permanecesse bloqueada (DELEUZE; GUATTARI, 2012c). Já “um outro caso se apresenta quando a D se torna positiva,

<sup>6</sup> Em uma nota de página Deleuze e Guattari (1992, p.238) citam como referência: “Marshall, Bowler Birds, Oxford at the Clarendon Press: Gilliard, Birds of Paradise and Bowler Birds, Weidenfeld.”

isto é, se afirma através das reterritorializações que desempenham tão somente um papel secundário [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 238).

Deleuze e Guattari (2012c) farão menção, ainda, a uma Desterritorialização relativa e absoluta. A Desterritorialização é relativa quando seus movimentos comportam, em alguma medida, movimentos de reterritorialização, como afirma Zourabichvili pode se distinguir “uma desterritorialização *relativa*, que consiste em se reterritorializar de outra forma, em mudar de território” (ZOURABICHVILI, 2004, p.45, grifo do autor). Já no caso da Desterritorialização absoluta, trata-se de um movimento que remete “a um espaço liso que ele ocupa de maneira turbilhonar” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p.240). Esses movimentos fazem retornar as potências das diferenças do caos, do plano de consistência, ou talvez nos seja permitido dizer, da própria Terra. A D é absoluta “cada vez que realiza a criação de uma nova terra, isto é, cada vez que conecta as linhas de fuga, as conduz à potência de uma linha vital abstrata ou traça um plano de consistência.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p.240).

Noutro contexto, os autores associam a desterritorialização absoluta com o plano de consistência e o corpo sem órgãos:

Na realidade, o que acontecia primeiramente era uma desterritorialização absoluta, uma linha de fuga absoluta, por mais complexa e múltipla que fosse, aquela do plano de consistência ou do corpo sem órgãos (a Terra, a absolutamente-desterritorializada). (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 92).

No final das contas, territorialização, desterritorialização e reterritorialização precisariam ser aspectos inseparáveis, e mesmo as quatro formas da desterritorialização (positiva, negativa, relativa e absoluta) se afrontam e se combinam como deixam perceber Deleuze e Guattari (2012c), pois uma desterritorialização que não comporte qualquer reterritorialização, seria como uma linha de fuga de pura abolição, como um mergulho no caos sem retorno. De fato, embora as potências da Terra - “a Desterritorializada por excelência” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 239) - sejam as potências da própria vida, mais uma vez reiteramos que não é possível habitar um plano de pura dispersão, algo terá que fazer as vezes do território, pois como lembrou Zourabichvili “o valor do território é existencial: ele circunscreve, para

cada um, o campo do familiar e do vinculante, marca as distâncias em relação a outrem e protege do caos.” (ZOURABICHVILI, 2004, p.46). Há um movimento de oscilação constante entre desterritorialização e reterritorialização que jamais se fixa de uma vez por todas:

Em primeiro lugar, o próprio território é inseparável de vetores de desterritorialização que o agitam por dentro: seja porque a territorialidade é flexível e "marginal", isto é, itinerante, seja porque o próprio agenciamento territorial se abre para outros tipos de agenciamentos que o arrastam. Em segundo lugar, a D, por sua vez, é inseparável de reterritorializações correlativas. (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p.239).

Serão as próprias linhas de fuga o que se agita por dentro dos territórios? Não é isso que depreendemos deste outro texto? “As territorialidades são, pois, atravessadas, de um lado a outro, por linhas de fuga que dão prova da presença, nelas, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 91). E mais, essa agitação das territorialidades lançará alguma luz sobre a relação que estamos tentando seguir, aqui nesta Dissertação, entre o infinito e a consistência?

#### 4.3 PERCEPTOS E AFECTOS.

Logo no início do capítulo sobre os perceptos, afectos e conceitos no livro *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari estabelecem uma distinção entre os perceptos e as percepções, assim como entre os afectos e as afecções. Como veremos adiante, “[os] perceptos e afectos, são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.213). Portanto, não têm nada a ver com o movimento de estratificação presente na sedimentação subjetiva das percepções e das afecções ou daquilo que os autores chamam criticamente de “vivido” (DELEUZE; GUATTARI, 1992). A percepção e a afecção fundam um modo convencional e estereotipado de sentir e perceber, constituindo a própria noção do humano, que é a de um sujeito dentro de um contexto social. Tentaremos aqui nos aproximar da abordagem bastante crítica, diga-se de passagem, que Deleuze e

Guattari fizeram dos conceitos tradicionais da filosofia, que são a percepção e a afecção.

Para Deleuze e Guattari (1992), a percepção implica uma sensibilidade condicionada, que se encontra ligada à lógica da remissão ou da semelhança, por conseguinte, dependente do sujeito que a experimenta. Perceptos estão para as percepções, assim como os afectos, para as afecções. As sensações (perceptos e afectos) remetem à materialidade que, na arte, é imediatamente expressiva. As percepções e afecções ocorrem nas subjetividades e, portanto, fora da matéria. Por isso como definiu Machado a afecção é “modo como o sujeito se percebe, ou se sente” (MACHADO, 2009, p. 257). Percepção e afecção tendem a se enrijecer, limitando as vivências, ou seja, as próprias possibilidades de vida.

A percepção e afecção tomadas no sentido acima, dependem da marcação e da existência estável de um sujeito e um objeto. Para os autores (1992) de “O que é a filosofia?” esse processo baseia-se na suposição de que haveria uma qualidade comum aos objetos que são percebidos, do mesmo modo que uma afecção comum a certos tipos ou grupos de sujeitos que experimentam estas qualidades. Em ambos processos, da percepção e da afecção, apresentar-se-ia, novamente, a reconhecimento, a funcionar como uma espécie de uma orientação prévia sobre o que deve ser percebido e sentido. E como já foi esclarecido no capítulo dois, a reconhecimento está sempre implicada com os mecanismos da representação. Assim como um objeto deve corresponder a um conceito ou ideia previamente estabelecida, uma percepção deve corresponder a um sentimento vivido. Por último, há um terceiro termo, ligando uma percepção a uma afecção, trata-se da opinião. “O que a *opinião* propõe é uma certa relação entre uma percepção exterior como estado de um sujeito e uma afecção interior como passagem de um estado a um outro (exo e endo-referência).” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.188, grifo do autor). Como nos mostra o exemplo abaixo citado, diferentemente das sensações, a opinião é sempre comum ou compartilhada por “grupos de sujeitos”, e está na base das disputas e das rivalidades:

Por exemplo, apreendemos uma qualidade perceptiva comum aos gatos, ou aos cães, e um certo sentimento que nos faz amar, ou odiar, uns ou outros: para um grupo de objetos, pode-se extrair muitas qualidades diversas, e formar muitos grupos de sujeitos muito diferentes, atrativos ou repulsivos ("sociedade" dos que amam os gatos, ou dos que os detestam...), de modo que as opiniões são essencialmente o objeto de uma luta ou de uma troca. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.188).

A relação dos três termos “percepção-opinião-afecção” funciona como um território que controla as formas de vivência, fazendo sucumbir o potencial produtivo do sem-fundo, da diferença. Porque não se adéquam à visão antropomórfica dominante, esses elementos produtivos são recalcados e o pensamento fica preso aos ciclos de reconhecimento, encontrando-se, então, num estado de torpor, característico do pensamento por imagem (DELEUZE, 1976, 2006a):

A opinião é um pensamento que se molda estreitamente sobre a forma da reconhecimento: reconhecimento de uma qualidade na percepção (contemplação), reconhecimento de um grupo na afecção (reflexão), reconhecimento de um rival na possibilidade de outros grupos e outras qualidades (comunicação). (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.190).

De acordo com Zourabichvili (2016), a opinião submete o pensamento a um encadeamento regrado. Ela enrijece os estratos e fecha o acesso do pensamento ao caos produtivo e a todas as possibilidades de vida que ele enseja. No sistema percepção-opinião-afecção ou na “tríplice organização”, conforme o denominam Deleuze e Guattari (1992), o pensamento ganha efetivamente uma consistência, mas ao preço de sacrificar o infinito.

As multiplicidades aparecem sob diversos termos e, a cada situação, elas recebem novos nomes e são tratadas diferentemente. No campo das sensações, esses elementos intensivos serão concebidos como perceptos e afectos. Enquanto a percepção consiste num modo estereotipado de se perceber e sentir através da construção de uma imagem pré-concebida de homem, “[o] percepto é a paisagem anterior ao homem, na ausência do homem” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.219). A paisagem humana aparece apenas como mais um estrato. A perspectiva não é privilegiadamente antropocêntrica, tanto que “os *afectos* são *precisamente* estes

*devires não humanos do homem*” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.220, grifo do autor).

Seguindo a perspectiva proposta, distinguem-se, de um lado, determinado pela lógica da semelhança, o homem-indivíduo, como nada mais sendo do que um estrato antropomórfico composto de percepções, afecções e opiniões; de outro, singularidades, perceptos e afectos, que tenderiam a um nível molecular e teriam até uma existência independente. E quando Deleuze e Guattari falam de “singularidades”, eles estão tratando de diferenças que resistem a ocupar as posições tradicionais de um sujeito ou de um objeto. Perceptos são paisagens que excedem os humanos, assim como os afectos são devires inumanos.

Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são *seres* que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.213).

Para compreender a sensação ou o afecto, precisamos mudar de “lógica”: sair da lógica da representação, da semelhança, dos sentimentos, etc. e adotar a lógica da diferença, “das forças”, das singularidades, como escreve Zourabichvili (2016, p.67) “a própria noção de afeto remete a uma lógica das forças”. Essa força é estranha aos sujeitos, não é reconhecível por eles como sentimentos cotidianos, e é totalmente diferente do que eles costumam experimentar. Logo se esclarece que: “[...] o afecto não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.22).

Afectos são sensações que não foram subjetivadas, ou seja, que não compõem uma imagem de um sujeito específico, que não foram capturadas e forçadas a se enquadrar em um rol de sentimentos, com outras palavras, eles não são afecções. Reconhecemos a dificuldade de conceber um afecto que não pertença a um sujeito, porque nos acostumamos a pensar *a partir* de um sujeito.

Pensamos que o pensamento só é possível se *começar* numa subjetividade. Desde a modernidade, fazemos tudo convergir para a subjetividade. Mas Deleuze e Guattari exigem de nós, de seus leitores, este esforço ou este *deslocamento*: o de pensar fora da base subjetiva, e insistem: “afectos [são] não subjetivados” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.51).

É tão difícil pensar num afecto sem sujeito quanto num corpo sem órgãos, em potências corporais que não pertencem a um organismo, ou que, pelo menos, resistem à sua subjugação. Talvez, o sentido quase exclusivo de intensidade (e não qualidade, o que requer um grande esforço de remar contra a maré da tradição filosófica), que Deleuze pretende atribuir à sensação, esteja esclarecido numa passagem de *Francis Bacon: a lógica da sensação*:

É um corpo intenso, intensivo. Ele é percorrido por uma onda que traça no corpo níveis ou limiares segundo as variações de sua amplitude. O corpo, portanto, não tem órgãos, mas limiares ou níveis. De modo que a sensação não é qualitativa nem qualificada; ela possui apenas uma realidade intensiva que nela não determina mais dados representativos, mas variações alotrópicas. A sensação é vibração (DELEUZE, 2007, p.51).

Lapoujade (2002) indica a existência de dois domínios sob os quais as potências do corpo são submetidas: a subjetivação e da organização. Poderemos comparar a subversão do Corpo sem Órgãos contra a organização e a estratificação finalista com a rebeldia dos perceptos e afectos contra estratégias da subjetivação? Perceptos e afectos também formarão “aluviões, sedimentações, coagulações, dobramentos e assentamentos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.24)? Mas, onde?

Nós não paramos de ser estratificados. Mas o que é este nós, que não sou eu, posto que o sujeito não menos do que o organismo pertence a um estrato e dele depende? Respondemos agora: é o CsO, é ele a realidade glacial sobre o qual vão se formar estes aluviões, sedimentações, coagulação, dobramentos e assentamentos que compõem um organismo — e uma significação e um sujeito. (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.24).

As sensações (perceptos e afectos) valem por si mesmo, independe de sujeito, organismo, e do próprio homem, pois como afirma Deleuze e Guattari (1992, p.236), o *ser da sensações* são os “devires não humanos do homem”. Sigamos a



pista do devir. Será justamente a noção de devir que nos auxiliará compreender o ser da sensação? O devir nunca é copiar, ou imitar, portanto opõe-se à concepção da representação. Um devir, quando emerge, contesta o modelo padrão vigente num dado contexto social e também as identidades fixadas aos indivíduos. Porque o devir sempre torna instáveis as identidades, ele nunca é majoritário, mas minoritário (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, 2012b).

O devir indica sempre a emergência de um modo de ser minoritário. “Não existe devir majoritário, maioria não é nunca um devir. Só existe devir minoritário.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 56). Por isso se o padrão é ser homem, há um devir-animal, lembrando que os perceptos são paisagens não-humanas. Se o padrão é homem do gênero masculino, o devir será mulher (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, 2012b).

Dentro do estrato antropomórfico, a maioria poderia ser constituída por sujeitos de percepção, opinião e afecção, enquanto nas singularidades, os perceptos e afectos são as intensidades que escapam a essa organização. “Os afectos são devires” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44). “Os movimentos e os devires, isto é, as puras relações de velocidade e lentidão, os puros afectos, estão abaixo ou acima do limiar de percepção.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.78). E são eles que trazem à tona uma parcela das diferenças intensivas, e fazem vacilar a identidade daqueles que o experimentam.

Em suma, a percepção refere-se a uma sensação estratificada que liga um objeto percebido a uma afecção, mantendo a lógica da reconhecimento, já o percepto não liga a nenhum objeto e causa uma pura sensação, em vez de sentimentos vividos. Os perceptos e afectos são sensações não-estratificadas.

Cabe observar um último aspecto sobre a dinâmica dos afectos, sobre a relação deles com as potências produtivas, pois desde o início coloca-se em pauta a questão do pensamento e da produção do novo. Desde os seus primeiros livros, Deleuze já afirmava que “pensar depende das forças que se apoderam do pensamento” (DELEUZE, 1976, p.88), ou seja, é necessário que o pensamento seja afetado por algo, que o retire do estado de torpor da opinião e o restitua ao caráter produtivo, pois o pensamento não possui um impulso natural que o ponha a

trabalhar. Há, portanto, duas perspectivas: numa, o pensamento se encontra fundado na representação e preso aos ciclos de reconhecimento; noutra, ele é afetado por algo que o instiga a produzir livrando-o da simples reprodução, esta parece ser a consequência final do afecto, uma vez que ele não é um sentimento pessoal, não é reconhecido pelo sujeito, e o devir parece ser o próprio retorno das forças da diferença.

#### 4.4 CORPO, PENSAMENTO E SENSIBILIDADE

Tendo em vista a importância do afecto em pôr o pensamento a produzir, é preciso retomar a lógica da interação entre corpo e afecto conforme aparece em Deleuze, e que possui uma clara inspiração spinozista.

Dentre os vários momentos nos quais Deleuze (1976, 2002b) faz menção a Espinosa, encontra-se a já célebre e muito citada pergunta sobre o que pode um corpo. “Nem mesmo sabemos o que pode um corpo, dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam.” (DELEUZE, 1976, p. 32). Deleuze e Guattari (2012b) mostram a dificuldade da investigação desse problema: para saber o que um corpo pode, seria preciso conhecer a que tipo de afecto ele é sensível. “Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.45). Tentando acompanhar alguns dos passos desta concepção de Deleuze e Guattari (2012b), verificamos em primeiro lugar, que eles recusam a definição do corpo por seus órgãos, contrariando uma arraigada tradição dentro da filosofia de pensar o corpo a partir das funções e finalidades de cada órgão. Só este movimento já implica uma grande reviravolta. Não sendo mais o “organismo” o modelo fornecido pelo senso comum para pensar o corpo, qual será a alternativa? Será o “modelo maquínico”? De qualquer modo, a influência que eles mesmos reivindicam é a da “verdadeira Ética” spinozista, a qual foi escrita, ainda segundo Deleuze e Guattari (2012b), como uma “etologia”. Por isso, vão buscar em Jacob Von Uexküll, biólogo estoniano, um inusitado exemplo, o de um carrapato:

Por exemplo, o Carrapato, atraído pela luz, ergue-se até a ponta de um galho; sensível ao odor de um mamífero, deixa-se cair quando passa um mamífero sob o galho; esconde-se sob sua pele, num lugar o menos peludo possível. Três afectos e é tudo; durante o resto do tempo o carrapato dorme, às vezes por anos, indiferente a tudo o que se passa na floresta imensa. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.44).

Qual o interesse deste exemplo para autores? Exatamente o fato de a etologia de Von Uexküll definir o “mundo dos animais” através dos “afectos ativos e passivos de que o bicho é capaz, num agenciamento individuado do qual ele faz parte.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.44). Essas *intensidades latitudinais* (a luz o odor e a temperatura de um mamífero), chamadas de “afectos”, são capazes de desencadear um *movimento* (o carrapato deixa-se cair do galho da árvore) ou um *repouso longitudinal* “durante o resto do tempo” (*Idem, ibid.*), sem o calor e o odor do mamífero, por anos “indiferente a tudo o que se passa na floresta” (*Idem, ibid.*). Antes de trabalhar esse tema com Guattari, na obra Espinosa – Filosofia prática, Deleuze já fazia menção a esse aspecto: “[a]ssim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e de espécies que pelo poder de serem afetados [...]” (DELEUZE, 2002b, p.33).

No encontro entre os corpos e afectos são compostos os agenciamentos. Como indica a Ética spinozista, o encontro entre os corpos pode se dar de dois modos: “[...] seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, [...] seja para compor com ele um corpo mais potente.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.45). Isso, aumentar ou diminuir a potência, parece resumir a lógica ética, a qual afeta não só os corpos como também o pensamento, e há um paralelismo em Spinoza que é assumido por Deleuze (2002b). Então, os agenciamentos que acontecem no corpo, acontecem também no pensamento. “Porque pensar está numa conexão fundamental com o afeto. Não se pensa sem ser sensível a algo [...]” (ZOURABICHVILI, 2016, p.70).

Podemos postular que as duas questões formuladas desde o início por Deleuze (1976, 2002b, 2006a) e depois junto com Guattari (2012b), e que foram retiradas respectivamente de Spinoza e Heidegger, a saber: “o que pode um corpo?” e “nós não pensamos ainda” encontrariam um possível desdobramento no afecto?

Pois o pensamento só pensa se for afetado, coagido por algo, assim como só é possível saber o que pode um corpo, quando se sabe a que tipo de afectos ele é sensível. Logo, se nada afeta o pensamento ele se mantém inerte, no estado de torpor. Esse estado de inércia não significa que o pensamento pare de se processar, porém, sem o encontro com os afectos, ele se manifesta apenas através dos aspectos cognitivos, isto é, enquanto senso comum, enquanto uma função dentre outras do organismo, e não se aventura para além desses modelos, não exercendo-se, portanto, na sua potência criativa. Cabe fazer uma observação importante a respeito do “paralelismo” spinozista, que não se confunde com o dualismo tradicional da metafísica ocidental, entre corpo e pensamento; segundo Deleuze (2002b), “[o paralelismo] não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre o outro.” (DELEUZE, 2002b, p.24). Schöpke (2017) chama atenção para um aspecto importante que consiste em não haver um corte ontológico entre “corpo” e “espírito”:

Mas o que se dá no corpo se dá no espírito, e vice-versa. Não existem encontros puramente físicos ou puramente espirituais. Libertar um é já libertar o outro. Só assim é possível falar em criação real de novos modos de ser, de viver, de amar, novos modos de existir. (SCHÖPKE, 2017, p.303).

Serão simultaneamente afetados corpo e pensamento? Tudo dependerá do poder de afetar e de ser afetado? Seria a sensibilidade a faculdade mais importante? Deleuze eleva a sensibilidade a um patamar onde o afecto desencadeia o próprio pensamento: “o poder de ser afetado não significa necessariamente passividade, mas afetividade, sensibilidade, sensação.” (DELEUZE, 1976, p.51).

A emergência de um afecto é violenta, ele irrompe, interrompe o senso-comum que envolve o nosso cotidiano, forçando o nosso pensamento a pensar (DELEUZE, 1976, 2006a). De modo que o pensamento não ocorre no âmbito neutralizado e abstrato da representação; ele é involuntário e segue menos as formas da razão do que as forças dos afectos. Diante deste cenário, a questão principal é expor como os afectos obtêm uma passagem, pois como bem explicitou Zourabichvili, “no estado de simples faculdade, o pensamento opera abstratamente,

reflexivamente, no horizonte fechado da representação: ele não é afetado e não se ocupa de forças.” (ZOURABICHVILI, 2016, p.72).

Há, portanto, duas perspectivas, na primeira, o pensamento é fundado na representação, é o pensamento *por imagem*, que avalia os fenômenos, as coisas, a partir da semelhança com o original, ou com conceitos prévios, trata-se de reconhecer os objetos do mundo como cópias. Na segunda perspectiva, os elementos intensivos arrancam o pensamento do estado de torpor, fazendo os fundamentos vacilarem, esse é o pensamento *sem imagem*, como era o caso do rizoma (DELEUZE, 1976, 2006a, DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Observa-se assim na relação entre afecto e pensamento, uma possível solução apresentada por Deleuze para superar os limites impostos pela representação ao pensamento. O afecto é o que escapa à representação, e leva o pensamento a produzir, a criar.

Em resumo, vemos que a proposta de Deleuze é uma constante experimentação, pois é experimentando e procurando a que tipo de afecto um corpo e pensamento são sensíveis que se produzem novos modos de existir, como observou com acerto Zourabichvili (2016, p. 127), trata-se de “uma definição imanente do indivíduo pelos seus afectos, mais do que pela sua forma ou sua figura separada. Ao que sou sensível? Pelo que sou afetado? Só experimentando é que aprendo minhas próprias singularidades.”

E se há alguma Estética em Deleuze, ela não será, de modo algum, uma estética das belas formas, como ensina Lapoujade (2015), essa estética “não concerne às formas, nem mesmo às ‘belas’ formas, mas ao informal, às aberrações do informal.” (LAPOUJADE, 2015, p.103). Logo a questão da estética diz respeito principalmente à passagem ao informal. Além disso, há a necessidade de traçar linhas de fuga que tratem de fazer as percepções vividas fugirem, em proveito de novas vivências. E como se verá, o principal papel da arte na concepção de Deleuze e Guattari (1992), será justamente o de trazer à tona os afectos.

Aqui também não escapamos do dilema entre o infinito e a necessidade de ganhar consistência (DELEUZE; GUATTARI, 1992), pois como seria viável um pensamento que se ocupasse ininterruptamente de afectos, resistindo a toda e qualquer organização da reconhecimento? Novamente se enfrentaria a inviabilidade de

um mundo de diferenças radicais que não remetem a nada. Como descreve Zourabichvili “as forças, o afecto remetem a um campo de exterioridade ou de heterogeneidade pura, a um campo de diferença absoluta.” (ZOURABICHVILI, 2016, p.99). Retomaríamos aqui o movimento sempre inerente e ambíguo entre plano de consistência e plano de estratificação, entre desterritorialização (pois o afecto quando emerge promove uma linha de desterritorialização no pensamento) e a reterritorialização que evita as linhas de pura abolição? Talvez seja na arte ou com as palavras de Deleuze e Guattari, no “plano de composição da arte”, onde se encontre o melhor exemplo de como o afecto se manifesta como um rompimento com a representação.

#### 4.5 O PLANO DE COMPOSIÇÃO DA ARTE

As questões já expostas poderiam ser resumidas da seguinte forma: em que medida o pensamento escapa da representação? Como solucionar o dilema entre os movimentos infinitos do pensamento e a necessidade de ganhar consistência? Qual a relação entre as limitações de uma vida estratificada por percepções-opiniões-afecções e as novas possibilidades engendradas pelos perceptos e afectos? Finalmente, quais perigos rodam a desterritorialização abrupta que pode conduzir a linhas de fuga de pura abolição? Todos esses pontos convergem e vão nos auxiliar na compreensão do que Deleuze e Guattari (1992) denominaram como o “plano de composição da arte”.

##### **4.5.1 Sensação e representação.**

Dentro da temática dos planos e da estratificação trata-se de expor qual relação a arte mantém com o pensamento e sua luta entre o caos e a consistência, pois como afirmam Deleuze e Guattari (1992) a arte não pensa menos que a ciência, ou que a filosofia, mas o que diferencia a arte dessas outras dimensões do pensamento é que a arte pensa por sensação, enquanto que a filosofia pensa criando conceitos e a ciência, funções. “Pensar é pensar por conceitos, ou então por

funções, ou ainda por sensações, e um desses pensamentos não é melhor que um outro, ou mais plenamente, mais completamente, mais sinteticamente 'pensado'." (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.254).

De acordo com essa perspectiva, a questão é como dar passagem às diferenças, ao seu poder produtivo, e como observado, no campo das sensações esses elementos diferenciais são os perceptos e afectos. Portanto, já adiantamos que um dos papéis da arte será justamente o de fazer devir essas sensações. Mas, o que quer dizer isso, "fazer devir as sensações"? Significa dizer que a arte se apodera de um material que constitui uma obra para trazer à tona os afectos e perceptos? Afectos e perceptos recalcados pela superfície estratificada da percepção-opinião-afecção? O objetivo é romper com o senso-comum? O percepto é o que passa despercebido na percepção? Assim como o afecto o que passa despercebido na afecção? Na medida em que percepções e afecções pressupõem um sujeito e um objeto? "O objetivo da arte, com os meios do material, é arrancar o percepto das percepções do objeto e dos estados de um sujeito percipiente, arrancar o afecto das afecções, como passagem de um estado a um outro." (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.217).

Percepções, afecções e opiniões propiciam, sustentam e asseguram uma vida cotidiana, por vezes banal, mantendo as forças do caos produtivo do lado de fora. Uma das funções da arte será retirar o pensamento do seu estado de torpor, enquanto simples faculdade cognitiva, a qual funciona como uma espécie de escudo contra o perigo do caos. Ao cumprir a tarefa do pensamento, como afirma Gualandi, a arte desfaz "as falsas percepções, as emoções estereotipadas, as tolices e as crueldades que se escondem atrás das opiniões que dominam nossa vida de todos os dias" (GUALANDI, 2003, p.104). Neste cenário, o artista se apresenta como um vidente (DELEUZE; GUATTARI, 1992), capaz de ver uma parcela do infinito e das possibilidades de vida, que pulsam por dentro dos estratos. Ao trazer à tona uma parcela do caos, o artista faz vacilarem as percepções consolidadas num contexto social:

Com efeito, o artista [...] excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna. [...] Ele viu na vida algo muito grande, demasiado intolerável também, é a luta da vida com o que a ameaça, de modo que o pedaço de natureza que ele percebe, ou os bairros da cidade, e seus personagens, acedem a uma visão que compõe, através deles, perceptos desta vida, deste momento, fazendo estourar as percepções vividas numa espécie de cubismo [...] (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 222).

Assim, a arte é abertura de um território às forças produtivas do caos que abrem também uma fenda no sujeito percipiente, o qual é capturado pelo “composto” e jamais “retorna” o mesmo, exatamente como acontecia com o ritornelo (DELEUZE; GUATTARI, 2012b).

É de toda a arte que seria preciso dizer: o artista é mos-trador de afectos, inventor de afectos, criador de afectos, em relação com os perceptos ou as visões que nos dá. Não é somente em sua obra que ele os cria, ele os dá para nós e nos faz transformamos com eles, ele nos apanha no composto. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.227-228).

As obras de arte que contestam os estados do vivido (afecção, percepção e opinião) são criadas com total independência e não supõem um modelo, elas ficam de pé sozinhas (DELEUZE; GUATTARI, 1992), e não imitam, nem copiam, nem sequer se referem a qualquer objeto externo. Como é sempre o caso em Deleuze, elas revertem a lógica da representação que é, em última análise, a lógica da cópia, da imitação e da remissão ao modelo. O percepto é justamente uma sensação que não remete a nenhum objeto específico:

[...] a obra de arte [extrai] de dados representativos das percepções objetivas e das afecções subjetivas um composto ou *bloco de sensações* que forma um ser puramente intensivo, capaz de se conservar em si na medida em que excede todo vivido e não remete a qualquer objeto. Deixando de ser representativa, a sensação se torna real “em si” (ALLIEZ, 1994, p.60, grifo do autor).

Em alguns casos, seria preciso defender não só uma independência com relação ao objeto externo, mas talvez até que o artista constituísse sua obra a partir de alguma inverossimilhança em relação a um suposto modelo original (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Essa defesa da inverossimilhança parece justificar-se pelo fato



de que em um sistema de fundamentação é justamente a semelhança com o fundamento que discrimina e separa as boas-cópias dos simulacros, como já vimos aqui, ocorria no Platonismo. Esse mesmo sistema que está na origem da metafísica ocidental permitia a circulação livre das boas cópias, enquanto reprimia os dessemelhantes ou simulacros (DELEUZE, 1974, 2006a). Por isso, fazer devir o dessemelhante promove uma contestação do fundamento e embaralha o funcionamento do sistema. A inverossimilhança reitera a exigência de que a obra “fique de pé sozinha” (DELEUZE; GUATTARI, 1992), já que ela é afirmação de forças diferenciais, além de não pretender ilustrar um objeto externo. A arte não necessita de qualquer sistema de percepção e sentimento para ser compreendida:

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*. Para isso, é preciso por vezes muita inverossimilhança geométrica, imperfeição física, anomalia orgânica, do ponto de vista de um modelo suposto, do ponto de vista das percepções e afecções vividas; mas estes erros sublimes acedem à necessidade da arte, se são os meios interiores de manter de pé (ou sentado, ou deitado). (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.214, grifo do autor).

Que o composto de sensações fique de pé sozinho, deitado ou sentado, como dizem os autores, consiste em dizer, ainda, que ele não depende de qualquer sujeito específico para ser compreendido. Visto que os sujeitos mudam, dependendo dos contextos sociais, e morrem, com eles se desfazem as percepções e afecções, mas não os afectos, que não pertencem aos sujeitos, assim como os perceptos não pertencem a qualquer objeto de referência. As sensações continuam a existir, resistem ao tempo, conservam-se no bloco de sensações que a arte é. “A arte conserva, e é a única coisa no mundo que se conserva” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.213). Como diz O’sullivan (2020, p.126) uma obra de arte é um pacote de afectos (bundle of affects) aguardando para ser reativado, a qualquer tempo, por um expectador ou participante. Embora, é claro, ela não dure mais do que seu suporte material (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Sobre a materialidade dos afectos e perceptos que saltam continuamente para fora das formas *a priori* do sujeito e do objeto, Guattari (1992) também escreveu que “a finitude do material sensível torna-

se um suporte de uma produção de afetos e de perceptos que tenderá cada vez mais a se excentrar em relação aos quadros e coordenadas pré-formadas.” (GUATTARI, 1992, p.129).

Mesmo no caso de haver alguma semelhança a um possível objeto externo, ela tem de ser vista com independência do modelo, pois até a semelhança é.... diferente, já que é produzida pela arte através de seus próprios meios, como esclarecem os autores:

As sensações, como perceptos, não são percepções que remeteriam a um objeto (referência): se se assemelham a algo, é uma semelhança produzida por seus próprios meios, e o sorriso sobre a tela é somente feito de cores, de traços, de sombra e de luz. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.216).

Prosseguindo, além da independência do modelo e do sujeito percipiente, os autores propõem ainda a independência do próprio criador. “E o criador, então? [A obra de arte] 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 perceptos e afectos*” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.213, grifo do autor). Já em 1992, Deleuze e Guattari criticavam a possibilidade de um romance ser escrito com base apenas nas lembranças, nos arquivos pessoais, materiais que tendem a restringir-se às afecções, percepções e opiniões próprias do autor, isso culminaria numa diminuição do potencial da obra de arte, que é o de produzir afectos. Pois convém lembrar sempre que os afectos não têm nada a ver com sentimentos pessoais (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). E Deleuze (2016b) insistirá que a obra de arte não tem nenhuma função de comunicar informações, como são, por exemplo, as opiniões do autor; o importante é resistir aos clichês vigentes.

A diferença está por detrás de todas as coisas (DELEUZE, 2006a), inclusive, por detrás de todos os sujeitos. Será o afecto que reaparece aqui como diferença? O afecto será diferença? Dizer que uma obra de arte é única, singular, significa afirmar precisamente sua diferença? Segundo Schöpke “o maior ensinamento da arte parece ser mesmo este: o de que cada obra de arte é autônoma, única e insubstituível, assim como cada *ser*, cada pensador” (SCHÖPKE, 2004, p.17-18).

Talvez, a principal tarefa da arte seja a abertura às sensações que tem o poder de afetar o pensamento, o corpo, impelindo-os à produção do novo, rompendo o estado de torpor cotidiano. Talvez, seja a arte um dos espaços mais propícios à liberação do pensamento da prisão aos modelos. Schöpke chama a nossa atenção para o fato de Deleuze ter exaltado a arte moderna, mais do que a própria filosofia, no seu combate à representação. Foi a arte (moderna) que desferiu o golpe “mais mortal” à representação:

Mas, para Deleuze, não foi, de qualquer maneira, a filosofia que indicou o melhor caminho para a superação da representação. Para ele, foi a arte moderna que desferiu o golpe mais duro, talvez o mais “mortal” de todos os golpes. De fato, a identidade é violentamente tragada por esta arte - cujo maior valor não está em multiplicar os centros de avaliação, mas em afirmar o descentramento e a disparidade. (SCHÖPKE, 2018, p.45).

Desde o início, a questão foi expor os limites do pensamento fundado na representação e o interesse de Deleuze em ligar o pensamento com o fora, com o sub-representativo. Subjacente a ela, havia outra questão complexa, uma dúvida que poderia ser colada a qualquer filosofia, que em alguma medida, se intitule “da diferença”: é realmente possível pensar sem recorrer a qualquer tipo de representação? Talvez, a resposta positiva a esta última pergunta resida justamente no exemplo da arte que Deleuze nos dá. A arte, enquanto criadora de puras sensações, é capaz de pensar sem recorrer a qualquer tipo de representação! A arte é potente para operar essa ligação do pensamento com o fora, na medida em que produz uma obra ou bloco de sensações independente de todo e qualquer modelo. Deleuze afirma que “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 imagem.” (DELEUZE, 2006a, p.382).

Como já foi exposto, Deleuze faz uma crítica ao sistema percepção-opinião-afecção, esse esquema triplo traz em si a lógica da reconhecimento e da representação. Como também já vimos, essa lógica da reconhecimento, por sua vez, é uma das formas de manter o pensamento no estado de inércia e torpor. O pensamento só sai desse estado por causa de alguma violência que pode ocorrer com a passagem dos afectos e perceptos, como a que é produzida pela arte. Claro, quando se trata de

uma produção inventiva, ao invés daquela que segue as regras do fundamento, da cópia, do modelo. O que caracteriza o pensamento da arte é a sensação (DELEUZE; GUATTARI, 1992). E pensar por sensação é ser afetado por aquilo que justamente escapa a uma percepção vigente, às recognições, ou seja, à própria representação, por isso, Alliez fala em desconhecimento: “a arte não tem outra finalidade a não ser a de fazer virem à luz perceptos e afetos desconhecidos.” (ALLIEZ, 1994, p.60). O pensamento “violento” da arte significaria um combate a outro vício arraigado do pensamento fundado na representação, o de ser um simples exercício de reconhecimento.

Deleuze (1987, 2006a) criticava a imagem dogmática do pensamento na filosofia e o uso do método para impedir que o pensamento se desviasse de sua natureza reta rumo a verdade. Nesse contexto, o potencial da obra de arte, que consiste justamente nos afectos capazes de desencadear um pensamento produtivo e novo, parece ocupar um lugar até mais importante do que a própria filosofia, pelo menos, aquela tradicional, metódica e apegada à representação, como confirmamos com a seguinte frase: “[a] filosofia, com todo o seu método e a sua boa vontade, nada significa diante das pressões secretas da obra de arte.” (DELEUZE, 1987, p.97).

Compreende-se o interesse de Deleuze (2007) por Francis Bacon devido os esforços do pintor para livrar a arte do figurativo, que constitui, em última análise, a própria representação. Dentre outros aspectos, o figurativo pretende exatamente a ligação de uma imagem com o objeto que ela deveria ilustrar (DELEUZE, 2007). E segundo Machado, uma das principais características das figuras criadas por Bacon para fugir da representação, consiste no fato de que “em vez de remeter a um objeto exterior, a um modelo, que pretenderia representar ou imitar, a figura é uma forma sensível que remete à sensação, age diretamente sobre o sistema nervoso.” (MACHADO, 2009, p.227).

Mas a arte não é o modo exclusivo de produção do novo, aquele que escapa do modelo prévio. A arte é apenas o modo que eleva ao máximo esta potência. “É evidente que a arte não detém o monopólio da criação, mas ela leva ao ponto extremo uma capacidade de invenção de coordenadas mutantes, de engendramento

de qualidades de ser inéditas, jamais vistas, jamais pensadas.” (GUATTARI, 1992, p.135). A arte que cria novas figuras e imagens e que evita fazer remissões a modelos externos é como uma filosofia da diferença que se desvencilha, do seu lado, da lógica da semelhança referida ao modelo original. Talvez, se possa associar este tipo de imagem “nova” ao que Derrida chamou de “valor icônico”, quando “a imagem deve valer por si mesma, sem garantia de referência, sem referência. Imagem sem referência” (DERRIDA, 2012, p.113).

Além de romper com as representações de um objeto externo, a arte também fratura e quebra as percepções vividas, quando produz sensações puras, causando rupturas nas percepções e opiniões vigentes. “A arte não tem opinião. A arte desfaz a tríplice organização das percepções, afecções e opiniões, que substitui por um monumento composto de perceptos, de afectos e de blocos de sensações que fazem as vezes de linguagem.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.228). Uma obra de arte fende as percepções, resiste às opiniões. Nesse primeiro movimento do fazer devir o informal e interromper o sistema vigente, a arte não diz o que seria a concepção verdadeira, ou a compreensão correta sobre o contexto na qual ela intervém, já que isso seria a substituição de uma opinião por outra. Na concepção de Deleuze (2016b), a arte não comunica nada, não emite informação.

Primeiro, Deleuze deprecia a comunicação aproximando-a sugestiva e inesperadamente de palavras de ordem:

Num primeiro sentido, a comunicação é a transmissão e a propagação de uma informação. Ora, uma informação, o que é? Não é tão complicado, todo mundo sabe, uma informação é um conjunto de palavras de ordem. Quando lhes informam, estão dizendo aquilo em que vocês supostamente devem acreditar. Em outros termos, informar é fazer circular uma palavra de ordem. As declarações de polícia são chamadas, com razão, comunicados. (DELEUZE, 2016b, p.339).

Em seguida, afasta qualquer chance de a obra de arte relacionar-se à comunicação:

Qual o entrelace da obra de arte com a comunicação? Nenhum. A obra de arte não é um instrumento de comunicação. A obra de arte nada tem a fazer com a comunicação. A obra de arte não contém, estritamente, a menor informação. (DELEUZE, 2016b, p.341).

Portanto, ao não comunicar nada, a arte diverge dos outros poderes, tais como o político, o religioso e o moral, que são incisivos ao transmitir suas palavras de ordem. A obra de arte é um bloco de sensação que está entre a linguagem e a vida, mas atenção, “a linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 13). Mas com a arte tem-se uma instância que tende a resistência (DELEUZE, 2016b). O verdadeiro poder da arte é o de resistir. Os blocos de sensação resistem ao tempo, aos modelos de sujeito, às estratificações das percepções, das afecções e sobretudo às opiniões (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

#### **4.5.2 A arte e a territorialização**

Como já vimos, o objetivo da arte é trazer a tona afectos e perceptos, efeito do mergulho no infinito que ela faz ao se abrir às potências produtivas para além dos estratos. Trata-se de um modo de aliar-se ao caos, mas, por outro lado, como acontece no Ritornelo, será necessário que ela retorne, uma vez que a arte também corre o risco de perder-se num movimento de desterritorialização que pode se transformar na pura abolição de um território. Se ao dar passagem as sensações a arte opera uma desterritorialização, torna-se necessário o movimento da reterritorialização. Esse movimento de retorno ao território, propiciado pela arte pode ser exposto, dentre outros aspectos, através daquilo que foi denominado como a “casa da arte” (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

A territorialização na arte se dá da seguinte forma: os perceptos e afectos da obra de arte compõem o “bloco de sensação” (DELEUZE; GUATTARI, 1992), esse bloco se ergue dentro de limites, extensões que são “são muros, mas também solos, portas, janelas, portas-janelas, espelhos, que dão precisamente à sensação o poder de manter-se sozinha em *molduras* autônomas. São as faces do bloco de sensação.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.232, grifo do autor). Essas faces do bloco de sensação, que delimitam um território, constituem a “casa da arte”. Sem

essa fronteira, os perceptos e afectos poderiam dispersar-se definitivamente no meio do caos. A casa da arte serve para proteger os perceptos e afectos. A “casa serve mais imediatamente para abrigar os devires do universo” (CARDOSO JUNIOR, 2010, p.54).

Como lembra Guéron (2015), a casa da arte se liga à expressão de um território; a arte se constitui através de uma “virada da matéria”, quando a pura matéria sofre uma transformação e se torna matéria expressiva. Como por exemplo, no caso da pintura pois “para se fazer um quadro o pintor deve se apropriar da tinta e operar nela uma ‘virada’: matéria que vira matéria de expressão.” (GUÉRON, 2015, p.99). Um território se efetiva pela expressão de marcas sensíveis. E é a expressão territorial que produz “criador e criação”, a fim de cumprir uma tarefa, como visto no caso do ritornelo (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Como já foi mencionado anteriormente, nos moldes do ritornelo, temos o exemplo do pássaro australiano:

O *Scenopietes dentirostris*, pássaro das florestas chuvosas da Austrália, faz cair da árvore as folhas que corta cada manhã, vira-as para que sua face interna mais pálida contraste com a terra, constrói para si assim uma cena como um *ready-made*, e canta exatamente em cima, sobre um cipó ou um galho, um canto complexo composto de suas próprias notas e das de outros pássaros, que imita nos intervalos, mostrando a raiz amarela das plumas sob seu bico: é um artista completo. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 238, grifo do autor).

Concluiremos daí uma relação entre a arte e a criação de um território? De fato, é o que lemos em “O que é a Filosofia”: “a arte começa, não com a carne, mas com a casa; é por isso que a arquitetura é a primeira das artes.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 240). Deleuze e Guattari (1992) afirmam que embora a carne participe da revelação da sensação, ela não é o “ser da sensação”, criticando dessa forma um possível papel central que a noção de carne pode ter em algumas perspectivas fenomenológicas. “A carne é apenas o termômetro de um devir.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.232). E prosseguindo os autores concluem que: “[n]uma palavra, o ser de sensação não é a carne, mas o composto das forças não-humanas do cosmos, dos devires não humanos do homem [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1992,

p.236). Como comenta Guerón (2015), embora a carne seja um elemento imprescindível para constituir o “bloco de sensações”, é a casa que merece destaque, isso ocorre porque a efetivação de uma casa se constitui através da escolha e coleta de matérias pré-amórficas que passam obter uma expressividade formando um território. Desse modo, Guéron (2015) vê no caso do pássaro australiano, um exemplo de virada da matéria:

É exatamente este movimento de inversão da folha que é então dado como exemplo da produção de uma “matéria de expressão”. A virada da folha feita pelo pássaro é, para Deleuze e Guattari, um caso exemplar de um *ready-made*: virada decisiva da matéria onde esta adquire uma qualidade e uma expressividade. (GUERÓN, 2015, p. 96, grifo do autor).

O que leva Deleuze e Guattari (1992, p. 237) a afirmar que: “[a] arte começa talvez com o animal, ao menos com o animal que recorta um território e faz uma casa [...]”. Essa afirmação tem várias implicações, mas talvez a principal delas diga respeito ao inédito deslocamento ao qual os autores submetem a questão da arte. Nesta nova perspectiva, a arte, parece poder existir na ausência do “homem” - os próprios perceptos e afectos “existem na ausência do homem” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.213) - o que quer dizer, na ausência de uma consciência, de uma intencionalidade, de uma subjetividade, em última instância, na ausência daquela imagem tradicional de “homem” vivendo dentro de um contexto social.

Outro desdobramento desta originalíssima concepção de arte e de obra de arte liga-se aos devires não-humanos, aos quais retornaremos mais adiante. Por enquanto, vamos nos deter à crítica de Deleuze, e mesmo Guattari, fizeram à perspectiva fenomenológica, na qual a consciência desempenha um papel primordial, justamente o da “intencionalidade” (DELEUZE, 2005), que é imprescindível para a constituição dos fenômenos. Para Deleuze, não se trata do aparecer de um objeto, de uma forma, para uma consciência que sintetiza e dá sentido ao mundo, mas de sentir uma força, revelada como um afecto em contraste com outras forças. Em resumo, não falamos mais de formas, mas de forças, como depreendemos da explicação que Zourabichvili faz deste ponto difícil e polêmico: “[u]ma ‘coisa’ existe na medida em que aparece, não forçosamente a uma



consciência humana, mas enquanto força que se afirma ao se exercer sobre outra coisa (poder de afetar), ou então captando outra coisa (poder de ser afetado).” (ZOURABICHVILI, 2016, p.126). Sempre lembrando que a arte, para Deleuze e Guattari, *pensa* tanto quanto a filosofia e a ciência, é preciso ampliar a crítica que eles fazem à consciência e concluir junto com Badiou, que: “nessas condições, o pensamento não tem, de modo algum, a sua fonte na consciência. Na verdade, para começar a pensar, é preciso desviar-se da consciência, é preciso, por assim dizer, ‘inconscientizar-se.’” (BADIOU, 1997, p.31). De fato, só pensamos quando somos afetados ou forçados a isso (DELEUZE, 1976, 2006a).

Como acabamos de aprender com Zourabichvili (2016), a existência de uma “coisa” se afirma pelo seu poder de afetar e ser afetada, e não por sua presença diante da consciência de um sujeito. Seria legítimo aqui apelar para o conceito de “carne”? – Sim, se não esquecermos de todas as ressalvas feitas por Deleuze e Guattari (1992), se quisermos dizer que os afectos se revelam na carne teremos de lembrar que ela não é a sensação. A carne estaria mais próxima de momento efêmero, quando uma sensação, isto é, os perceptos e afectos são revelados. A carne só é percebida, sentida, no momento em que é afetada: “a carne é somente o revelador que desaparece no que revela: o composto de sensações.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.236). Será que esses conceitos - coisa, carne e corpo – convergem na direção da força, ou seja, na direção da potência de afetar e ser afetado? Nesse caso, qual seria o sentido do termo “coisa” na frase: “[u]m corpo não é uma coisa, uma substância, não tem realmente contornos, só existe enquanto afeta e é afetado, enquanto é sentido e sente.” (ZOURABICHVILI, 2016, p.126). Certamente, há um uso equívoco deste termo.

Voltando à casa, constatamos a existência de um movimento oblíquo da arte, de abertura de um território aos perceptos e afectos, e de uma reterritorialização:

[...] a constituição de uma casa se dá exatamente por uma espécie de coleta de forças dos cosmos, ou seja, de escolha de partes das matérias pré-amórficas que estão no universo, que assim ganham uma qualidade e uma expressividade, formando um habitat: um território. (GUERÓN, 2015, p.95).

A outra tríade que gostaria de examinar foi ressaltada por Cardoso Junior (2010). Ele indicou a existência de uma relação entre três termos: figura-casa-universo. Como expõe o autor, a “sensação é um bloco de devires que passa pelas formas ou figuras do material” (CARDOSO JUNIOR, 2010, p.53). Parece-nos que em Deleuze e Guattari o universo tende aos movimentos infinitos, ao caos produtivo ou ao potencial produtivo do cosmos. À casa cabe o importante papel de garantir a consistência do pensamento sem perder o infinito. Isso ocorre porque a casa parece ter uma face voltada para a estratificação, e outra, para o universo infinito. Se levarmos em conta seu aspecto territorializante, a casa da arte é como o “em-casa” do ritornelo (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Mas, além de delimitar um território, para que as sensações não se dispersem definitivamente no caos imanente, a casa é responsável por dar passagem ao infinito, às forças do caos produtivo. O plano de composição da arte parece agir como os agenciamentos que ficam entre as camadas, sendo abrigo e passagem, simultaneamente:

O agenciamento ficava entre duas camadas, entre dois estratos, tendo portanto uma face voltada para os estratos (nesse sentido era um *interestrato*), mas também uma face voltada para outro lugar, para o corpo sem órgãos ou plano de consistência (era um *metaestrato*). (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.71, grifo do autor).

Nem “obra do caos”, nem “obra de opinião”, a casa da arte nunca está parada, recusando sempre a rigidez de uma forma, ela reúne as forças do caos contra a opinião e vice-versa.

Uma obra de caos não é certamente melhor do que uma obra de opinião, a arte não é mais feita de caos do que de opinião; mas, se ela se bate contra o caos, é para emprestar dele as armas que volta contra a opinião, para melhor vencê-la com armas provadas. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 262-263).

Cardoso Junior (2010, p. 61) também chama a nossa atenção para esta “coexistência entre um movimento que emoldura os compostos de sensações em casas-territórios e outro movimento que os desenquadra, liberando-os para revelar as forças do universo-cosmo”. O plano maleável, no qual as forças se alternam, é

sustentado por um movimento oblíquo que, ao mesmo tempo, foge da rigidez dos fundamentos e evita que as forças imanentes se dispersem indefinidamente.

#### 4.5.3 Síntese

Tentando resumir o que Deleuze e Guattari (1992) expuseram sobre a questão da arte, sobretudo em “O que é a filosofia”, diríamos que a sensação, composta de perceptos e afectos, desterritorializa a tríplice organização da opinião, percepção e afecção, mas também reterritorializa no plano de composição, na medida em que a casa da arte exprime um território. A arte está inserida no campo das sensações, ora para devir os perceptos e afectos, ora para retornar e expressar um território através de marcas sensíveis. “O território seria o efeito da arte. O artista, primeiro homem que erige um marco ou faz uma marca...” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 129). A concepção do “plano de composição da arte” atribui à arte as mesmas características do plano, de modo geral, a de se compor por determinações não ligadas, neste caso afectos e perceptos que sobem à superfície fugindo da rigidez dos estratos das percepções e afecções, ao mesmo tempo, evitando uma queda na profundidade do indiferenciado.

Neste resumo, não poderia faltar a afirmação categórica de Deleuze (2016b), de que a arte nada comunica, assim como não representa nenhum objeto, sendo a pura revelação da sensação. Além disso, a arte é a expressão de um território e, mesmo sendo matéria expressiva, a arte resiste à comunicação e à representação. Esse último ponto ficará mais claro adiante, quando analisarmos os modos de existência, uma vez que o território tem um valor existencial (ZOURABICHVILI, 2004). Suas marcas e contornos possuem a função de efetivar um tipo de vida, que é inventiva e não é cópia de qualquer modelo. Essa vida criativa é um devir e devir nunca é copiar (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Está impedida aqui, portanto, a lógica da representação.

Como se tudo isso não bastasse, ainda caberia desdobrar um inegável traço político da concepção de arte de Deleuze e Guattari, na medida em que é possível aproximar as sensações produzidas na arte aos devires minoritários, ou seja, aos

modos inventivos de vida que se furtam aos modelos majoritários, às identidades estabelecidas pelo poder num certo contexto social. A arte será uma das maneiras possíveis de dar vazão a esses devires:

devir-mulher, devir-criança; devir-animal, vegetal ou mineral; devires moleculares de toda espécie, devires-partículas. Fibras levam de uns aos outros, transformam uns nos outros, atravessam suas portas e limiares. Cantar ou compor, pintar, escrever não têm talvez outro objetivo: desencadear esses devires. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 66).

É claro que essa demarcação da arte com a vida inventiva não abrange o universo inteiro das obras que são denominadas “artísticas”, por uma determinada sociedade. Há obras que tendem à representação, à ilustração, e que são, até mesmo, utilizadas como veículos para a propagação de uma informação ou palavra de ordem. Mas será que poderíamos chamar de “arte” (no sentido forte e consistente da noção de Deleuze e Guattari) a esse tipo de “arte” que perdeu seu potencial criativo e seu poder de conjurar os modelos sociais vigentes? Como poderia essa “arte” ligar o pensamento ao seu potencial produtivo se ela tende a reprodução? E o que é pior, se na maioria dos casos, ela respalda padrões majoritários interceptando os devires?

À pergunta sobre o que é uma obra de arte, os autores responderam de maneira aparentemente simples: “[a] obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.213). Essa resposta coincide com a definição de ritornelo que é também “o ser de sensação.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.238).

Concluindo, o que a arte proporciona é a liberação das potências criativas da vida, frente às limitações que os clichês cotidianos e as opiniões estabelecem, aprisionando-nos. Esse caráter rebelde e subversivo essencial à arte, levou Deleuze a afirmar um dia de forma bastante irreverente (mas consistente!) que o único problema estético seria como abandonar o modo de vida cotidiano em prol de uma vida artística, livre e criativa? Nas suas palavras: “[...] não há outro problema estético a não ser o da inserção da arte na vida cotidiana.” (DELEUZE, 2006a, p.404).



## 5 OS MODOS DE EXISTÊNCIA

Partimos da exposição da fundação da representação na filosofia e da tentativa de compreensão da filosofia deleuziana da diferença, que contesta os modelos tradicionais. E tendo em vista uma concepção segundo a qual a obra de Deleuze não é apenas um estudo teórico sobre conceitos e termos filosóficos, mas está, antes, relacionada com a questão da vida, pretendemos agora expor o impacto que essa perspectiva exerce sobre as questões “existenciais” e vitais do pensamento deleuziano. Com isso, propomos certo recorte da filosofia de Deleuze que parte da crítica à instituição da representação e chega à produção dos denominados “modos de existência”; conceito que se conjuga com pensadores que Deleuze toma como aliados, tais como Espinosa, Nietzsche e Foucault:

Já faz muito tempo que pensadores como Espinosa ou Nietzsche mostraram que os modos de existência deviam ser ponderados segundo critérios imanentes, segundo seu teor de “possibilidades”, em liberdade, em criatividade, sem apelo algum a valores transcendentais. Foucault fará inclusive alusão a critérios “estéticos”, compreendidos como critérios de vida, e que a cada vez substituem uma avaliação imanente às pretensões de um juízo transcendente. (DELEUZE, 2016c, p.364).

Logo, o termo “modos de existência” irá nos orientar na análise da questão da vida no pensamento de Deleuze, já que ele contestou a representação e os valores transcendentes, resta expor novos *critérios*, uma “avaliação imanente”.

De início observa-se que o termo modo de existência permitirá a Deleuze oferecer uma alternativa aos termos clássicos que sempre desempenharam o papel de um centro organizador na constituição da subjetividade, e que foram amplamente empregados não só pela filosofia, como também pela psicologia. São conceitos, dentre outros, como sujeito e pessoa. Fazendo equivaler o que chamou de “modos de existência” aos “processos de subjetivação” conforme aparecem em Foucault, Deleuze afirma:

Um processo de subjetivação, isto é, uma produção de um modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda a interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação se

quer tem a ver com uma “pessoa”: 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. (DELEUZE, 1992, p.123).

Usar a expressão “subjetivação” em concordância com os “modos de existência” e ao mesmo tempo afirmar que este conceito não tem ver com um sujeito, parece nos colocar um embaraço, mas na mesma citação Deleuze nos indica uma saída, trata-se da questão da individuação e dos modos intensivos. No texto “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...” em Mil Platôs, as “intensidades” são apresentadas como capazes de compor com outras a fim de formar um novo indivíduo:

Um grau de calor, uma intensidade de branco são perfeitas individualidades; e um grau de calor pode compor-se em latitude com um outro grau para formar um novo indivíduo, como num corpo que tem frio aqui e calor ali de acordo com sua longitude. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 50).

Para compreender a novidade da proposta deleuziana, pode-se procurar ajuda no conceito de “hecceidade”, que é retirado de Duns Scot, e que se equivale a individuação por intensidades: “[u]m grau, uma intensidade é um indivíduo, *Hecceidade*, que se compõe com outros graus, outras intensidades para formar um outro indivíduo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 40). Conforme descrito por Deleuze e Guattari (2012b), este conceito surge como uma alternativa aos modos consagrados de subjetivação que dependem de um sujeito: “[h]á um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de *hecceidade*.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 49, grifo do autor).

Segundo Deleuze e Guattari (2012b), uma hecceidade é um modo de individuação de partículas, moléculas ou corpos que interagem e se afetam, de modo a constituir não necessariamente um sujeito ou substância, mas antes, produzir um evento, ou um acontecimento. Como expõe os autores, “uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 49). E prosseguindo os autores

aproximam este conceito à ideia do rizoma e da abordagem pelo meio: “[u]ma hecceidade não tem nem começo nem fim, nem origem nem destinação; está sempre no meio. Não é feita de pontos, mas apenas de linhas. Ela é rizoma.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 53).

Também o plano de consistência que, como vimos, pode ser entendido como “das multiplicidades não ligadas”, e que “ignora a substância e a forma” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 236) é povoado por hecceidades. Elas “se inscrevem nesse plano, são precisamente modos de individuação que não procedem pela forma nem pelo sujeito.” (*Idem, ibid.*). A abordagem dos fenômenos a partir de um plano de multiplicidades livres que engendra os seres individuados, organizados, é uma perspectiva recorrente na obra de Deleuze e Guattari. Trata-se da produção que se opõe à reprodução, ou à remissão a centros de significância. A rejeição à noção de sujeito como unidade também é um aspecto bastante importante da noção de multiplicidade. “O múltiplo devém o substantivo, multiplicidade, e a filosofia é a teoria das multiplicidades, as quais não se entrelaçam a sujeito algum como unidade prévia.” (DELEUZE, 2016e, p.371).

Sem ignorar a estranheza que a afirmação que se seguirá poderá provocar, postulamos que uma imagem de um sujeito quando surge e se consolida num contexto social, tende a manifestar-se à percepção como uma espécie de “Juízo de Deus” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, 2012a). Pois como vimos o “Juízo de Deus” incide sobre o corpo sem órgãos (CsO), a fim de fazer dele um organismo e também um sujeito. “O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.25). O sujeito seria esta operação “teológica” que tende a nos fixar em uma identidade, impedido-nos de sermos desviantes: “[v]ocê será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado — senão você será apenas um vagabundo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.25).

Diante dessa “denúncia” da existência de uma “teologia” subjacente às noções de “organismo” e “sujeito”, cabe perguntar se ainda faz sentido usar o termo sujeito, uma vez que ele seria o resultado de um poder organizador, que tende a criar identidades fixas, e que mantém as forças intensivas da diferença, a ação das



hecceidades, abaixo ou acima do limiar de percepção (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Haveria na concepção de Deleuze e Guattari (2012b) uma distinção simples que postulasse a existência de pessoas-coisas de um lado e do outro eventos-acontecimentos como hecceidades propriamente ditas? Sobre esses aspectos, a impressão que temos é de que a noção de “sujeito”, por exemplo, é abandonada em favor das hecceidades que estão por toda parte. Os seres individuados, ditos organizados, que povoam a terra se dão por processos de estratificação, debatendo-se no plano de consistência que, como já aprendemos, é constituído por hecceidades. Logo as próprias pessoas, uma imagem qualquer de sujeito, se rompidos os pontos de estratificação que as condicionam, não passariam, em última análise de acontecimentos, hecceidades. “Pois você não dará nada às hecceidades sem perceber que você é uma hecceidade, e que não é nada além disso.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.51). E em outro momento; “pode-se chamar hecceidade ou ecceidade essas individuações que não mais constituem pessoas ou *mins*” (DELEUZE, 2016e, p. 371-372, grifo do autor)<sup>7</sup>. Em suma os autores concluem que:

Você é longitude e latitude, um conjunto de velocidades e lentidões entre partículas não formadas, um conjunto de afectos não subjetivados. Você tem a individuação de um dia, de uma estação, de um ano, de *uma vida* (independentemente da duração); de um clima, de um vento, de uma neblina, de um enxame, de uma matilha (independentemente da regularidade). (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.51-52, grifo do autor).

Possivelmente instigado pela ousada rejeição pelos dois autores franceses de uma noção tão tradicional na filosofia moderna quanto é a de “sujeito”, e a consequente novidade de um conceito (na verdade recuperado dentro da própria história da filosofia), como é o caso de “hecceidade”, Zourabichvili escreve para elucidar este ponto:

---

<sup>7</sup> Numa nota de página Deleuze e Guattari (2012b, p.49) esclarecem que “acontece de se escrever “*ecceidade*”, derivando a palavra de *ecce*, eis aqui. É um erro, pois Duns Scot cria a palavra e o conceito a partir de *Haec*, “esta coisa”. Mas é um erro fecundo, porque sugere um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito.”

Se for ainda possível conectar esses devires a um “mesmo” sujeito, que se conclui deles muito mais dos que os condiciona, é em função de uma ou várias *faculdades*, neste caso a faculdade de criar conceitos, ligada à própria natureza da linguagem. (ZOURABICHVILI, 2016, p.48, grifo do autor).

Terá sido desvendado então que o que costumamos chamar de sujeito não passa de uma contração de elementos dispersos para formar um estrato? Mas em última análise, se um processo de desestratificação pudesse ser levado às últimas consequências, numa espécie de decomposição, as pessoas-sujeitos passariam a ser somente um agrupamento de afectos (DELEUZE; GUATTARI, 2012b) sem qualquer “unidade”? Se foi possível falar em um corpo sem órgãos, não deverá ser possível falar em afectos sem sujeito?

A vida como um sujeito é apenas a vida limitada por um estrato, um sujeito que deve se manter no esquema percepção de um objeto, afectão correspondente e opinião que liga uma referência à outra (DELEUZE; GUATTARI, 1992). A vida, tal como está aqui em questão, não é uma forma, muito menos *a priori*, ela tem de ser pensada enquanto forças ou afectos que permitem a constante criação de novas possibilidades, enquanto forças produtivas para além das generalizações da representação.

Tendo chamado os “modos de existência” de “processos de *subjetivação*” (e fazemos questão de sublinhar o termo “subjetivação”), perguntamos, ainda, sobre as demais diferenças entre essa noção clássica (ordenadora e rejeitada) de “sujeito” e esta “subjetivação” que nos propõem Deleuze? Estaremos preparados para responder a esta questão? De qualquer modo, partiremos de dois aspectos através dos quais Deleuze (1992) caracterizou aqueles “modos de existência”, qualificando-os de estéticos e éticos, quando autor fará menção aos seus aliados, Foucault e Spinoza, respectivamente.

## 5.1 O ASPECTO ESTÉTICO

Nota-se que Deleuze não fornecer muitos detalhes sobre o carácter estético do que chamou de “modos de existência”, nem sequer no texto (“A vida como obra de

arte” que está no livro *Conversações*) que trata diretamente do problema. Apesar disso, recolhendo fragmentos, comentários, frases do autor, tentaremos avançar algum esclarecimento sobre esta questão.

A primeira dessas passagens importantes sobre os “modos de existência”, que recolhemos, do texto referido acima, trata-se da reação de Deleuze aos comentários que tentavam associar o pensamento como “processo de subjetivação” em Foucault à noção, antes rejeitada, de sujeito: “é estúpido ver aí um retorno ao sujeito, trata-se da constituição de modos de existência ou como dizia Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida.” (DELEUZE, 1992, p.120). Torna-se importante contextualizar o comentário de Deleuze. Ele estava respondendo à recepção (equivocada, segundo ele) que a expressão teve na época, como se fosse um recuo e até “arrependimento” (DELEUZE, 1992) de Foucault com relação à antiga noção de “sujeito”. Deleuze insiste, trazendo o pensamento do amigo para junto de si mesmo, e rejeitando qualquer possibilidade de interpretar aquela expressão como um “retorno ao sujeito”: “[p]or todo tipo de razões, deve-se evitar falar de um retorno ao sujeito: é que esses processos de subjetivação são inteiramente variáveis, conforme as épocas, e se fazem segundo regras muito diferentes.” (DELEUZE, 1992, p. 123). Sabemos que as questões foucaultianas são distintas das deleuzianas. Em Foucault não avançamos um palmo sem pensar ao mesmo tempo nas relações entre saber e poder. Já para Deleuze, temos de ressaltar noções como, por exemplo, a de “devir”, em detrimento do “ser”. De qualquer modo, tanto para um quanto para o outro, o legado de Nietzsche é importante, portanto, o pensamento que valoriza a “vida” acima de todas outras ideias e frequentemente substitui a *forma* pelas *forças*, resumindo de maneira brutal.

Talvez se encontre uma possível correspondência entre a noção deleuziana e aquela que Foucault denominou “estilos de vida”, e, finalmente, a nietzscheana, “novas possibilidades de vida” (DELEUZE, 1992, p.120). Interessa-nos especialmente quando Deleuze identifica, “via Foucault”, os modos de existência à obra de arte: “[a] existência não como um sujeito, mas como obra de arte; esta última fase é o pensamento-artista.” (DELEUZE, 1992, p. 120). Falando sobre o sentido para Foucault da questão que é, na verdade heideggeriana, “o que

denominamos pensar?” (DELEUZE, 1992, p. 119), Deleuze estabelece três etapas: a primeira fase seria ver e falar, desde que “o olho não permaneça nas coisas e se eleve até as ‘visibilidades’, e que a linguagem não fique nas palavras ou frases e se eleve até os enunciados. É o pensamento como arquivo.” (DELEUZE, 1992, p. 119). A segunda etapa é o pensamento como estratégia ou a fórmula: pensar é poder. Finalmente, a terceira e “última fase” seria a do pensamento-artista (DELEUZE, 1992), ou seja, a de esculpir a própria existência como uma obra de arte.

Tentaremos elucidar, ainda que brevemente, essa leitura deleuziana das três fases. Se na primeira fase o pensamento se relaciona com o “arquivo”, no livro dedicado a Foucault, observamos que se trata de um “arquivo audiovisual” que é composto por uma “visibilidade” e um “enunciado”, que juntos constituem o saber (DELEUZE, 2005). Quanto a visibilidade, no texto “O que é um dispositivo?”, Deleuze (2016c) esclarece que ela “não remete a uma luz em geral que viria iluminar os objetos preexistentes” (DELEUZE, 2016c, p.360), mas é antes um regime de luz que faz o objeto nascer. “Cada dispositivo tem seu regime de luz, a maneira pela qual esta incide, se esfuma e se espalha, distribuindo o visível e o invisível, fazendo nascer ou desaparecer o objeto que não existe sem ela.” (*Idem, ibid.*). Já o enunciado, como sintetiza Machado (2009, p.165), “é uma função que cruza as diversas unidades linguísticas, como frases ou preposições”. Deleuze (2005) cita o exemplo da loucura como analisada na idade clássica por Foucault; quando o asilo aparece como “uma nova maneira de ver e fazer ver os loucos” (DELEUZE, 2005, p.58) e a medicina, o direito, a literatura e a regulamentação criam um “regime de enunciados que se refere à desrazão como novo conceito” (*Idem, ibid.*). Logo a loucura se tornaria um grau extremo da desrazão, e os loucos no asilo ou internato pertenceriam a um conjunto que os uniria aos vagabundos, pobres e ociosos (DELEUZE, 2005). Nessa primeira fase o pensamento aparece como “ver e falar”. Sendo assim “uma ‘época’ não preexiste aos enunciados que a exprimem, nem às visibilidades que a preenchem.” (DELEUZE, 2005, p.58).

Quanto a segunda fase, relacionado ao poder, Deleuze aponta que para Foucault: “o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma ‘relação de poder’” (DELEUZE, 2005, p.78), e prosseguindo conclui que uma força

se define pelo seu poder de afetar outras forças ou ser por elas afetada. Como lembra Machado (2009, p.170) o poder não tem forma, é, antes um “diagrama suprassensível” ou “dimensão informal”. Daí a diferença de natureza entre poder e saber: o saber é uma substância formada, sob duas condições, ou seja, ver e falar, luz e linguagem; o poder é o estratificado, o já arquivado, enquanto o poder, por ser relação entre forças, “mobiliza matérias e funções não-estratificadas” (DELEUZE, 2005, p.81). E se Deleuze (1992) afirmou que essa segunda fase refere-se ao “pensamento como estratégia”, o meio estratégico parece vir justamente dessa flexibilidade do poder: “as estratégias se distinguem das estratificações, tal como os diagramas se distinguem dos arquivos. É a instabilidade das relações de poder que define um meio estratégico ou não-estratificado.” (DELEUZE, 2005, p.81). E quanto a relação entre poder e saber Machado pontua que “há pressuposição recíproca, imanência mútua. O poder, o diagrama das forças, é ‘causa imanente’ do saber” (MACHADO, 2009, p.171). De modo que o poder seria o nível virtual, que faz atualizar o saber: “Deleuze dirá que entre poder e saber há uma relação do tipo virtual-atual e que as relações de poder permaneceriam virtuais se não se atualizassem, se não se efetuassem no arquivo audiovisual.” (MACHADO, 2009, p.171). E como ensina Deleuze, “certamente o poder, se considerado abstratamente, não vê e não fala. [...] Mas, justamente, como ele mesmo não fala e não vê, faz ver e falar.” (DELEUZE, 2005, p.89).

Por fim, sobre a terceira fase, que mais nos interessa, o existir como obra de arte, Deleuze (2005) chama atenção para a *volta* de Foucault aos gregos, pois estes teriam descoberto a “existência estética” (DELEUZE, 2005, p.108). O governo da cidade e da própria casa, eram práticas importes para o grego, mas para fazê-lo de modo efetivo, era preciso exercer um governo sobre si mesmo; antes de dominar os outros seria preciso dominar a si próprio (DELEUZE, 2005), de modo que os gregos inventaram a relação de si para consigo, através de um duplo deslocamento: “quando ‘os exercícios que permitem governar a si mesmo’ *se deslocam* ao mesmo tempo do poder como relação de forças e do saber como forma estratificada, como ‘código’ de virtude.” (DELEUZE, 2005, p.107, grifo do autor). Quanto ao deslocamento do poder (definido como relação entre forças), “o que decorre, então,

é uma *relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si.*” (DELEUZE, 2005, p.108, grifo do autor). Já o deslocamento do saber ocorre porque nesse caso ele ocupa o lugar de “códigos morais que efetuam o diagrama em tal ou qual lugar (na cidade, na família, nos tribunais, nos jogos, etc.)” (DELEUZE, 2005, p.108), mas no domínio de si, o grego produziria uma “subjetividade” que não depende “mais do código em sua parte interior” (DELEUZE, 2005, p.108), propiciando o aparecimento de regras facultativas do cuidado de si. Esse espaço descolado do saber e do poder, permitiria a produção da existência como obra de arte. Logo, segundo Deleuze “a subjetivação é uma operação artista que se distingue do saber e poder, e não tem lugar no interior deles.” (1992, p. 141).

Cabe ressaltar que o estudo do modo de vida dos gregos, não significa que tenhamos que regressar até eles para resgatar uma “existência estética”, não há retorno aos gregos, o motivo de pesquisá-los deve-se a invenção da relação consigo, entendida, segundo aponta Deleuze (2005), como uma “subjetivação”, mas em cada época seus mecanismos diferem: a “subjetivação, a relação consigo, não deixa de se fazer, mas metamorfoseando, mudando de modo, a ponto do grego se torna uma lembrança longínqua.” (DELEUZE, 2005, p.111). E como disse o próprio Foucault (2004), se houve nele interesse pela antiguidade, é porque desde aí a ideia de uma obediência a um código de regras, a uma moral, está em processo de desaparecimento ou mesmo já desapareceu. “E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência.” (FOUCAULT, 2004, p.290).

No entanto, a produção da subjetividade não se faz sem enfrentar as constantes investidas do saber e do poder, de modo que: “se é verdade que o poder investe cada vez mais nossa vida cotidiana, [...] se é verdade que o próprio saber é cada vez mais individualizado, formando hermenêuticas e codificações do sujeito desejante, o que sobra para nossa subjetividade?” (DELEUZE, 2005, p.113). E segundo Deleuze, “haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e saberes” (DELEUZE, 2005, p.111).

Dessa forma, tratando o “processo subjetivação” como equivalente a “individuação”, Deleuze nos propõe, ao menos dois tipos: o que culmina na

produção de um sujeito e o que se produz como acontecimento, ao qual, como visto, se reservaria o nome hecceidade:

A subjetivação como processo é uma individuação, pessoal ou coletiva, de um ou de vários. Ora, existem muitos tipos de individuação. Há a individuação do tipo “sujeito” (é você..., sou eu...), mas há também individuações do tipo acontecimento, sem sujeito: um vento, uma atmosfera, uma hora do dia, uma batalha... (DELEUZE, 1992, p. 143).

Seja “uma vida” ou “uma obra de arte” é preciso resistir a individuação do tipo sujeito, pois “não é certeza que uma vida, ou uma obra de arte, seja individuada como sujeito, pelo contrário”. (DELEUZE, 1992, p. 143). Como exemplo Deleuze cita o próprio Foucault:

[...] não o apreendíamos exatamente como uma pessoa. Mesmo em ocasiões insignificantes, quando entrava em um aposento, era mais como uma mudança de atmosfera, uma espécie de acontecimento, um campo eletromagnético, como preferir. Isso não excluía de modo algum a suavidade ou o bem estar, mas não era da ordem da pessoa. Era um conjunto de intensidades. (DELEUZE, 1992, p. 143).

Essa proposta Deleuziana de pensar o processo de subjetivação como uma individuação sem sujeito, contribui para esclarecer o uso de expressões como subjetividade e subjetivação relacionadas a Deleuze e Guattari (e mesmo Foucault), sabendo da crítica e até da rejeição desses autores da noção de sujeito. Especificamente sobre esses aspectos, resgata-se um uso para tais expressões, as quais costumam aparecer (inclusive no decorrer desta pesquisa) como termos críticos, por estarem relacionados a estratificação que forma sujeitos e que é rejeitada em favor da lógica das forças e dos afectos.

Este breve “desvio” pelas considerações de Deleuze sobre o pensamento de Foucault deve-se à tentativa de iluminar ou esclarecer um pouco a noção deleuziana de “modos de existência”, no que diz respeito a questão estética. Tendo em vista que Deleuze (1992) faz equivaler o que chamou “modos de existência” aos “estilos de vida” em Foucault. Sendo assim nos perguntamos se Deleuze não terá seu próprio “existir como obra de arte”? A afinidade do ritornelo e da territorialização com a arte, já não apontaria para esse caminho? Não foi a arte um dos melhores

caminhos, apontado por Deleuze, para a superação da representação? E mesmo na individuação e nas hecceidades já se observa o papel decisivo da sensibilidade, nela a questão é expor como as intensidades (uma cor, uma temperatura, por exemplo) se afetam para constituir um novo indivíduo. A noção de “agenciamento”, pode auxiliar a elucidação desse aspecto, pois ele está relacionado ao modo como elementos heterogêneos ficam junto (DELEUZE, 2016d), nele observamos que não só o sujeito perde seus contornos, mas também o próprio comportamento:

Quanto a nós, dizemos que a noção de agenciamento pode substituir a noção de comportamento, [...]. Um comportamento, de certa forma, ainda é um contorno. Ao passo que um agenciamento é, primeiramente, aquilo que faz com que elementos bastante heterogêneos *fiquem juntos* – um som, uma cor, um gesto, uma posição etc. (DELEUZE, 2016d, p.187, grifo do autor).

Explorando ainda o forte elo com o legado de Nietzsche e com a reversão do platonismo, dentre outras questões privilegiamos a arte que, como já vimos, deixa de ser pensada enquanto imitação de um modelo (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Assim, a arte escapa à lógica da cópia, para vincular-se à vida, justamente, aquela inventiva, criativa, engendrada pelo sem-fundo, pelo sub-representado. É junto com o devir e com a arte que os novos modos de existências são conquistados. Uma sensibilidade que é capaz de ir além da representação, alcançar um encontro com o fora da representação que força o pensamento a pensar. Também esse pensamento, coagido pelo afecto, vai além do horizonte fechado da reconhecimento e do seu rotineiro estado de torpor (DELEUZE, 1976, 2006a). Parece justo afirmar que só um pensamento que escapa a lógica da cópia, da reprodução, pode ser criador de novos modos de existir, por não depender mais de modelos transcendententes.

Reencontrar nesse processo o tema da inerência entre desterritorialização e reterritorialização é inevitável, eles funcionam como uma espécie de “marca” do pensamento de Deleuze e Guattari. Para eles, tanto arte quanto o ritornelo são seres de sensação (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Por isso podemos associar os modos de existência ao ritornelo, que ora exprime um território, o que se faz por marcações sensíveis, inevitavelmente nos colocando de encontro a questões estéticas, ora o



abre para revelar as forças do caos permitindo que novas possibilidades se engendrem (DELEUZE; GUATTARI, 2012b).

Note-se que a criação de um território no Ritornelo, seja através da matéria expressiva da obra de arte ou de outras invenções, está sempre produzindo um criador e uma criação (DELEUZE; GUATTARI 2012b) para efetuar uma tarefa, uma obra. Como ressaltou Zourabichvili (2004), o território possui um valor existencial. Vimos que a segunda característica do Ritornelo permite criar um território por meio de marcações sensíveis em um ritmo constante, o qual deixa parte do caos do lado de fora (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Do mesmo modo cada *indivíduo* deixa uma multiplicidade além ou aquém da percepção, para constituir uma territorialidade própria, que culmina no próprio pensamento: “porque pensar não se faz nas categorias do sujeito e do objeto, mas num entrelace variável do território e da terra.” (DELEUZE, 2016a, p.402). Sendo assim, poderíamos dizer que o “indivíduo e o meio”, nada mais são do que a expressão de um território, um processo de contração e contenção de forças imanentes, que compõe momentos de estratificação e outros de fuga e de ruptura?

Delimitar um território é um aspecto inevitável do Ritornelo, o que evita a queda num fluxo caótico; mas o problema de uma vida pautada numa territorialidade rígida, é que ela não deixa nada passar, ou entrar, e sacrifica todas as outras possibilidades. Por isso é necessário também desterritorializar, que significa abrir o território aos afectos, às forças não humanas, não orgânicas, de modo que quando algo que estava fora do campo perceptível devém, a identidade vacila, deixando entrar algo que o território mantinha do lado de fora. Portanto, é indispensável enfrentar o caos e ao mesmo tempo fugir das limitações rígidas dos territórios, e um dos modos que propiciam essa realização é justamente a arte. É ela que cria blocos de sensações (DELEUZE; GUATTARI, 1992), que são uma afronta aos modelos vigentes, que fazem vacilar um “sujeito percipiente”, deixando passar algo do caos, mas não para se perder definitivamente nele. Como o ritornelo, a arte reterritorializa, mas se abre novamente ao caos numa espécie de eterno retorno (DELEUZE; GUATTARI, 1992, 2012b). E o que ela faz retornar não são os sujeitos, mas singularidades, neste caso as forças não subjetivadas dos afectos. Pois como reitera

Zourabichvili, um sujeito, um estado de coisa, é apenas um efeito da representação quando um afeto declina:

Nascemos, constituímos ou devimos sensíveis tão somente *no meio*. Origens e destinações são apenas efeitos ilusórios da representação, quando o afeto declinou. O acontecimento está sempre no meio, e só no declínio é que aparecemos como coisas. Isso diz o quanto o sujeito é ambíguo. (ZOURABICHVILI, 2016, p.130, grifo do autor).

Nesse ponto é importante fazer uma observação sobre a relação entre a diferença e a identidade em Deleuze. O conceito deleuziano de diferença não se refere às características peculiares que distinguem as pessoas e grupos, criando uma identidade. Ela está, ao contrário, relacionada com aquilo que escapa à identidade, ela se diz dos afectos, do virtual, das hecceidades, das forças do plano de consistência que desconhecem qualquer constituição de sujeito. A diferença não só “escapa” da identidade, ela a “ameaça” e a faz vacilar.

Já é evidente que a principal estratégia deleuziana quanto à subjetividade não será, de maneira alguma, afirmar uma identidade, mas sim a de fazer devir a diferença que liberta dos limites que nos estratificam. Por isso Deleuze e Guattari concluirão que quanto ao sujeito a questão é: “[...] como fazer para nos descolar dos pontos de subjetivação que nos fixam, que nos pregam numa realidade dominante?” (2012a, p.26). Voltemos ao comentário de Deleuze sobre a explorada questão da subjetivação no pensamento de seu amigo, no seu livro dedicado a Foucault ele escreve:

A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose. (DELEUZE, 2005, p.113).

Logo, a diferença deleuziana não é empírica, mas virtual, ou mesmo intensiva. Ela não é pensada enquanto algo que distingue identidades, mas remetida a um plano de multiplicidades.

Mesmo falando do devir minoria, Deleuze e Guattari se recusam a reivindicar qualquer identidade para os grupos minoritários; pois o devir não é imitação,

semelhança, e tão pouco identificação (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). O devir minoritário consiste em enfrentar os poderes que estabelecem as identidades majoritárias. Aliar-se ao devir minoritário significa ser atravessado por afectos *menores* que fazem vacilar as identidades e que sempre resistem à estabilidade de uma forma, de um estado. Por exemplo, sobre o devir-mulher Deleuze escreve, que “mesmo quando é uma mulher que devém, ela tem de devir-mulher, e esse devir nada tem a ver com um estado que ela poderia reivindicar. Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese)...” (DELEUZE, 1997a, p.11).

Assim, o carácter estético dos modos de existência indica um rompimento ou, ao menos, uma resistência à existência enquanto sujeito, nos moldes clássicos, o que quer dizer, na forma de um sujeito estável com suas faculdades concordantes. Essa harmonia ou acordo entre as faculdades subjetivas sempre foi essencial para o pensamento fundado na representação (DELEUZE, 2006a); ao contrário, o existir como obra de arte, abre o pensamento para um modo de existência no qual os afectos estão sempre atuando, forçando, instabilizando as percepções e as identidades. Aqui se produz uma vida inventiva que não opera por decalque ou cópia de um modelo original.

## 5.2 O ASPECTO ÉTICO

Há ainda uma questão ética, envolvendo os modos de existência, ela diz respeito a uma contraposição à moral, segundo Deleuze (1992) a moral julga as ações humanas a partir de valores transcendentais, há um bem e um mal, um certo e um errado fixos para além da vontade humana, os quais compõem regras coercitivas. Já a ética remeteria justamente a um conjunto de regras facultativas, referente a cada um dos modos específicos de existência. Devemos então concluir que a ética é maleável e coerente com a produção dos modos de existência num dado contexto? – Talvez! De qualquer maneira, há um grande contraste entre a produção ética e a reprodução dos valores transcendentais da moral. Mas, antes de abordarmos o carácter imanente desta ética deleuziana, inspirada por Spinoza,

chamemos atenção (junto com Guerón) para o fato, em geral encoberto, da origem também “produtiva” dos valores considerados transcendententes:

Recorremos, pois, a termos como “valor” ou “moral” para designar algo que ganha o estatuto de uma transcendência, isto é, algo que, embora tenha sido criado, se estabelece como um poder à medida que esconde ou não admite o seu lugar mesmo de “criação”. (GUÉRON, 2015, p.87).

A moral enquanto transcendência parece manter-se na lógica da representação; uma vez que os valores do bem e do mal, do certo e do errado estão estabelecidos de uma vez por todas, cabendo aos indivíduos somente obedecê-los, submeter-se a eles, copiá-los, imitá-los. Na verdade, os mecanismos da representação são necessários para a instituição desta lógica que nada mais é senão um sistema de julgamento. Na história da filosofia ocidental, vimos que a origem desta lógica acontece no platonismo, que estabeleceu, segundo Deleuze (1974, 2006a), um modelo ideal a partir do qual a pretensão (por exemplo, ser uma “boa” cópia) das cópias foi julgada. Esse modelo ideal serve como fundamento que é, por sua vez, um critério válido para julgar as cópias. Assim, Deleuze (2006a) põe a nu a motivação moral do platonismo, posteriormente encoberta pelo “mundo da representação”:

Mas, justamente, o que se declara nele é uma motivação moral em toda sua pureza: a vontade de eliminar os simulacros ou os fantasmas tem apenas uma motivação moral. O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia. Mais tarde, o mundo da representação poderá esquecer mais ou menos sua origem moral, seus pressupostos morais. (DELEUZE, 2006a, p.369).

Há, portanto, uma “segunda” intenção no estabelecimento dos modelos: não se trata apenas de fornecer um critério “imparcial” de julgamento, mas de excluir o diferente ou o simulacro. E se a lógica da representação possui, de fato, uma origem moral, então, um projeto que vise fornecer uma alternativa aos limites da representação, terá de se haver necessariamente com a ética e seu potencial produtivo.

Ainda falando sobre a ética dos modos de existência, no texto “a vida como obra de arte”, Deleuze afirma:

a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. [...] São os estilos de vida, sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro. Já era a ideia de “modo” em Espinosa. (DELEUZE, 1992, p. 125-126).

Sem dúvida, a ética envolvida com os modos de existência possui influência das concepções de Espinosa, ou da leitura bastante original que Deleuze fez desse filósofo. No livro “Espinosa: filosofia prática”, Deleuze escreve:

Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência de valores transcendentos. A moral é o julgamento de Deus, o *sistema de julgamento*. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau). (DELEUZE, 2002b, p.29, grifo do autor).

Seguindo a Ética espinosista muito de perto, Deleuze (2002b) afirma que “bom” se diz dos “encontros” que causam alegria e aumentam a nossa potência de agir; eles ocorrem quando o afecto de um corpo compõe com o nosso. Já o “mau”, ou os “maus encontros”, são os que decompõem com o nosso corpo, causam tristeza e diminuem a nossa potência de agir. E como se lê em Spinoza, “é à medida que percebemos que uma coisa nos afeta de alegria ou de tristeza que nós a chamamos de boa ou má.”<sup>8</sup> O desdobrar dessas concepções aparece na análise que Deleuze faz dos três gêneros de conhecimento em Spinoza, uma vez que eles “são mais que gêneros de conhecimentos, são modos de existência. São maneiras de viver.” (DELEUZE, 2019, p.257).

No primeiro gênero andamos ao acaso dos encontros, e a cada afecto sofrido formamos uma “ideia-afecção”, que se trata da “ideia de uma mistura; isto é, a ideia de um efeito de um corpo sobre o meu.” (DELEUZE, 2019, p.58). Aqui, conhecemos apenas o efeito de um corpo sobre o nosso (bom ou mau), mas nada sabemos sobre as causas, por isso esse gênero seria o mais baixo. Sendo assim, segundo

---

8 SPINOZA, *Ética*, quarta parte, proposição 8, Demonstração, 2019, p.163.

Spinoza, “pertencem ao conhecimento de primeiro gênero todas aquelas ideias que são inadequadas e confusas”<sup>9</sup>. E como expõe Deleuze:

É de si mesmo ser o mais baixo, porque essas ideias de afecção conhecem as coisas por seus efeitos: eu sinto a afecção do sol sobre mim, a marca do sol sobre mim. É o efeito do sol sobre meu corpo. Mas das causas, a saber, o que é o meu corpo, o que é o corpo do sol e a relação entre estes dois corpos de tal maneira que um produza sobre o outro tal efeito melhor do que em outra coisa, eu não sei absolutamente nada. (DELEUZE, 2019, p.45).

Nesse primeiro modo, não possuímos formalmente a potência de agir, apenas poderíamos estar mais próximos ou mais separados dela conforme somos afetados, como expõe Deleuze: “[q]uando eu sou afetado de tristeza, minha potência de agir diminui; isto é, eu estou ainda mais separado dessa potência. Quando eu sou afetado de alegria, ela aumenta; isto é, eu estou menos separado dessa potência.” (DELEUZE, 2019, p.61).

O segundo gênero permitirá uma saída desse mundo dos efeitos, nele formaríamos a “ideia-noção”, ela “não concerne mais ao efeito de um outro corpo sobre o meu, é uma ideia que concerne e que tem por objeto a conveniência e a desconveniência das relações características entre os dois corpos.” (DELEUZE, 2019, p.58). Logo, a ideia-noção levaria ao conhecimento das causas, ou seja, a maneira pela qual um corpo produz certo efeito sobre outro. Nesse gênero, ocorre a formação das “noções comuns”, elas designam algo que há de comum aos corpos, “quer a todos os corpos (extensão, o movimento e o repouso), quer a alguns corpos (no mínimo dois, o meu e outro)” (DELEUZE, 2002b, p.98). Deleuze ensina que a “formação da noção comum marca o momento no qual tomamos *posse formal* da nossa potência de agir. [...] Na sua gênese, a razão é o esforço para organizar os encontros em função das conveniências e das desconveniências percebidas.” (DELEUZE, 2017, p.313, grifo do autor). Nesse processo as paixões alegres, isto é os bons encontros, servem como “trampolim” (DELEUZE, 1997d) para formar as noções comuns:

---

9 SPINOZA, *Ética*, segunda parte, proposição 41, demonstração, 2019, p.82.

Vocês partem de paixões alegres, aumento da potência de agir; vocês se servem delas para formar noções comuns de um primeiro tipo, noção do que há de comum entre o corpo que me afeta de alegria e o meu, vocês estendem ao máximo suas noções comuns viventes retrocedem até a tristeza, desta vez com as noções comuns que vocês formaram para compreender em que tal corpo não convém com o seu, tal alma não convém com a sua. (DELEUZE, 2019, p.65)

Por isso as noções comuns não são ideias abstratas, mas “são estritamente as regras de vida” (DELEUZE, 2019, p.67). Spinoza escreve que “por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...]. A esse modo me referi com razão e conhecimento de segundo gênero.”<sup>10</sup>

Deleuze observa que o bom e mau, possui, ainda, um sentido “subjetivo e modal” (DELEUZE, 2002b, p.29), que configuram respectivamente dois modos de existência: será *bom* aquele que se esforçar para organizar seus encontros, ou seja, para se encontrar com corpos que compõem com o seu e aumentam a potência de agir. “Pois a bondade tem a ver com o dinamismo, a potência e composição de potências.” (DELEUZE, 2002b, p.29). E será considerado *mau* aquele que não se organiza, de modo que seus encontros com os corpos se dão a esmo, com razão, este último também é chamado de insensato (DELEUZE, 2002b).

Se no segundo gênero ocorre a formação de ideias adequadas que envolve as relações entre os corpos, Deleuze objetiva que mesmo nesse modo “a ideia adequada que temos ainda não é uma ideia de nós mesmos, da nossa essência, da essência do nosso corpo.” (DELEUZE, 2017, p.342). Essa ideia faltante só seria atingida no terceiro gênero que corresponde as “essências singulares”:

[...] eu creio que a única maneira de compreender esse terceiro gênero é percebendo que, além da ordem dos encontros e das misturas, há outro estado das noções que remete às relações características. Porém, mais além das relações características há ainda o mundo das essências singulares. (DELEUZE, 2019, p.69).

Deleuze nos dá uma resposta sucinta sobre o que seria essa “essência singular”, ela “é um grau de potência; isto é, são meus limites de intensidade”. (DELEUZE, 2019, p.68). Vimos que a individuação se faz por uma composição de intensidades, e Deleuze parece aproximar as intensidades da essência singular em

---

10 SPINOZA, Ética, segunda parte, proposição 40, escólio 2, 2019, p.81.

Spinoza, “como se cada um de nós fosse definido por uma espécie de complexos de intensidades que remetem a sua essência” (DELEUZE, 2019, p.68). Logo no terceiro gênero estamos num plano de intensidades que são potências em si, pois “um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência.” (DELEUZE, 2002b, p.33). Aqui, a alegria, a potência de agir, não dependeria dos encontros entre corpos, mas “são alegrias que derivam absolutamente de nossa essência” (DELEUZE, 2017, p.345-346).

No terceiro gênero a conveniência ou desconveniência entre os corpos, não se faz presente pois “se chegamos a um mundo de puras intensidades, todas são supostas convir umas às outras.” (DELEUZE, 2019, p.70). Todas convêm entre si, pois não se trata mais do plano dos corpos que podem compor ou serem destruídos por outros, esse seria o plano das partes extensas que pertencem a um corpo e que indica sua *duração*, pois o “corpo existe e dura na medida em que possui atualmente partes extensivas” (DELEUZE, 2017, p.350), mas para além desse plano um corpo “tem uma essência que é como uma parte intensiva eterna (grau de potência)”. (DELEUZE, 2017, p.350). Sendo assim, a parte intensiva não poderia ser alterada por interações que ocorrem na duração, daí decorre que ela tem uma necessidade eterna que deriva da própria essência de Deus, como Spinoza o concebe, “que contém todas as essências, e do qual cada uma depende em particular.” (DELEUZE, 2017, p.340). O próprio Spinoza dirá que conhecer a Deus consiste em “compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento” <sup>11</sup>. Assim, chegaríamos “ao conhecimento adequado da essência das coisas” <sup>12</sup>. Como nos propõe Deleuze, agora, estamos no plano das puras intensidades, que parece se aproximar da perspectiva das *hecceidades*. Por isso “quando formamos as ideias que são como puras intensidades, na qual minha própria intensidade vai convir com a intensidade das coisas exteriores, nesse momento, é o terceiro gênero” (DELEUZE, 2019, p.69).

No entanto, a nossa condição de existência, inevitavelmente, sempre nos colocará de encontro aos modos de vida do primeiro e segundo gênero, por isso

---

11 SPINOZA, *Ética*, quinta parte, proposição 27, demonstração, 2019, p.229.

12 SPINOZA, *Ética*, segunda parte, proposição 40, escólio 2, 2019, p.82.



Deleuze nos propõe que: “[o] máximo que podemos nos esforçar será para termos proporcionalmente mais paixões alegres do que tristezas, mais alegrias ativas do segundo gênero do que paixões, e o maior número possível de alegrias do terceiro gênero.” (DELEUZE, 2017, p.348).

Assim como o devir pretendia substituir o ser, os modos de existência também propõe substituí-lo por um conjunto de potências, como nos dá a perceber Deleuze: “[e]ntão vejam vocês porque vocês não são Ser. Do ponto de vista de Spinoza, vocês são maneiras de ser, isto se compreende, se cada um se define por aquilo que ele pode.” (DELEUZE, 2019, p.109). E prosseguindo o autor afirma que “esta é uma visão do mundo muito, muito curiosa, muito nova: ver as pessoas como quantidades, como pacotes de potência, é necessário vivê-lo. É necessário vivê-lo se isto lhe diz alguma coisa.” (DELEUZE, 2019, p.110).

Em suma, a ética proposta, aqui, é imanente e rejeita a orientação dos valores transcendentais de bem e mal. E se até o momento, Deleuze como um agudo historiador da Filosofia, parecia estar referindo-se apenas às noções espinosistas, posteriormente, no momento de sua obra conjunta com Guattari, Deleuze parece incorporar definitivamente aquelas noções à sua própria concepção ética dos modos de existência, como se observa na passagem a seguir:

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentais que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é "melhor" que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.98).

Nessa reviravolta da tradição platônica e cristã da filosofia moral, não é difícil perceber também certa inspiração nietzscheana.

Ao livrar-se dos valores transcendentais, a ética também se livra da lógica da reprodução e do julgamento. Ela passa a funcionar conforme outra lógica que é a da produção de possibilidades de vida singulares. No entanto, essa liberação terá de se

a ver com algumas objeções, dentre as mais difíceis, talvez sejam as seguintes: 1) abolida uma noção como a de sujeito, será possível cobrar algum tipo de responsabilidade pelos atos, eventualmente, criminosos de alguém? Demolir os valores transcendentais e os modelos significará uma espécie de relativismo absoluto e de “vale-tudo” moral? É provável que essas perguntas permaneçam aqui sem respostas, infelizmente.

Em todo caso, tentemos qualificar melhor o que viria a ser essa Ética deleuziana. Para Baremlitt (2003), a repetição da diferença seria um dos pilares mais importantes da proposta ética de Deleuze, que consiste:

[n]uma política da avaliação, da resolução e do ato sempre singulares, criados para cada situação, produtos da Vontade de Potência e da desconstrução dos Valores imperantes, a serviço da inovação permanente, jamais subordinada a algum Imperativo Categórico Universal ou Eterno, nem baseado em Princípios Transcendentes. (BAREMLITT, 2003, p.45).

Questiona-se até mesmo o fundamento, que está também relacionado à ação, na medida em que serve de modelo para a ação moral, considerada como mera cópia ou reprodução. Aliás, o fundamento aparece como padrão não só para orientar, como é o caso do “Imperativo Categórico Universal ou Eterno” (*Idem, Ibid.*), como para julgar as ações, em oposição à ética da produção inventiva, que resulta da repetição da diferença.

A questão para Deleuze é tentar sempre dar passagem às *singularidades*, são elas que guardam o potencial das *diferenças livres*. Aqui, não funcionam mais os conceitos tradicionais da filosofia, como já vimos: “sujeito” (e agora acrescentamos), “livre arbítrio”. Isso porque ao entrar em certas relações estratificadas, num dado contexto social, um tipo de vida pode se enrijecer, impedindo a passagem dos elementos informais. Apesar de toda a estratificação, os movimentos intensivos, afetivos, continuam pulsando, tendendo a fazer ruir qualquer tipo de sujeito que foi constituído. Portanto, se há alguma tarefa, ela consiste em traçar linhas de fuga para fazer ruir um sistema estratificado em favor de novas possibilidades de vida.

### 5.3 O PAPEL DA SENSIBILIDADE

Podemos concluir que ambas, isto é, não só as características estéticas, como também as éticas que configuram os modos de existência, convergem para o problema da sensibilidade? Que a estética esteja relacionada à sensibilidade não é exatamente uma novidade filosófica, muito embora os conceitos deleuzianos “perceptos” e “affectos” não possam ser reduzidos às tradicionais percepções e afecções no sentido estritamente estético. E, além disso, a estética a que se refere Deleuze diz respeito não mais a uma forma, mas antes à produção da própria vida ou da existência como obra de arte. Os limites da disciplina filosófica, desde o século XVIII, denominada “Estética”, foram totalmente expandidos, a fim de abranger a vida, independentemente dos modelos, assim como os affectos que excedem as percepções da sensibilidade (enquanto uma faculdade com “uso comedido” [DELEUZE, 1992, p. 14], por exemplo, no caso da definição de Kant). O problema estético sai do âmbito da experiência restrita ao belo e ao sublime, da natureza e da arte, para se tornar efetivamente uma questão de existência.

Já aquela convergência da dimensão ética dos modos de existência à faculdade da sensibilidade é muito mais problemática, uma vez que, na história da filosofia como um todo, estabeleceu-se com muita frequência uma verdadeira oposição entre a moralidade e a sensibilidade. Portanto, aproximar o aspecto ético aos affectos dos corpos, aos bons ou maus encontros produzidos nos corpos, é quase um escândalo para essa tradição que ligou a ação moral à faculdade da razão, normalmente *oposta*, senão, na melhor das hipóteses, *distante* da sensibilidade! Demolir os valores transcendentais e os fundamentos não é uma operação fácil. Não é com um simples sopro que se desmonta essa tradição solidamente construída da ação humana (nesse sentido, “universal”) pensada como uma ação privilegiadamente racional. Deleuze sabe dessa radicalidade nietzscheana e espinosista. Ele buscou os filósofos “que se opunham à tradição racionalista” (DELEUZE, 1992, p. 14) de propósito, procurando neles – no caso, “Lucrecio, Hume, Espinosa, Nietzsche” (*Idem, ibid.*) – um “vínculo secreto constituído pela crítica do negativo, pela cultura da alegria, o ódio à interioridade, a exterioridade das forças e

das relações, a denúncia do poder..., etc.” (*Idem, Ibid.*). Deleuze nos propõe, então, a nossa existência como um devir criativo e afirmativo da vida, sem que haja a necessidade de qualquer mediação ou remissão obrigatória a um valor transcendente. É o que sugere Alliez (1994, p.66):

A esta dita crise dos fundamentos se contrapõe a reafirmação do privilégio do vivente, um mundo inteiramente vivente onde a pressão do virtual está sempre exprimindo o “vivido” das coisas, um mundo onde tudo é força, interação e apreensão, afecção e percepção, sensibilidade e sensibilidade a – composição de forças e de afetos.

Baremlitt (2003) parece ir de encontro a essa perspectiva ao concluir que: “[...] a ética e a estética de Deleuze têm como valor supremo a INVENÇÃO [...] Tal INVENTIVA tem como proposta [...] o exercício de Pensares sem Fundamento, sem Sistemática, sem Meta-Categorias transcendententes.” (BAREMBLITT, 2003, p.45, grifo do autor). Adotar a alternativa deleuziana contra o pensamento fundado na representação, nos clichês e na opinião, qual seja, a alternativa dos modos de existência afirmativos da vida e que se guiam por uma “lógica” sensível dos corpos e que não tem mais nada a ver com a lógica da cópia, e da remissão ao fundamento, significará assumir que somos todos simulacros, como afirmou Schöpke? “Cada um de nós é um simulacro, já que não há um fundamento como um ‘em si’ que nos sirva de modelo. O modelo não existe mais.” (SCHÖPKE, 2004, p.162). Não há dúvida de que seguir essa outra lógica significa arriscar-se. O pensamento que afirma a vida, que passa pelos afectos dos corpos se torna muito mais perigoso do que aquele que está assentado sobre o sólido fundamento. Mas, há vantagens neste risco! Com esse pensamento, saímos da armadilha do julgamento, da prova do fundamento, da repetição do mesmo e desvencilhamos do platonismo.

#### 5.4 A LIBERAÇÃO DA VIDA

Deleuze denuncia não só o poder limitador dos fundamentos transcendententes, como também o poder organizador; este último foi um importante ponto que permitiu à ciência e às filosofias tradicionais capturarem a noção de vida, como ocorre com a

concepção de organismo, tão criticada por Deleuze e Guattari (2012a, 2012c). Assumir que há uma vida que escapa do poder organizador leva-nos de maneira inevitável à crise até mesmo da noção de “ser humano” e que os “modos de existência”, dos quais nos falam Deleuze e Guattari comportam justamente devires não humanos (1992, 2012b). Teremos de avançar para um pensamento tão radical quanto questionar a própria forma-homem como uma forma de *conter* a vida. De fato, pode-se observar que o homem é apenas um dos tipos de estrato, que se constituem represando e aprisionando parte das potências do plano de consistência (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). Portanto, ao falar de vida, de modo geral, Deleuze e Guattari estão se referindo a esse plano onde nada foi constituído, nem um objeto, nem um sujeito e muito menos um homem. Será necessário especificar mais o sentido que Deleuze, e mesmo Guattari, atribuem ao termo vida, pois como todo conceito filosófico, ele se distancia do seu uso banal e corriqueiro.

A concepção de vida em Deleuze se alinha tanto ao plano de consistência, como também à perspectiva do “campo transcendental” (DELEUZE, 2002a), campo no qual habitam multiplicidades sem referência a qualquer sujeito ou objeto:

O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência, na medida em que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica). Ele se apresenta, pois, como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um eu. (DELEUZE, 2002a, p.10).

São vários os termos que Deleuze cria ou rouba de outros autores para se referir a esse campo de forças intensivas que é o transcendental. O melhor exemplo é o “corpo sem órgãos” (CsO) que libera “toda uma vida não orgânica” (DELEUZE, 2007, p.52), ao contrário do organismo que aprisiona a vida:

Se tudo é vivo, não é porque tudo é orgânico e organizado, mas, ao contrário, porque o organismo é um desvio da vida. Em suma, uma intensa vida germinal inorgânica, uma poderosa vida sem órgãos, um Corpo tanto mais vivo quanto é sem órgãos [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p.226).

As forças que atuam no campo transcendental rejeitam todas as noções tradicionais da Filosofia, tais como sujeito, objeto, organismo ou consciência, com

exceção da “vida”, à qual Deleuze se refere sempre usando um artigo indefinido “uma vida” (DELEUZE, 2002a), a fim de remetê-la à impessoalidade dos fluxos livres que correm no campo mencionado acima. A “uma vida” também se associa a noção de imanência, a ponto de Deleuze fazer equivaler os dois conceitos. “O que é a imanência? uma vida” (DELEUZE, 2002a, p.12).

Pode-se dizer da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso. Ela não é imanência à vida, mas o imanente que não existe em nada também é uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa. (DELEUZE, 2002a, p.12, grifo do autor).

Se a vida é indicada como “imanência absoluta”, o homem, enquanto estrato, aparece como a própria contenção da vida. Segundo Schöpke (2017, p. 292), “é que, como diz Deleuze, ser homem é já uma forma de aprisionamento da vida.” Esse já seria o sentido do super-homem nietzscheano que inspira Deleuze de maneira assumida por ele: “Nietzsche dizia: o homem aprisionou a vida, o super-homem é aquele que libera a vida *dentro do próprio homem*, em proveito de uma outra forma...” (DELEUZE, 2005, p.140, grifo do autor). Juntos também, Deleuze e Guattari falam em liberar as potências da vida até lá onde a mesma encontra-se prisioneira (DELEUZE; GUATTARI, 1992), isto é, liberá-la do próprio homem. Por isso eles falam em devires não humanos, apontando para a imanência, para “uma vida”, e não à vida submetida pelo homem. E de todas as invenções que permitem liberar a vida, uma das mais potentes é justamente a arte. Nela, os perceptos são paisagens não humanas, e os afectos, devires não humanos (DELEUZE; GUATTARI, 1992). A arte se associa à vida a fim de torná-la sensível, como escreve Alliez: “a arte terá menos por essência tornar visível o não-visto ou o invisível na encruzilhada de uma visibilidade de vidente... do que *tornar sensível* a Vida em suas ‘zonas de indeterminação.’” (ALLIEZ, 1994, p.59, grifo do autor).

Em vez de tratar a arte como a produção mais elevada do espírito do homem, como o fez frequentemente a tradição filosófica, mas de maneira eminente, Hegel, Deleuze enfatiza a dimensão extra-humana, fora do humano ou, de novo, dos devires não humanos que, no entanto, seres humanos são capazes de experimentar

através da arte. Não é simples compreender a noção de “devir animal” e, menos ainda, compreender qual função ela cumpre na definição deleuziana-guattariana de arte. Sobre a relação arte e animal, Guéron fez uma sutil e importante consideração:

Ao recorrer à descrição de situações da vida animal, Deleuze e Guattari não estão fazendo algum tipo de “naturalização” da arte, no sentido tradicional do termo. Trata-se antes de afirmar o movimento de produção que caracteriza a arte como algo que é maior e mais potente que o limite do “humano”. (GUÉRON, 2015, p.98).

“A arte não espera o homem para começar” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.136), a arte com suas produções de devires libera a vida aprisionada pelo homem. A literatura e a escrita fornecem um excelente exemplo da possibilidade desse experimento além do humano:

Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir-molécula, até num devir-imperceptível. (DELEUZE, 1997a, p.11).

A necessidade de ir além do humano faz Deleuze chegar ao ponto de atribuir à vergonha de ser um homem, um bom motivo para escrever. “A vergonha de ser um homem: haverá razão melhor para escrever?” (DELEUZE, 1997a, p.11).

Permita-nos uma pequena observação que diz respeito à crescente atualidade desta crítica ao humanismo, que já estava presente em Nietzsche e que Deleuze herda, pois a crise ambiental e a consciência tardia dessa destruição da natureza, realmente colocam a “nossa” espécie num lugar “vergonhoso” perante os outros entes da natureza!

Deleuze foi identificado, muitas vezes, como um pensador afirmativo, voltado unicamente à alegria, como se ignorasse a dimensão de sofrimento e dor do mundo e dos seres humanos. Mas Lapoujade (2015) faz algumas ressalvas e lembra que o vitalismo deleuziano é mais ambíguo e indeciso do que se costuma perceber, ele chega a afirmar que “é preciso se desfazer da ideia segundo a qual Deleuze teria sempre cantado a afirmação alegre das potências da vida.” (LAPOUJADE, 2015, p.23). De fato, os mecanismos que se apressam a liberar a potência imanente da

vida, estão sempre espreitados pela ameaça da dispersão definitiva e da morte. Por exemplo, se uma linha de fuga não for contida, ela se tornará uma linha de pura abolição. Se o Ritornelo não promover uma reterritorialização tudo ficará disperso num caos absoluto. E mesmo a arte, como já vimos antes, ao liberar os afectos, precisa reterritorializar. Também a constituição dos modos de existência enfrenta esses riscos.

Retornando às relações entre arte, vida e imanência, de fato, há incertezas na liberação da vida. Por exemplo, o artista é aquele vidente que viu algo espantoso, a luta empreendida pela vida e as forças que a ameaçam (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Essas ameaças podem vir de, pelo menos, de dois lados: do primeiro, a vida é ameaçada pelos estratos, pelos sistemas de fundamentação que fazem sucumbir o potencial produtivo. Do segundo, uma liberação indiscriminada das potências imanentes, através de uma contestação radical de todos os estratos torna-se uma linha de morte, de pura abolição. A liberação absoluta das diferenças não efetiva a vida, pois a vida “é ambos ao mesmo tempo: um sistema de estratificação particularmente complexo, e um conjunto de consistência que conturba as ordens, as formas e as substâncias.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.158). Todo mergulho no infinito, toda invenção que faça devir uma parcela do caos produtivo, “trata-se sempre de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 222).

Se a perspectiva dos modos de existência não assegura a efetividade de uma vida alegre, ao menos ela pretendeu superar as limitações causadas pelo modelo de pensamento que se restringe à remissão a identidades pré-estabelecidas. O que pretendem os fundamentos transcendentais senão o assujeitamento das potências produtivas da vida, exercer sobre elas um controle, um poder? São vários os casos analisados por Deleuze e Guattari que denunciam esses mecanismos, como por exemplo, a produção desejante regulada pelo complexo de Édipo (DELEUZE; GUATTARI, 2011), ou o organismo que captura e limita as potências do CsO (DELEUZE; GUATTARI, 2011, 2012a). Lembrando que, para esses autores (2012a), o organismo é o Juízo de Deus, onde os médicos vão buscar legitimidade para exercer seu poder. A inspiração foucaultiana aqui mostra que o movimento de



sujeição que efetiva um organismo, um estrato ou um território, produz de maneira correspondente e simultânea um saber-poder que se personifica na figura de um médico ou de um psicanalista, a quem concedemos o direito de legislar sobre os nossos corpos orgânicos, ou sobre os nossos desejos e nosso inconsciente, respectivamente.

Não seria correto pensar esse processo como etapas sucessivas, como se houvesse um primeiro momento no qual as forças primordiais da vida se manifestariam, seguido de outro momento, no qual lhe sobreviessem um poder opressor, responsável por conter e organizar essas forças. Na verdade, Deleuze e Guattari defendem que se trata de um movimento simultâneo e indissociável entre forças que visam fundar, organizar e controlar contra as forças imanentes que resistem à organização. É claro que Deleuze e Guattari (1995a) não podem dispensar totalmente os processos de estratificação, territorialização etc., uma vez que eles propiciam a efetivação dos organismos e a sua manifestação antropomórfica, que são os seres humanos. Há alguns “benefícios” e esses processos parecem inevitáveis, pois seria impossível habitar uma terra de imanência absoluta sem os seres individuados da estratificação. Por outro lado, não se pode perder de vista o principal foco da obra de Deleuze, sobretudo a que foi escrita em conjunto com Guattari, que foi o de denunciar os malefícios daqueles processos de estratificação. Dentre as suas consequências mais negativas estaria a de conter o movimento imanente e desregrado que produz o novo, o que nada mais é senão a própria vida.

Teremos razão em afirmar que a pesquisa de Deleuze se realiza na passagem ou na interação entre dois planos, entre um plano disperso de multiplicidades livres e um plano no qual elas são capturadas e organizadas, quando as potências imanentes se encarnam num “estado de coisas”? Será que este pensamento já estava sendo germinado desde a *Lógica do sentido*?

Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em

função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. (DELEUZE, 1974, p.154).

Repetindo agora com os conceitos criados junto com Guattari, a investigação deles se daria na passagem entre dois planos: um plano imanente composto por multiplicidades não ligadas, às quais corresponderiam conceitos tais como “plano de consistência”, “CsO”, “hecceidades” e “inconsciente produtivo”; enquanto do lado do plano das multiplicidades capturadas e organizadas em estados de coisas, funcionariam os estratos, o organismo e as territorialidades. Há, portanto, um campo de disputa permanente, envolvendo os diversos pares conceituais que expressam o embate sem tréguas entre as forças imanentes que tendem à produção do novo e forças que visam à manutenção de um status.

Finalmente, contra a altura dos valores transcendententes, contra a ideia de um sujeito soberano ou de um indivíduo capaz de sustentar sua própria vontade, Deleuze e Guattari conferem um total privilégio à vida, referindo-a aos importantes conceitos de “plano de imanência” e “campo transcendental”. Mas também contra a profundidade romântica, do sujeito em crise que vai em busca dos seus desejos mais íntimos, os autores respondem com uma superfície de produção desejante. Surpreendentemente, essas produções não se referem ao desejo de um sujeito, mas sim às “máquinas desejantes” que se conectam entre si numa síntese de produção como ocorre com o rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 2011). A ética dos “modos de existência” não tem nada a ver com os ideais de vontade racional soberana defendidos tradicionalmente pela Filosofia moral. E por outro lado, como advertiu Badiou: “[e]nganam-se igualmente aqueles que acreditam discernir nas palavras de Deleuze um encorajamento à autonomia, ao ideal anarquizante do indivíduo soberano, que povoa a Terra com as produções do seu desejo.” (BADIOU, 1997, p.19). Deleuze sempre nos convida a pensar para além do indivíduo, num plano ou superfície composta por multiplicidades, uma vida impessoal, não-orgânica, tornando obsoletos os conceitos filosóficos de sujeito e objeto. Assim, desvencilhados/as tanto das alturas transcendententes quanto das profundezas românticas do sujeito, talvez se possa apontar na obra de Deleuze uma espécie de ética de superfície.

Apesar de todos os riscos e incertezas, é possível apresentar o pensamento de Deleuze como um pensamento ligado essencialmente à vida, concebida como uma poderosa força não-orgânica. Essas forças são capazes de, intensificando-se, gerar mais vida, mas que, por vezes, ameaçam extravasar os limites e até, em alguns casos extremos, alcançar a morte.

## 5.5 O CASO DO HOMEM DO SUBSOLO

Um pouco antes de concluir esta Dissertação, gostaria de propor a análise, inspirada tanto quanto possível na profícua perspectiva que Deleuze e Guattari abriram a todos nós, de uma obra da literatura, a novela “Memórias do Subsolo” de Dostoiévski.

“Sou um homem doente...” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.15) essa é a primeira afirmação do protagonista, que não é identificado por qualquer nome próprio, designado apenas como um “Homem do Subsolo”. Saberemos adiante qual é a sua doença, trata-se do caso de uma “consciência hipertrofiada” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.20), de uma consciência que se desenvolveu demais. Uma das principais consequências dessa consciência exageradamente aguçada é a produção de um homem inerte, incapaz de agir e viver de forma espontânea e direta, porque, ao examinar exaustivamente cada motivo para agir, os motivos se desdobram em possibilidades infinitas que acabam por impedir a própria ação.

O homem natural, de consciência limitada, é um homem de ação, mas aquele que possui uma consciência muito desenvolvida, o homem artificial, saído de uma “retorta”, como escreve Dostoiévski (2000), não encontra mais fundamento ou motivo para agir, sua inteligência agigantada dissolve todos aos candidatos à causa primeira que surgem, levando-o a entrar num movimento que o deixa sem qualquer suporte. No entanto, o personagem demonstra ciência do seu estado doentio: “[a]pesar de tudo, estou convencido de que não só uma dose muito grade de consciência, mas qualquer consciência, é uma doença. Insisto nisso.” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.19). O homem natural seria uma espécie de parvo, com pouca inteligência, contudo, seria apto à ação.

Devido a essa consciência hipertrofiada, o Homem do Subsolo contesta a causa primeira que subsidiava os homens de sua época e concedia legitimidade e motivação para agirem; era a própria garantia do modo de existir daquelas pessoas. Identificamos, pelo menos, dois sentidos nessa crítica: primeiro, ao homem natural que seria “parvo e limitado” (DOSTOIÉVSKI, 2000), eles tomam as causas mais próximas, as primeiras impressões que os acometem como o motivo ou fundamento que legitima sua ação:

Repito, repito com insistência: todos os homens diretos e de ação são ativos justamente por serem parvos e limitados. Como explicá-lo? Do seguinte modo: em virtude de sua limitada inteligência, tomam as causas mais próximas e secundárias pelas causas primeiras e, deste modo, se convencem mais depressa e facilmente que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para sua ação e, então, se acalmam; e isto é de fato o mais importante. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.29).

O segundo sentido da crítica se dirige ao próprio contexto intelectual do século XIX, que cria um homem distante de uma vida espontânea e que precisa apoiar-se em sistemas teóricos para decidir e agir. Assim, o personagem se exprime, “deixai-nos sozinhos, sem um livro, e imediatamente ficaremos confusos, vamos perder-nos; não saberemos a quem aderir, a quem nos ater, o que amar e o que odiar, o que respeitar e o que desprezar.” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.146). Essa é a imagem de um homem geral, saído dos sistemas teóricos para explicar a humanidade, que segundo o personagem não passam de uma “logística” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.35). “Para nós é pesado, até, ser gente, gente com corpo e sangue autênticos, *próprios*; temos vergonha disso, consideramos tal fato um opróbrio e procuramos ser uns homens gerais que nunca existiram.” (DOSTOIEVSKI, 2000, p.146, grifo do autor).

Deleuze observou que o ato fundador do romance russo “consistiu em levar o romance para longe da via das razões e dar nascimento a esses personagens que estão suspensos no nada, que só sobrevivem no vazio, que conservam seu mistério até o fim e desafiam a lógica e a psicologia.” (DELEUZE, 1997b, p.94). Estamos de acordo com essa observação. O homem do Subsolo não se identifica com os homens naturais, ele desafia os sistemas teóricos e se mantém suspenso.

Sustentando ainda essa mesma concepção, pode-se acrescentar um outro trecho, no caso, de outra obra, “Os Irmãos Karamázov”. Trata-se do advogado Fietiukóvitch, que se propunha a defender Dmitri, acusado de assassinar o pai. O advogado criticava a psicologia, afirmando que o abuso da mesma serviria para elucidar as supostas causas de um comportamento, de qualquer lado que se quisesse tomar. Culpado ou inocente, o abuso da psicologia pode ajudar a “provar” qualquer uma das posições, mas os verdadeiros motivos das ações de Dmitri mantêm-se inexplicáveis, insondáveis:

Senhores jurados, eu mesmo recorri deliberadamente à psicologia para evidenciar que a partir dela podemos concluir o que quisermos. Tudo depende das mãos em que ela esteja. A psicologia convida ao romance até os homens mais sérios, e isso de modo inteiramente involuntário. Estou falando de excesso de psicologia, senhores jurados, de certo abuso dela. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.940).

Deleuze (1997b) criticará essa necessidade de explicar e racionalizar os comportamentos dos personagens, ao invés de deixá-los habitar essas zonas indiscerníveis, como ocorre na vida. Essa racionalização entra no romance, sobretudo no romance do século XIX, através do olhar instruído por esta nova “ciência”, que é a psicologia, é dela que o “leitor ocidental espera a última palavra” (DELEUZE, 1997b, p.94):

Por que o romancista se consideraria obrigado a explicar o comportamento de seus personagens e a lhes dar razões se a vida por sua vez nunca explica nada e deixa nas suas criaturas tantas zonas obscuras, indiscerníveis, indeterminadas, que desafiam qualquer esclarecimento? É a vida que justifica, ela não precisa ser justificada. O romance inglês, e ainda mais o romance francês, sentem a necessidade de racionalizar, ainda que nas últimas páginas, e a psicologia constitui sem dúvida a última forma do racionalismo: o leitor ocidental espera a última palavra. (DELEUZE, 1997b, p.94).

Talvez aí se encontre uma razão para o elogio de Deleuze (1997b) ao romance russo, cujos personagens frequentemente são mantidos suspensos no vazio, cujos comportamentos se efetivam nessas “zonas obscuras, indiscerníveis [e] indeterminadas” (DELEUZE, 1997b, p.94), que são evidentes no caso do Homem do

subsolo, mas também são patentes no caso da conduta de Dmitri, a qual o abuso da psicologia falha ao tentar explicar. Esses personagens desafiam os sistemas teóricos e a lógica.

No entanto, não se trata de afirmar que a psicologia seja uma ficção. O problema é que esta ciência se instituiu e trabalha tradicionalmente sobre formas estratificadas - pessoa, cognição, sujeito – que efetivamente existem e fazem parte da estruturação da subjetividade. Deleuze e Guattari não negam, por exemplo, a existência do Édipo e seu papel estruturante (LAPOUJADE, 2015), mas insistem em destacar e chamar a nossa atenção para uma dimensão não estratificada, composta por afectos que não estão subjetivados (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). E parece que são os artistas que mais facilmente alcançam esta esfera de afectos, são eles que, videntes, veem a vida pulsando para além das formas: “com efeito, o artista, entre eles o romancista, excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.222). E, prosseguem os autores, o que o artista e o romancista veem é a vida empreendendo uma luta com aquilo que a ameaça e a limita; que seriam os próprios estados do vivido (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

Logo, parece que desafiar a psicologia significa desafiar os estratos. A partir do artista vidente, deixar uma parcela da vida não estratificada *devir*. São duas perspectivas diferentes do romance: a primeira, a do “abuso da psicologia”, como menciona o personagem Fietiukóvitch e a do “leitor ocidental”, conforme Deleuze (1997b), baseado em opiniões e à espera da palavra final da ciência; mas há, em contrapartida, outro tipo de romance, produzido pelo artista enquanto vidente e que traz à tona os afetos: “[o] romancista tem o olho do profeta, não o olhar do psicólogo.” (DELEUZE, 1997b, p.95). Já em *Proust e os signos*, Deleuze (1987) confrontara a tradição ao afirmar que uma obra de arte poderia ser mais potente para fazer pensar do que a filosofia e seus métodos. É possível estender ao romance russo essa mesma potência, ao fazer devir os afetos, o que é totalmente diferente da memória ou da lembrança; Deleuze e Guattari defendem que “a

fabulação criadora nada tem a ver com uma lembrança mesmo amplificada, nem com um fantasma.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 p.222)<sup>13</sup>.

Numa breve menção em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2006a) elogia o personagem do romance russo, ao ver nele uma espécie de resistência e insubmissão aos pressupostos subjetivos (ou implícitos) e objetivos (ou explícitos) que estão sempre implicados na Filosofia da representação. “Em geral os filósofos lutam contra os pressupostos objetivos, que são os conceitos explicitamente supostos por um conceito”, explica Roberto Machado (2009, p.131). O melhor exemplo, que dá o próprio Deleuze, dessa luta contra os pressupostos objetivos é o do Cogito cartesiano (DELEUZE, 2006a, p.189). Como depreendemos da exposição de Deleuze (2006a): Descartes evita responder à pergunta “o que é o homem” seguindo a tradicional definição aristotélica, isto é, de acordo com os conceitos vigentes, “aprendidos nos livros”: animal racional. Pois, daí logo decorreria a necessidade de responder “o que é um animal”, e em seguida, “o que é racional” e, ao responder, que o animal é um “ser vivo”, teríamos de explicar o que é um ser vivo e assim por diante! Entrando num labirinto infinito, do qual dificilmente sairíamos. Mas Descartes não consegue escapar de um pressuposto de outro tipo, o subjetivo ou implícito, que é ainda mais importante, porque “traduz mais um sentimento do que um conceito, que se expressa de modo não conceitual ou pré-filosófico e que é justamente o que faz a filosofia *dar a impressão* de começar sem pressupostos” (MACHADO, 2009, p. 132, grifo do autor). A filosofia sempre almeja estabelecer um começo do qual ela deve partir, e “começar significa eliminar todos os pressupostos” (DELEUZE, 2006a, p.189).

O pressuposto subjetivo, do qual dificilmente a filosofia se livra, apoia-se no senso comum e na ideia de um “pensamento natural”. No caso do cogito, apenas

---

13 Isso não nos leva a concluir que Deleuze e Guattari se opõem as práticas psicoterapêuticas. Algumas práticas psicanalíticas atuais inspiram-se no que poderíamos chamar de “psicologia dos afectos” ou mesmo a “esquizoanálise”. Seriam novos modos alternativos de pensar nos processos de subjetivação, evitando as formas estratificadas. O psicanalista argentino, Gregório Baremlitt, descreve o que seriam essas subjetivações: “[...] SUBJETIVAÇÕES QUE NÃO SE APOIAM EM INDIVÍDUOS BIOLÓGICOS DELIMITADOS, NEM EM PESSOAS SOCIAIS CONVENCIONAIS... NEM COINCIDEM COM O LUGAR, PERÍMETRO OU CONDIÇÃO DAS UNIDADES ELEMENTARES-SUJEITO, SEJAM ESTAS DIVIDIDAS COMO A PSICANÁLISE DIZ OU HOMOGÊNEAS, COMO A PSICOLOGIA TRADICIONAL DIRIA.” (BAREMLITT, 2003, p.68, grifo do autor).

um, entre muitos outros, a compreensão do pressuposto subjetivo requer que todo mundo saiba de antemão o que significa existir e pensar, ou seja, ele se baseia no senso comum, “tem a forma de ‘todo mundo sabe...’. Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser.” (DELEUZE, 2006a, p.190). Por isso “Deleuze sublinha a incapacidade dos filósofos em começar verdadeiramente.” (ZOURABICHVILI, 2016, p.44).

Assim, o homem do subsolo é valorizado por Deleuze justamente por seu ímpeto em rejeitar todo tipo de pressupostos, mesmo que isso faça o personagem parecer um “idiota”:

Mesmo que tenhamos de nos fazer de idiota, façamo-lo à maneira russa: um homem do subsolo, que nem se reconhece nos pressupostos subjetivos de um pensamento natural nem nos pressupostos objetivos de uma cultura de seu tempo e que não dispõe de compasso para traçar um círculo. Ele é o Intempestivo, nem temporal e nem eterno. (DELEUZE, 2006a, p.191).

Badiou chama a atenção para a concepção de “anarquia coroada” na obra de Deleuze. Essa ideia “cabe aos seres que renunciaram asceticamente aos ‘vivos’ e aos ‘estados de coisa’ que constituíam a sua atualidade, sentimental, intelectual ou social, e que tiveram a potência de exceder os seus limites” (BADIOU, 1997, p.21). De fato, em vários momentos, Deleuze refere-se a um rompimento com os estratos que aprisionam a vida, como as percepções, opiniões, afecções (DELEUZE; GUATTARI, 1992), em suma o próprio homem. É possível “aplicar” essa noção também ao Homem do subsolo, na medida em que, ao recusar os pressupostos, ele fica suspenso, sem fundamento. Não é à toa que ele pareça um “idiota” aos olhos do senso comum.

O pensamento dogmático ou pensamento por imagem está sempre relacionado com uma boa vontade do pensador (DELEUZE, 1987, 2006a). Mas ao se fazer de “idiota”, o Homem do subsolo manifesta, ao contrário, uma “má vontade” (DELEUZE, 2006a, p.191), o que significa que não sabe “o que todo mundo sabe” (*Idem, Ibid.*), ou que rejeita o pensamento natural ou o modo de pensar por conceitos gerais, numa palavra, recusa os pressupostos objetivos. Parece trata-se de alguém:



[...] que não se deixa representar e que também não quer representar coisa alguma. Não um particular dotado de boa vontade e de pensamento natural, mas um singular cheio de má vontade, que não chega a pensar nem na natureza e nem no conceito. Só ele não tem pressupostos. (DELEUZE, 2006a, p.191).

O Homem do subsolo resiste ao óbvio, não se resigna, não aceita nem a aritmética, ou o resultado ampla e universalmente aceito de que  $2 + 2 = 4$ . Não, nada disso o “agrada”. Ele resiste aos limites, até quando encontra barreiras impossíveis de transpor, como exemplifica Deleuze (1997b, p.94): o “Homem do subsolo, que não pode impedir que 2 e 2 sejam igual a 4, mas que não se RESIGNA a isso” (DELEUZE, 1997b, p.94, grifo do autor). Falta-lhe justamente bom senso. De fato, é um personagem caturro, teimoso ou obstinado, como poderíamos caracterizá-lo em português:

Meu Deus, que tenho eu com as leis da natureza e com a aritmética, se, por algum motivo, não me agradam essas leis e o dois e dois são quatro? Está claro que não romperei esse muro com a testa, se realmente não tiver forças para fazê-lo, mas não me conformarei com ele unicamente pelo fato de ter pela frente um muro de pedra e de terem sido insuficientes minhas forças. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.25).

Deleuze tem interesse em mostrar que o pensamento não é “uma faculdade natural” e a má vontade do Homem do subsolo revela isso com clareza. Ele não pensa por livre e espontânea vontade, não faz uma escolha deliberada, como se fosse um homem soberano. Ele só pensa coagido, quando é obrigado a fazê-lo. Ele tem o mérito de efetivar um pensamento que não obedece aos fundamentos. A ideia da doença nos faz compreender que ele foi atacado, acometido, como é característico do pensamento que só pensa sendo violentado. Esse pensamento forçado prejudica a reconhecimento (DELEUZE, 1976, 2006a), e seria de se esperar que fizesse mal ao pensador que nela se respalda. Deleuze defende esse pensamento em detrimento daquele que a ninguém contraria e que não pode ser realmente produtivo. “Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros?” (DELEUZE, 2006a, p.198). Esse tipo de pensamento “inofensivo” está a serviço não só da reconhecimento, mas dos poderes instituídos, do

Estado, da Igreja. O próprio Deleuze dirá que a filosofia serve para contrariar quem se baseia neste tipo de pensamento (DELEUZE, 1976). Por isso, haveria no pensamento a característica de “uma má natureza e de uma má vontade que devem ser sacudidas de fora” (DELEUZE, 2006a, p.206).

No entanto, se há de fato um heroísmo no homem do subsolo, por romper com os pressupostos, com os estratos de sua época que o continham, parece uma ironia que tal heroísmo coincida com o homem acometido por uma “hipertrofia da consciência”. E é ironia porque Deleuze é um crítico da consciência e do papel de juiz que, em geral, a consciência desempenha. Como explicou Zourabichvili (2016) uma “coisa” existe, não na medida em que aparece obrigatoriamente a uma consciência humana, mas quando se afirma como força pelo seu poder de afetar ou pela sua capacidade ser afetada. Além disso, os processos de subjetivação defendidos por Deleuze, rejeitam a centralidade da noção de sujeito e da consciência enquanto lugar central de uma síntese.

Mesmo tratando-se ainda de “consciência”, tema do qual Deleuze costuma se afastar, não podemos negar que o Homem do subsolo é excessivo, e que todas as demarcações “naturais” de uma sã consciência são nele ultrapassadas. Por isso perguntamos se este excesso de consciência não pode ser entendido como um *fora* da consciência? Esse *fora* imanente que desorganiza as formas fixas da tradição, para Deleuze, a literatura tem uma relação com o de-fora, “o de-fora feito de visões e audições possibilitadas, inventadas pelas palavras, que não são linguísticas, mas não são independentes da linguagem.” (MACHADO, 2009, p. 212).

Como era de se esperar, não há qualquer heroísmo, ao contrário, aqui acumulam-se os traços anti-heróicos, como o próprio personagem assume: “um romance precisa de herói e, no caso, foram acumulados *intencionalmente* todos os traços para um anti-herói, e, principalmente, tudo isso dará uma impressão extremamente desagradável...” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.145-146, grifo do autor). Esse anti-heroísmo já antecipa todas as situações perturbadoras que o personagem enfrentará. Ao criticar e desconstruir todos os fundamentos, todas as causas primeiras, sobre as quais seus contemporâneos se apoiavam, o homem do Subsolo

entra numa espécie de regressão ao infinito, e não consegue encontrar um ponto final/chegada? de basta?

Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranquilo, não conservando quaisquer dúvidas. E como é que eu, por exemplo, me tranquilizarei? Onde estão as minhas causas primeiras, em que me apoie? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.29-30).

Por um lado, é possível ler o Homem do subsolo a partir de uma perspectiva deleuziana, pois, de fato, ele desfaz os fundamentos, os pressupostos, e é eficaz ao romper com os estratos, uma tarefa importante para dar vazão às forças da imanência, ao infinito no qual o pensamento mergulha (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Por outro lado, ele não consegue retornar, como no Ritornelo. Ele mergulha numa profundidade, mantendo-se para além dos fundamentos, numa tendência de ir cada vez mais abaixo de qualquer superfície, como revela seu nome, ele habita as profundezas. Tendo dificuldades em regressar à superfície para nela traçar planos.

O homem do subsolo é eficaz ao fender os estratos, contestar os fundamentos transcendentais e teológicos, e abrir-se ao infinito, numa palavra: desterritorializar-se. Porém ele não consegue retornar, parece aspirar a uma linha de fuga de pura abolição. Abre-se ao caos, mas não é capaz de efetivar o movimento contrário da reterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1992, 2012b). O Homem do Subsolo vacila e mantém-se preso no subsolo, fora da “vida viva” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.142).

Golyádkin, outro dos personagens de Dostoiévski (2011), da novela *O duplo*, também nos fornece um exemplo de ruptura de uma vida estratificada por forças que a agitam. O protagonista se encontrava imerso em uma sociedade rígida, mas algo emerge gerando uma desordem em seu “estilo de vida” trata-se de uma espécie de sócia, um duplo inquietante, para quem o senhor Golyádkin chega a escrever uma carta reclamando do “seu obstinado desejo de teimar e entrar à força no círculo de minha existência e de todas as minhas relações na vida prática” (DOSTOIÉVSKI, 2011, p.135). A ideia de um duplo que desorganiza, propicia ainda uma situação que

se complica pelo aspecto da reprodução. A relação entre o protagonista e seu duplo enreda-se a tal ponto que se chega a colocar em questão quem seria de fato o “primeiro” e o “original” e quem seria o “segundo” ou a “cópia”:

[...] senhor Golyádkin Segundo destruía com seu simples aparecimento todo o triunfo e toda a glória do senhor Golyádkin primeiro, obnubilava com sua presença o senhor Golyádkin primeiro, pisoteava na lama o senhor Golyádkin primeiro e, por fim, demonstrava claramente que Golyádkin primeiro era ao mesmo tempo autêntico e absolutamente inautêntico, falsificado, que ele é que era o autêntico [...] (DOSTOIÉVSKI, 2011, p.155).

A exemplo do que ocorre com o do Homem do subsolo, o desdobrar da história também é perturbador, uma vez que a desordem provocada pelo senhor “Golyádkin segundo”, que afeta violenta e involuntariamente o protagonista, já eram, na verdade, os primeiros indícios da loucura, na qual o personagem também se afunda (DOSTOIÉVSKI, 2011).

Embora Deleuze exalte toda a potência da vida não-orgânica, e dos afetos não-subjetivados (DELEUZE; GUATTARI, 2012b), não há dúvida de que a efetivação de uma vida traz consigo a necessidade de algum nível de organização, do contrário haveria apenas intensidades dispersas. A vida é ambos ao mesmo tempo: um complexo de estratificação e um conjunto de inconsistências que conturba a ordem e as formas (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Ao transpor a “inteligência limitada”, o Homem do subsolo parece escapar do reino da opinião, que constitui a desgraça dos homens (DELEUZE; GUATTARI, 1992), mas, na verdade, cai num subsolo, num infinito inócuo. Em alguns momentos, o protagonista explicita a sua incapacidade de organizar-se, a fim de compor algum tipo de indivíduo: “[n]ão consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto.” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.17). O máximo que conseguiu ser foi um camundongo (DOSTOIÉVSKI, 2000). Um camundongo que cede terreno aos homens de ação, que se apresentam como a antítese da hipertrofia da consciência. Resta ao camundongo encolher-se e dar passagem aos homens parvos. “Naturalmente, resta-lhe sacudir a patinha em relação a tudo e, com um sorriso de fictício desprezo, no qual ele mesmo não acredita, esgueira-se

vergonhosamente para sua fendazinha. Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.23).

Neste ponto observa-se um dilema no personagem, ele não quer ser um homem normal, parvo, “preso aos esquemas da reconhecimento”, como traduziríamos aqui os termos do romancista, mas ao mesmo tempo, ele sabe que o subsolo não é uma solução aceitável:

Embora eu tenha dito realmente que invejo o homem normal até a derradeira gota da minha bílis, não quero ser ele, nas condições em que o vejo (embora não cesse de invejá-lo. Não, não, em todo caso, o subsolo é mais vantajoso!) Ali, pelo menos, se pode... Eh! mas estou mentindo agora também. Minto porque eu mesmo sei, como dois e dois, que o melhor não é o subsolo, mas algo diverso, absolutamente diverso, pelo qual anseio, mas que de modo nenhum hei de encontrar! Ao diabo o subsolo! (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.50-51).

Independente do desfecho da novela, há nesse personagem uma teimosia, uma resistência admirável às limitações que podem conter o pensamento. Pensar efetivamente é abrir-se à imanência em oposição ao pensamento limitado pela reconhecimento (DELEUZE, 2002a, 2006a). A “má vontade” expressa por esse personagem é um exemplo desse movimento, que resiste à existência enquanto “estado de coisa”, e que é capaz de exclamar: “pois bem, viva o subsolo!” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.50). Mas no que se refere à outra parte, o estar desacostumado à “vida viva” e o “fétido subsolo” (DOSTOIÉVSKI, 2000) parecem apontar para os riscos que envolvem esse processo, por isso Deleuze e Guattari (2012a) reiteraram a necessidade de prudência, pois o pior não seria permanecer estratificado, assujeitado, organizado, mas fazer ruir os estratos numa queda suicida.

## 6 CONCLUSÃO

A difusão de uma filosofia da diferença, dos simulacros ou mesmo dos afetos, não significa a superação, e muito menos o descarte da imensa tradição filosófica ocidental, a qual Deleuze reuniu sob a denominação “Filosofia da identidade”. Aqui tentamos seguir e explorar ao máximo a proposta deleuziana que entendemos ser, antes, crítica do que demolidora daquela tradição, isto é, ela pretende mostrar os problemas e as limitações de um pensamento baseado na representação, mas não só isso, ela nos concede potentes linhas de fuga, que nos permitem escapar criativamente do sistema dominante que é o opressivo senso comum. Mesmo que todos saibam é sempre bom repetir que o centro do pensamento deleuziano é a criação e não a reflexão.<sup>14</sup> E isso faz muita diferença.

O resultado dessa pesquisa pode ser exposto da seguinte forma: Deleuze critica os sistemas de fundamentação que se organizam em torno de uma origem. Sintetiza a tradição ocidental como submissa à lógica da representação, que nada mais é senão a lógica da cópia, quando os entes do mundo são avaliados e reconhecidos a partir da semelhança que guardam com o modelo, para Deleuze, foi o platonismo que inaugurou este modo de proceder, este mecanismo. Foi o platonismo que estabeleceu um modelo ideal que permite julgar as manifestações do mundo sensível, as quais são compreendidas como cópias (DELEUZE, 1974, 1997c, 2006a).

Os desdobramentos dessa questão são a própria propagação da representação, que acaba por determinar o que significa pensar, isto é, reconhecer os entes a partir de uma imagem, conceito ou ideia que se possui de antemão. O pensamento torna-se um mero exercício de reconhecimento. Para Deleuze, o maior problema desse sistema é a privação do pensamento de sua potência produtiva, quando ele se torna insensível àquilo que escapa à representação, ou seja, à própria diferença, e é dela que vem o poder produtivo do pensamento (DELEUZE, 1976, 1987, 2006a).

---

14 DELEUZE *apud* MACHADO, 2009, p. 12: “O filósofo é criador e não reflexivo”.

A questão da diferença, para Deleuze, não se reduz à diferença empírica que caracteriza e diferencia os objetos, por exemplo, a diferença entre duas folhas ou daqueles traços que distinguem indivíduos ou grupos de outros, criando assim uma identidade. Seu pensamento aponta para um plano das multiplicidades virtuais, que forçam a superfície empírica atual, “esburacando-a”<sup>15</sup>. Nesse plano que o filósofo chama de vários nomes, dentre eles, ressaltamos o de “plano de consistência” ou de “Corpo sem órgãos”, aí não são reconhecidos nem sujeitos, nem organismos (DELEUZE, 2006a, DELEUZE; GUATTARI, 1995a, 2012a).

A real potência do pensamento, que caracteriza seu poder produtivo, consiste em tomar a direção deste plano de diferenças enquanto multiplicidade, virtualidade, ou ainda, intensidades, o que abala tanto o sistema de reconhecimento do pensamento quanto a identidade do sujeito. Assim, só se começa a pensar efetivamente quando a diferença vem à tona, sem necessitar de qualquer fundamento ou pressuposto do qual partir, pois esses já seriam os limites estabelecidos pela representação. Só se começa a pensar pelo “a-fundamento” promovido pela diferença, pois como insiste Deleuze é a diferença que está por trás de todas as coisas (DELEUZE, 2006a).

No entanto, o pensamento não sai dos ciclos de reconhecimento, ou do seu estado de torpor, pela boa vontade do pensador, mas é preciso que ele seja coagido, seja forçado a pensar, dizendo de outro modo, é preciso que ele seja afetado (DELEUZE, 1976, 1987, 2006a). Como bem compreendeu Badiou, “pensar não é o escoamento espontâneo de uma capacidade pessoal. É o poder, duramente conquistado *contra si*, de estar obrigado ao jogo do mundo.” (BADIOU, 1997, p.20, grifo do autor). Na medida em que pensar efetivamente é ser forçado a abrir-se a um plano composto por singularidades, multiplicidades não ligadas que desconhecem sujeitos, pessoas, ele provoca uma “anarquia coroada” (DELEUZE, 2006a). Essa anarquia contesta todos poderes organizadores, inclusive, o próprio homem, que não deixa de ser uma forma de aprisionar a vida (DELEUZE, 2002a, 2005). E lembrando Badiou mais uma vez (1997), para compreender essa anarquia é imprescindível pensar na questão da coroa, pois esta cabe aos seres que abdicaram

---

15 DELEUZE, G. “A literatura e a vida” *apud* MACHADO, 2009, op.cit., p. 212: “Como em Beckett, que teria suportado cada vez menos as palavras porque sabia da dificuldade de ‘esburacar’ a superfície da linguagem para ver e ouvir ‘o que se esconde atrás’.”

aos “vivididos” aos “estados de coisa” que os condicionavam. E se é preciso ser coagido para pensar, só se rompe com os estados do vivido sendo afetado por algo, daí decorrerá a importância que a noção de afecto ganha na obra de Deleuze, em especial na obra conjunta com Guattari.

Compreendendo que a questão principal se inicia pela busca da superação da lógica da remissão ao original, ou seja, da própria representação, ao lado da própria filosofia e da ciência, a arte aparece como uma das dimensões privilegiadas do pensamento, exatamente por sua capacidade de realizar esta difícil tarefa, que consiste em produzir com independência aos modelos, superando a lógica da cópia. No caso da arte, conforme os termos de Deleuze e Guattari, trata-se da criação de puras sensações, o que permite o pensamento escapar da representação (DELEUZE, 2007, DELEUZE; GUATTARI, 1992).

A potência produtiva da arte se furta à lógica da cópia, em vez de ser uma reprodução de técnicas, cada obra de arte é única e encarna a potência produtiva da diferença e do próprio pensamento. Assim como é preciso que o pensamento seja afetado para sair do seu estado de torpor, ou seja, do seu lugar confortável da mera reconhecimento, para que surjam novos modos de existência, é necessário que a arte, esse “bloco de sensações”, nas palavras de Deleuze e Guattari (1992), rompa com as afecções, percepções e opiniões que nos condicionam. Por isso mais do que a produção de obras de arte, a filosofia de Deleuze estende-se até a própria produção da existência, pensada como obra de arte (DELEUZE, 1992). Trata-se de produzir a existência com independência aos modelos, num constante ritornelo que ora marca a criação de um território, possuindo, portanto, um valor existencial, ora faz retornar as forças da diferença (DELEUZE; GUATTARI, 1992, 2012b, ZOURABICHVILI, 2004).

Porém, cabe lembrar a ressalva que o pensamento da diferença faz com relação à reconhecimento. Como aprendemos com Deleuze (2006a), a reconhecimento ocupa grande parte da vida cotidiana, e não seria possível abolí-la por completo, já que ninguém conseguiria habitar um mundo em que todos os objetos são diferenças radicais que não remetem a nada. Sobre essa questão Schöpke nos dá uma resposta que consideramos ser bastante satisfatória: “não se trata de abolir a



reconhecimento, mas de colocá-la em seu devido lugar: como um artifício que a razão produziu para não se perder no caos e na diferença.” (SCHÖPKE, 2018, p.44). Logo, a manutenção da reconhecido como um artifício necessário à vida cotidiana não seria contraditória com a proposta de Deleuze. Evitaria, inclusive, algumas críticas recorrentes, por exemplo, a de que a defesa radical das diferenças tornaria a vida impossível, na medida em que nos lançaria num mundo caótico ao abolir todas as formas da representação. O problema ocorre quando se limita o pensamento à reconhecido, privando-o de sua potência de produção. Além disso, fazer retornar a diferença possibilita a contestação dos sistemas fundamentação, e essa contestação não tem como objetivo uma destruição desmedida. A linha da pura abolição é a mesma que a da loucura, do suicídio e da morte (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, 2012c). O retorno indica a necessidade de trazer à tona novas possibilidades de vida. Portanto, retornar no sentido deleuziano não tem nada a ver com desejar a sujeição das diferenças, como fazem os sistemas de representação e reconhecido, esses sim querem a submissão da própria vida.

Assim, se por um lado somos afetados pelas possibilidades de um mundo para além das representações, composto por disparidades ou multiplicidades, por outro lado há um persistente *pathos* que acomete os seres humanos e que os faz buscar uma origem, um fundamento. Observa-se, portanto, um constante campo de disputa entre os afectos que fazem retornar a diferença e que leva os sistemas de fundamentação a ruir e, no campo oposto, um impulso pela busca do começo e do fundamento.

Deleuze e Guattari (2011) veem a nossa época como a era dos objetos parciais, de um mundo de disparidades, o qual não se completará em um todo, não se ordenará quer em torno de uma origem, quer de um destino. No entanto, o desejo pelo todo, pelo fundamento, parece ser inextinguível, e sua manifestação atravessa todo campo da experiência humana, na moral, na política, na ciência, há sempre a tentativa de criar uma organização sobre uma presença invariável, sobre a identidade do Mesmo. Outros filósofos concordam com este diagnóstico sobre a nossa contemporaneidade, Derrida é um exemplo. Embora de modo diferente, apontando para a convergência da metafísica em torno da noção de presença,

Derrida (1995) põe-se do mesmo lado de Deleuze e Guattari no combate à filosofia da identidade ao escrever que “poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença” (DERRIDA, 1995, p.231). Essas presenças invariáveis assumiram vários nomes durante a história da filosofia ocidental: substância, consciência, Deus, homem etc., conceitos que asseguraram “uma certeza tranquilizadora”, como compreende e conclui Derrida (1995): “o conceito de estrutura centrada é com efeito o de um jogo *fundado*, constituído a partir de uma imobilidade, fundadora e de uma certeza tranquilizadora” (p.230-231, grifo do autor). Organizar o mundo tomando como centro a identidade ou ordenar todos os objetos do mundo através de conceitos preestabelecidos e de generalizações é, de algum modo, subjugar a diferença (DELEUZE, 2006a). É preciso propiciar o retorno da diferença, em todos os campos nos quais se estabelecem as generalizações.

É inevitável que o/a leitor/a de Deleuze e Guattari se pergunte em seguida: o que se deve fazer, qual causa defender? A essa pergunta nem Deleuze nem Guattari respondem. Anunciar uma palavra de ordem, comandar o que devemos fazer não é tarefa de um intelectual. Como bem compreendeu Foucault (2014, p. 242): “[e]m outros termos, fazer um sumário topográfico e geológico da batalha... Eis aí o papel do intelectual. Mas de maneira alguma dizer: eis o que vocês devem fazer!” A nosso ver, o máximo de aprendizado que se pode extrair do pensamento de Deleuze e Guattari no sentido de uma ação no mundo diria respeito às possibilidades de novos modos de existência. Ora, isso aproxima o pensamento deles mais da arte e da política do que da filosofia estrito senso.

Na nossa contemporaneidade, a atitude filosófica proposta pelos dois filósofos é a do questionamento, como já repetimos aqui várias vezes, dos fundamentos, das causas primeiras ou finais. Aliás, essa é possivelmente uma das marcas distintivas do pensamento contemporâneo como um todo, não só o de Deleuze e Guattari. Dificilmente um projeto filosófico na contemporaneidade conseguiria estabelecer-se sobre um fundamento nos moldes clássicos. No entanto, ainda, continua sendo necessário discutir a questão do fundamento, a fim de liberar as potências produtivas do novo. A filosofia de Deleuze não rejeita um diálogo com a tradição, ao

contrário de Nietzsche que se contrapõe a toda filosofia passada. Deleuze produz seus aliados: o próprio Nietzsche, Spinoza e Bergson. Desde o início, desde *Lógica do Sentido*, Deleuze questiona o modelo ideal de Platão, cuja motivação velada era a de rechaçar o simulacro. E para Deleuze, o simulacro se liga à própria invenção produtiva. Muitos anos mais tarde, já trabalhando com Guattari, constatamos a permanência dessa questão, embora de modo diverso. E se o foco se desloca de Platão e dos fundamentos nos moldes clássico, os autores vão questionar outras formas de conter a produção incessante e desregrada da realidade, que se expressam, por exemplo, na estratificação, no Édipo e na superfície de registro e controle (BAREMBLITT, 2003, DELEUZE; GUATTARI, 1995a, 2011).

Se não conseguimos extrair uma palavra de ordem ou um comando da obra de Deleuze isso não significa que ela seja algo inconsistente, da qual cada leitor/a pudesse abstrair o que bem quisesse e entendesse. Como sempre, é frutífero aproximar a filosofia de Deleuze com a arte, pois este caráter mais frequentemente “subversivo” da arte qualifica de modo bastante adequado este pensamento que se quer, acima de tudo, criativo, produtivo. De qualquer modo, ninguém pretenderia definir e enquadrar o que é “a’ filosofia de Deleuze”, como afirmou Zourabichvili (2016, p. 34), “nós nos sentimos afetados por Deleuze, nós outros, seus exploradores”. O pensamento de Deleuze se opõe aos valores e poderes instituídos, à medida que faz devir os afectos, ele não defende valores morais ou transcendentais. Talvez, sirva justamente para *combater* os poderes estabelecidos, para entristecer e contrariar aqueles que neles se baseiam:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. (DELEUZE, 1976, p.87).

A filosofia de Deleuze nos oferece ferramentas para enfrentar o instituído, mas sem jamais nos dizer qual verdade deve-se erguer em seu lugar. Seria então o pensamento de Deleuze uma espécie de eterno movimento instituinte, sempre no meio, sempre por fazer? Se não há uma palavra de ordem proferida por Deleuze, há

ao menos uma tarefa a ser empreendida. Devir a imanência com suas possibilidades de vida e incertezas, liberá-la inclusive do homem, que não deixa de ser uma forma de conter a vida que seria uma imanência impessoal (DELEUZE, 2002a). Trata-se de liberá-la também dos Juízos de Deus (DELEUZE; GUATTARI, 2012a), dos valores transcendentos e teleológicos. Seria preciso atravessar o espaço com uma linha de fuga de Deus e do homem, essa parece ser a tarefa indicada por Deleuze na citação a seguir:

Uma casa vazia que não é nem para o homem e nem para Deus; singularidades que não são nem da ordem do geral, nem da ordem do individual, nem pessoais, nem universais: tudo isto atravessado por circulações, ecos, acontecimentos que trazem mais sentido e liberdade, efetivados com o que nunca sonhou, nem Deus concebeu. Fazer circular a casa vazia é fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais, em suma, produzir o sentido e a tarefa de hoje. (DELEUZE, 1974, p.76).

E se há tarefa a ser empreendida, é de se esperar que a teoria de Deleuze sirva como ferramenta para efetuar-la, pois como ele próprio sugeriu, numa conversa com Michel Foucault, “uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione.” (DELEUZE, 2014, p.132). Em seguida, a questão irreprimível: *quem* executaria essa tarefa, haja vista que Deleuze não parece mais confiar no homem? Pois o homem é sempre o já estratificado, uma construção de um contexto social: “mesmo se considerarmos um curto período, o Homem não existiu sempre, e não existirá para sempre” (DELEUZE, 2005, p.132). Acrescente-se a essa desconfiança o fato de que o pensamento que se orienta pelos modelos da representação e da reconhecimento, necessita de um sujeito constante, de um pensador de boa vontade (DELEUZE, 1987, 2006a). Uma das saídas para levar a cabo aquela tarefa da filosofia seria encontrar os meios que ligassem o pensamento com o fora da representação, a fim de alcançar “uma nova imagem do pensamento, uma nova concepção do que significa pensar é hoje a tarefa da filosofia.” (DELEUZE, 2006b, p.127). Nem o pensador de boa vontade, nem o sujeito nos prestarão esse “serviço”. São ferramentas obsoletas.

Lapujade aposta nos movimentos aberrantes. Seriam eles a determinar novas formas de vida e de existência?

É preciso remontar para além do mundo da representação e do que funda [...] rumo ao sem-fundo diferencial do Ser. [...] É preciso dar um “salto” na ontologia. Na verdade, esse salto não somos nós que fazemos, são os movimentos aberrantes do sem-fundo que nos forçam a ele. (LAPOUJADE, 2015, p.63-64).

Já não somos “nós”, enquanto estrato antropomórfico, que efetuaremos a tarefa. De acordo com Lapoujade, ela já está em curso através dos movimentos aberrantes, do sem-fundo, do CsO, como a potência da vida imanente que força sobre nós, nos afeta. Talvez a questão implique em pensar também noutra corpo, mais sensível a essas forças e, portanto, mais potente, pois há uma proporção entre sensibilidade e potência. Além disso, temos de nos lembrar da ideia do “paralelismo” existente entre corpo e pensamento, isto é, a ideia espinosista-deleuziana de que afetar um, já é afetar o outro, o que vale para o corpo, vale para o pensamento (DELEUZE, 2002b, 2006a, DELEUZE; GUATTARI, 2012b).

De fato, a obra de Deleuze está repleta de elementos que surgem conjurando algum tipo de sistema de organização, estratificação ou representação. Só para citar alguns que foram examinados ao longo dessa pesquisa e aqui expostos: o retorno da diferença para combater as generalidades do pensamento em *Diferença e Repetição*; o simulacro versus a Ideia no platonismo em *Lógica do sentido*; o Corpo sem Órgãos (CsO) que resiste com vida ao Organismo e o plano de consistência que faz os estratos ruírem em *Mil platôs*, os afectos da arte contra as afecções, percepções e opiniões em *O que é a filosofia?*, o esquizofrênico não capturado pelo registro médico-psiquiátrico que se insurge contra a organização do neurótico em *O Anti-Édipo*. Todas essas manifestações são forças que escapam à organização e à estruturação do seu campo de batalha seja ele político, psicológico, artístico, filosófico, e cada vez que emergem, trazem à tona um poder produtivo autêntico.

Logo, a questão do “fora” da representação se estende, não está reduzida à esfera da faculdade do pensamento. Parece haver também um fora do organismo, da subjetividade, da matéria formada, e quem sabe, um fora do “homem”. Lapoujade, ex-aluno de Deleuze, interpretou todas aquelas manifestações como “movimentos aberrantes”. Talvez tenha dado uma boa chave de compreensão da

obra do seu professor: “Deleuze está sempre distinguindo e classificando movimentos aberrantes. Sua obra, assim como aquela criada em comum com Guattari, é como que a enciclopédia disso.” (LAPOUJADE, 2015, p.09).

No entanto, tendo em vista que a obra de Deleuze é recente, cabe interrogar sobre qual o real impacto esses conceitos, alguns estranhos à linguagem tradicional da filosofia, terão sobre a mesma? Causarão eles um impacto significativo sobre a história da filosofia ou poder-se-ia prescindir deles sem que houvesse uma grande perda? Zourabichvili escreve que: “presumimos que a filosofia não sairá indene da aventura deleuziana, mas sabemos que cabe a nós mostrar e efetuar isso.” (ZOURABICHVILI, 2016, p.34). Numa frase bastante difundida e já famosa, Foucault (1975, p.46) fez um prognóstico mais ousado: “talvez um dia o século seja deleuziano.”

Por fim, gostaríamos de lembrar, junto com Baremlitt, que a obra de Deleuze e Guattari é “uma Ética, uma Estética e, sobretudo, uma Política” (BAREMLITT, 2003, p.89). E como nos contam os próprios autores: “a esquizoanálise é imediatamente prática, imediatamente política, quer se trate de um indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade. Pois, antes do ser, há a política.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.85). Tendo em vista essa dimensão, não poderíamos encerrar essa dissertação com um discurso indiferente. A escolha tradicional pela transcendência, feita pela filosofia ocidental, como quer que se a chame de “representação” ou até mesmo este “pensamento arborescente”, sobre o qual nos fala Deleuze e Guattari (1995a, p.34), fundou uma cultura arborescente que atinge desde a “biologia à linguística”, e que tende a nos ater a uma lógica da reprodução e da cópia. Mas como ressalta Baremlitt, a ética e a estética proposta por Deleuze e Guattari tem como “valor supremo” (BAREMLITT, 2003, p.45) a invenção tanto de “Conceitos Filosóficos, como de Funções Científicas, como de Variações Artísticas e de Saberes Espontâneos” (*Idem, Ibid.*). Em oposição a lógica da reprodução, Deleuze e Guattari nos propõe uma vida inventiva que traz a necessidade da experimentação. Novamente, como expõe Zourabichvili: “[s]ó experimentando é que aprendo minhas próprias singularidades.” (2016, p.127). No entanto, nada é tão simples, toda experimentação envolve riscos, de modo que Deleuze e Guattari

reiteram a necessidade da prudência como uma “regra imanente”: “[v]ocê agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos são derrotados nesta batalha.” (2012a, p.13).

Sendo assim, concluímos esta dissertação expondo a obra de Deleuze e Guattari como uma provocação à experimentação, como aprendemos com Deleuze (1976, 2006a) o próprio pensamento só pensa se for coagido. Em vez de procurar um significado nas alturas transcendentais ou nas profundezas do indiferenciado, pode-se tomar como ferramentas os termos da filosofia de Deleuze e Guattari e liberar o pensamento do reconhecimento típico da representação, propiciando a produção de novas possibilidades de vida, e ao mesmo tempo evitando uma queda no caos indiferenciado. Para além dos limites estabelecidos por centros, fundamentos ou origens, há uma dimensão não estratificada da realidade que resulta do encontro de corpos que se afetam mutuamente e de intensidades que se interagem numa produção incoercível. Os valores transcenderes, de algum modo, trarão em si o modelo do Mesmo, enquanto que o momento demanda de nós a necessidade de construir novos modos de existir, o que não pode ser feito sem as doses de prudência recomendadas por Deleuze e Guattari.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA – OBRAS DE DELEUZE, GUATTARI E DOSTOIÉVSKI

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. **Proust e os signos**. Tradução: Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. **Conversações**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. O atual e o virtual. IN: ALLIEZ, Eric. **Deleuze filosofia virtual**. Tradução: Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 47-57

\_\_\_\_\_. A literatura e a vida. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997a. p. 11 – 16.

\_\_\_\_\_. Bartleby, ou a fórmula. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997b. p. 80-113.

\_\_\_\_\_. Platão, os Gregos. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997c. p. 154-155.

\_\_\_\_\_. Spinoza e as três "Éticas "In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997d. p. 156-170.

\_\_\_\_\_. A imanência: uma vida... Tradução: Tomaz Tadeu. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 10-18, jul./dez. 2002a.

\_\_\_\_\_. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins; revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Foucault**. Tradução: Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. 2. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.

\_\_\_\_\_. O homem, uma existência duvidosa. Tradução de Tiago Seixas Themudo.



In: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta:** e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 123-127.

\_\_\_\_\_. **Francis Bacon:** lógica da sensação. Equipe de tradução: Roberto Machado... [et al.]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

\_\_\_\_\_. Inventamos o Ritornelo. In: DELEUZE, Gilles; **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas** (1975 – 1995). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução: Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016a. p. 401-404.

\_\_\_\_\_. O que é o ato de criação? In: DELEUZE, Gilles; **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas** (1975 – 1995). Edição preparada por David Lapoujade; tradução de Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016b. Pág. 332 – 343.

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo? In: DELEUZE, Gilles; **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas** (1975 – 1995). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução: Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016c. p. 359-369.

\_\_\_\_\_. Oito anos depois: entrevista de 80. In: DELEUZE, Gilles; **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas** (1975 – 1995). Edição preparada por David Lapoujade; tradução de Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016d. Pág. 184 – 188.

\_\_\_\_\_. Resposta a uma questão sobre o sujeito. In: DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas** (1975 – 1995). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução: Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016e. p. 370-376.

\_\_\_\_\_. **Espinosa e o problema da expressão.** Tradução do GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

\_\_\_\_\_. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Eanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2019.

DELEUZE, Gilles; FOUCAULT, Michel. Os Intelectuais e o Poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. Tradução: Roberto Machado. IN: FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder.** 28. Ed. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 129-142.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução: Bento Prado Jr.

e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 2. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995b.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, 2. ed. vol. 3. Tradução: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, 2. ed. vol. 4. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, 2. ed. vol. 5. Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012c.

\_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**, 1. 2. ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire, **Diálogos**. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Tradução, prefácio e notas de Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000.

\_\_\_\_\_. **O duplo: poema peterburguense**. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2011.

\_\_\_\_\_. **Os irmãos Karamázov: romance em quatro partes com epílogo**. 3. Ed. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra; desenhos de Ulysses Bôscolo. São Paulo: Ed. 34, 2012.

GUATTARI, Félix, O novo paradigma estético. In: GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 125-148.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA - COMENTADORES DA OBRA DE DELEUZE E GUATTARI

ALLIEZ, Eric. **A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?** Tradução: Maria Helena Rouanet, tradução dos apêndices I e II de Bluma Villar. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

ANTUNES, Miguel. Dificuldades na fundação de uma nova filosofia: Deleuze e o negativo. IN: **Grupo Krisis. Actas das Illas Jornadas Internacionais de Jovens Investigadores de Filosofia.** Editoras: Irene Pinto Pardelha / Irene Viparelli. 2012 p. 47-54. Disponível em: <http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas3.pdf> Acesso em: 29 fev. 2020.

BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser.** Tradução: Lucy Magalhães; revisão técnica, José Thomaz Brum. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BAREMBLITT, Gregório F. **Introdução à Esquizoanálise.** Belo Horizonte: Biblioteca do Instituto Felix Guattari, 2003.

CARDOSO JUNIOR, Hélio Rebello. Arte e filosofia como disciplinas das multiplicidades: problemas filosóficos e problemas estéticos em interferência intrínseca, segundo Deleuze. **Arte filosofia**, Ouro Preto, n.9, p. 49-66, out. 2010.

GALLO, Silvio. **Deleuze & a educação.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GIL, José. Uma reviravolta no pensamento de Deleuze. In: ALLIEZ, Eric (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica.** Coordenação e tradução Ana Lúcia de Oliveira, São Paulo: Editora 34, 2000. p. 65-83.

GUALANDI, Alberto, **Deleuze.** Tradução: Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

GUÉRON, Rodrigo. O Pássaro Duchaniano de Deleuze e Guattari. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, Vol. 8, nº 3, p. 86-102, 3º quadrimestre de 2015.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze um aprendizado em filosofia.** Tradução: Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes.** Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

\_\_\_\_\_. O Corpo que não aguenta mais. Tradução: Tiago Seixas Themudo. In: LINS, Daniel Soares; GADELHA, Sylvio (Org.). **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo.** Rio de Janeiro: Relumê Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002. p. 81 à 90.

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

MASSUMI, Brian. **More real than real. The Simulacrum according with Deleuze and Guattari.** Disponível em: <https://www.brianmassumi.com/textes/REALER%20THAN%20REAL.pdf> Acesso em: 01 Abr. 2020.

O'SULLIVAN, Simon. The aesthetics of affect Thinking art beyond representation. **Angelaki, journal of the theoretical humanities**, volume 6, number 3, december 2001. pp. 125-135. Disponível em: <https://simonosullivan.net/articles/aesthetics-of-affect.pdf> Acesso em: 10 Jul. 2020.

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze: o pensador nômade.** Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: Edusp, 2004.

\_\_\_\_\_. Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: A construção da máquina de guerra nômade. **Rev. Filos.**, Aurora, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 285-305, jan./abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Deleuze e o Mundo dos Simulacros. Disponível em: <https://arielenlinea.files.wordpress.com/2012/06/deleuze-e-o-mundo-dos-simulacros-regina-schc3b6pke-pc3a1g-43-47.pdf> Acesso em: 03 Jan. 2018.

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

\_\_\_\_\_. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento.** Tradução e prefácio de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

#### DEMAIS OBRAS CITADAS

DERRIDA J. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: \_\_\_\_\_. **Escritura e Diferença.** 2.ed. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo – SP: Editora Perspectiva, 1995. Pág. 229 à 249.

\_\_\_\_\_. **Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível.** Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum* In: FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx;** *Theatrum philosophicum.* Tradução: Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997. p. 43-81.

\_\_\_\_\_. Uma estética da existência. In: FOUCAULT, Michel. MOTTA, Manoel Barros da. **Ética, sexualidade e política.** Tradução: Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 288-293. (Coleção ditos & escritos; 5).

FOUCAULT, Michel; CORPS, Quel. Poder-Corpo. Tradução José Thomaz Brum Duarte e Déborah Darrowski. In: FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. 28. Ed. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 234 à 243.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira**. Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PLATÃO. **A República, ou, Da justiça**. Tradução: Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2006.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2019.