UNICAMP

DIOGO GONDIM BLUMER

ESTUDO E CONEXÃO DAS NOÇÕES DE VIDA NÃO ORGÂNICA E GRANDE SAÚDE NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

CAMPINAS

2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DIOGO GONDIM BLUMER

ESTUDO E CONEXÃO DAS NOÇÕES DE VIDA NÃO ORGÂNICA E GRANDE SAÚDE NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

Dissertação de Mestrado apresentada ao *Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas* (UNICAMP) sob a orientação do Prof. DR. **Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.**

Errata:
Onde se lê: "... sob a orientação do Prof. DR. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi." Leia-se: "...sob orientação do Prof. DR. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia."

Este exemplar corresponde à redação final de Dissertação defendida e aprovada Comissão Julgadora em 17/12/2012

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora
Coordenadora da Comissão de
Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP
Matrícula: 174947

CAMPINAS

2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA-CRB8/7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

B627e

Blumer, Diogo Gondim, 1981-
Estudo e conexão das noções de vida não orgânica e grande saúde na filosofia de Gilles Deleuze / Diogo Gondim Blumer. -- Campinas, SP : [s.n.], 2012.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Vitalismo. I. Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda, 1936-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Study and connecting the notions of non-organic life and great health in the philosophy of Gilles Deleuze
Palavras-chave em inglês:
Deleuze, Gilles, 1925-1995
Vitalism
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Mestre em Filosofia
Banca examinadora:
Luiz Benedicto Lacerda Orlandi [Orientador]
Helio Rebello Cardoso Junior
Silvio Donizetti de Oliveira Gallo
Data da defesa: 17/12/2012
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 17 de dezembro de 2012, considerou o candidato Diogo Gondim Blumer aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi _____

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Junior _____

Prof. Dr. Roberto Duarte Santana Nascimento _____

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo _____

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior _____

Agradecimentos

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que financiou esta pesquisa por 1 ano e 9 meses.

Ao Prof. Dr. Luiz Orlandi, com quem tenho aprendido a unir rigor e liberdade, por ter me orientado na proximidade e na distância e levar o estudo de filosofia com alegria e seriedade.

Ao Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr, com quem tive contatos frutíferos em minha graduação a respeito do pensamento deleuziano, pela leitura dos resultados desta pesquisa, que muito contribuiu para sua conclusão.

Ao Dr. Roberto Duarte Santana Nascimento, pela solicitude e pelos comentários certeiros, e pela participação nesta banca.

Ao profº Dr. Silvio Donizetti Gallo, pela leitura dos resultados parciais desta pesquisa, e pelos apontamentos que contribuíram para desenvolvimento desta dissertação.

À minha companheira Bernadete, pelo cuidado, amor e generosidade, pela alegria que esparge por onde passa.

A meus pais, Marli e Caubi, que muito me ajudaram e continuam a ajudar em minha caminhada e em meus estudos.

À Aboelita, com quem tanto tenho aprendido a fina arte de viver.

Ao C. Riponche., com quem não tive oportunidade de encontrar pessoalmente, mas sim de sentir vivo o seu legado.

À todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para que este trabalho se realizasse.

BLUMER, Diogo G. *Vida não-orgânica e grande saúde na filosofia de Gilles Deleuze*. Campinas, 2010, Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Orientador: Profº Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

Resumo: A noção de vida percorre singulares tramas conceituais na filosofia de Deleuze. Seguir a sinuosidade desse percurso tornará possível uma caracterização mais segura do vitalismo desse filósofo. Pensado em função de tensões entre o que ele tematiza como vida orgânica e vida não-orgânica, esse vitalismo implica complexas relações entre articulações extensivas e intensivas, vetores que modulam a própria vida em suas oscilações entre uma saúde dominante e uma paradoxal grande saúde.

Palavras-chave: Deleuze, vida não orgânica, grande saúde, intensidade, vitalismo

Abstract: The notion of life covers in a unique conceptual scheme in Deleuze philosophy. The sinuosity of this path will enable us to understand better the vitalism of this philosopher. Due to the tensions between the life he thematizes as organic and non-organic life, this vitalism involves complex relationships between extensive and intensive joints, vectors that modulate life itself in its oscillations between a dominant health and a paradoxical great health.

Key-words: Deleuze, non-organic life, great health, intensity, vitalism.

Não havia apenas um equilíbrio nesta constante guerra entre saúde e doença, que é tudo quanto a maioria de nós pode esperar, mas havia no sangue um número inteiro positivo, significando que, por alguns momentos pelo menos, a doença estava completamente vencida. Se alguém tivesse a sabedoria de enraizar-se nesse momento, nunca mais ficaria doente.

(Henry Miller)

Para Bernadete

Abreviaturas

Abreviaturas utilizadas por nós para os livros de Gilles Deleuze como autor ou co-autor. Para destacar a cronologia das obras, indicamos junto às abreviaturas as datas das edições originais. Artigos e demais textos do autor estão citados ao longo de nosso trabalho seguindo as normas de costume.

(ES, 1953) DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, tr. br. Luiz B. L. Orlandi, Rio de Janeiro: editora 34, 2001.

(NF, 1962)_____ *Nietzsche e a filosofia*, tr port A. M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

(FCK, 1963)_____*A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2009.

(PS, 1964)_____ *Proust e os signos,* tr. Br. de Antônio Piquet e Roberto Machado, RJ: Forense, 2003a.

(B, 1966) _____ *Bergsonismo*, tr. br. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Ed. 34, 1999.

(ASM, 1967) _____ *Apresentação de Sacher- masoch*, tr. Jorge Bastos. RJ: Zahar, 2009.

(SPE, 1968) _____ *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1985..

(DR, 1968) _____ *Diferença e repetição*. Tr. Luiz B.L.Orlandi e Roberto Machado: RJ, Graal, 2ª Ed. 2006.

(LS, 1969) _____ *Lógica do sentido*, tr. L.R.Salinas Fortes, SP, Perspectiva, 2003b

(AOE, 1972) _____**; GUATTARI, F.** *O Anti-Édipo*. Tr br. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

(K, 1975) _____**; GUATTARI, F.** *Kafka por uma literatura menor*. Tr. Julio Castañon Guimarões. Rio de Janeiro:Imago,1977.

(D, 1977) _____**; Parnet, C.** *Diálogos*, Tr. Eloisa Araújo Ribeiro. SP: Escuta, 1998.

(CSE, 1978-1981) _____**.** *Cursos sobre Spinosa (Vicennes, 1978,1981)* Organizado por Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júnior. Fortaleza, Ed Uece, 2009..

(MP, 1980) _____**; GUATTARI,** *Mille Plateaux.*Paris: Ed Minuit, 1989.

(EFP, 1981)_____*Espinosa, filosofia prática*, Tr. D Lins e Fabien P Lins SP: Escuta, 2002.

(IM, 1983) _____ *Imagem- Movimento*. Tr. Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.

(IT, 1985) _____ *Imagem-Tempo*. Tr. Heloísa Araújo Ribeiro. SP: Brasiliense, 1990.

(F, 1986) _____ *Foucault*. tr de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

(**DLB, 1988)** _____*A Dobra: Leibniz e o Barroco*. tr Luis B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 2000. 2 edição

(C, 1990) _____ *Conversações.* Tr. P. P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

(QPH?, 1991) _____; GUATTARI *O que é a filosofia?*, tr. br.de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

(ID, 2002) _____; *A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas: 1953-1974. Edição preparada por David Lapoujade.* Organização da edição brasileira : Luiz B. L. Orlandi, Ed. Iluminuras, 2006.

(DRF, 2003) _____*Deux Regimes de Fous: Textes et entretiens: 1975-1995.* Èdition préparé par David Lapoujade. Paris, Ed. Minuit, 2003.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....21

1. Da vitalidade não orgânica da idéia ao cérebro-sujeito ….....27

1.1 – O que é o ato de criação ?….....30

1.2 – Vitalismo, Idéia e criação.....35

1.3 – Pensamento, vida e criação ….....40

1.4 – Empirismo Transcendental.....49

1.5 – Vida não orgânica entre o caos e o cérebro..... 62

1.5.1 – Caos e as caóides.....62

1.5.2 – Vida não orgânica do cérebro.....68

2 . Variações de uma vida não orgânica e uma grande saúde nos Mil Platôs.....**95**

2.1: Corpo sem órgãos….....102

2.2: Devires e Hecceidades.....119

` 2.2.1-Devires.....121

2.2.2-Hecceidades.....135

2.3: Linhas de Fuga.....144

2.3.1 – Imperceptível.....149

2.3.2 – Vidência 153

2.3.3 –Criação e Grande saúde.....160

CONCLUSÃO.....167

BIBLIOGRAFIA.....171

INTRODUÇÃO

Como falar de um vitalismo em Deleuze? Devemos partir desta pergunta para entender em que medida o filósofo trata de um vitalismo sob uma ótica diferente daquela que desponta na história da filosofia[1]. É preciso, como nos diz Zourabichvili, compreender de que vitalismo estamos falando, isto é, qual é a "*manobra infra-filósofica*"[2] que sustenta esta noção no escopo da filosofia de Deleuze. Manobra que nos permite evocar os problemas que o filósofo enfrenta em determinado contexto de sua obra, visto que sua idéia de vitalismo não se inscreve como um conceito com um domínio próprio, mas aparece de modo transversal quando problematiza o modelo de organização que encerra a vida[3].

Deste modo, não se trata de buscar na noção de vitalismo em Deleuze, a idéia de um princípio vital, ou um conceito de vida em geral, mas investigar as vicissitudes de um vitalismo que é irredutível à vida orgânica, aberto aos envolvimentos com uma outra vida. Trata-se, pois, de um *vitalismo não orgânico*[4] - expressão que Deleuze toma de Worringer[5] para denominar uma vida que está sempre em

[1] Segundo o Dicionário de Filosofia: "*VITALISMO* (in. Vítalism- fr. Vitalisme, ai. Vitalismus, it. Vitalismó). *Termo oitocentista para indicar qualquer doutrina que considere os fenômenos vitais como irredutíveis aos fenômenos físico-químicos. Essa irredutibilidade pode significar várias coisas, pois vários são os problemas cujas soluções dividem os partidários e os adversários do V. l- Em primeiro lugar, significa que os fenômenos vitais não podem ser inteiramente explicados com causas mecânicas. 2-Em segundo lugar, significa que um organismo vivo nunca poderá ser produzido artificialmente pelo homem num laboratório de bioquímica. 3-Em terceiro lugar, significa que a vida sobre a terra, ou, em geral, no universo, não teve origem natural ou histórica decorrente da organização e do desenvolvimento da substância douniverso, mas é fruto de um plano providencial ou de uma criação divina*." ABBAGNANO, 1998, p.1021.

[2] ZOURABICHVILI, 2004 p.112.

[3] Idem.

[4] O termo "*vida não orgânica*" não é visto nas obras de Deleuze anteriores aos anos 80, só vindo a se constituir a partir de Mil Platôs, para caracterizar as linhas abstratas que não contêm traços orgânicos, mas que apresentam uma potência vital imanente. Podemos perceber que nos livros de Deleuze posteriores aos Mil Platôs, o termo vida não-orgânica aparece em alguns contextos marcados pelas problemáticas específicas de cada obra. Em seu estudo sobre Francis Bacon (1981), no capítulo sobre a histeria, Deleuze trabalha com a distinção entre o corpo vivido do organismo e o corpo sem órgãos. O corpo intensivo é a vida não orgânica em que a sensação atinge, rompendo com as atividades do organismo, deixando assim de representar para tocar o próprio real em suas forças constituintes. Worringer é citado para demarcar as mesmas questões já levantadas em Mil Platôs, em que uma linha gótica setentrional seria uma poderosa vida não-orgânica em oposição à uma linha de representação orgânica da arte clássica. Em *Imagem-movimento* (83), Deleuze conceitua a vida não-orgânica em vários pontos de sua obra no que se refere ao expressionismo alemão. Para o autor, não é mais a quantidade de movimento que caracteriza a vida dos sonâmbulos, dos golens, dos autômatos, mas as intensidades pré-orgânicas que subordinam o extensivo, uma vitalidade que ignora a moderação e os limites do organismos. No segundo tomo sobre cinema: *Imagem-tempo* (1985), Deleuze desenvolve a questão de uma vida não-orgânica a partir da idéia de imagem-cristal - veremos que a cisão do tempo em uma imagem bifacial (intercâmbio entre atual e virtual), contém o jorro de uma vida liberada de seus

excesso sobre sua organização, remetendo a uma vitalidade que se torna mais intensa na medida em que rompe os "*limites naturais de atividade orgânica*", uma vez que o orgânico não esgota a vida, mas, ao contrário, a aprisiona[6]. Isto quer dizer que o vitalismo não orgânico em Deleuze remete a uma vida que não possui contornos ou delimitações, que é "*tanto mais viva quanto inorgânica*", pois a vida não é mais primazia da vida organizada. Próximo do expressionismo[7], o vitalismo deleuziano não apresenta uma idéia de vida postulada sob a empatia com as formas naturais e orgânicas, mas evoca a ação de "*linhas de variação*" em que o extensivo está "*subordinado às intensidades*"[8], colocando em um continuum anorgânico – o animado, inanimado, mecânico, natural, no qual o inorgânico não se encerra em uma matéria morta, mas evidencia uma vitalidade intensiva que atravessa as fronteiras da vida orgânica no intuito de constituir agenciamentos inusitados[9].

Embora Deleuze trate de um vitalismo que não se reduz à vida orgânica, isso não quer dizer que o filósofo recorra a uma transcendência para explicá-lo, nem o confunde com as variedades de formas

---

prolongamentos motores, no qual o vidente vê no cristal a fundação de um tempo em estado puro, caracterizado pela passagem de um regime orgânico centrado na ação e reação, para o regime cristalino no qual o reconhecimento atento dá lugar a estados de percepções de uma vida não-orgânica. Em 1990, no livro *Conversações 1972-1990*, na entrevista a Raymond Bellor, Deleuze fala de uma potência que existe nas linhas de desenho, de escrita ou de música, traçando o caminho da invenção do novo como saída para a vida. Argumenta assim, que seus escritos são vitalistas na medida em que aproxima vida, acontecimento e os signos. Entretanto como já apontamos, este vitalismo não tem a vida orgânica como referência, mas a concepção de uma vida inorgânica, pois é a partir das matérias intensas que Deleuze tecerá sua filosofia. Em *O que é a filosofia?* (91), retomando as discussões em torno de Worringer, Deleuze e Guattari afirmam que o objeto da pintura não é representar o mundo, mas pintar as forças. O que evidencia uma vida não orgânica das coisas é a sensação que remete ao injecto e a contemplação. Por fim, no livro Crítica e Clínica (93), no texto: *Para dar fim ao juízo*, Deleuze faz alusão ao termo no contexto da oposição, no nível dos corpos, entre um sistema físico da crueldade e o sistema teológico do juízo. Por um lado, o juízo trabalha para a totalização e a organização dos órgãos, enquanto o sistema físico faz passar uma vitalidade que abre e excede o organismo. A vitalidade não-orgânica seria assim, a emergência de afetos inorgânicos (devires mineral, vegetal, animal) que desafiam os órgãos e ameaçam a unidade orgânica

[5] "*O Livro de Worringer Abstração e Empatia (1908) que influenciou muito Klee e Kandisnki, com sua afirmação de que existe dois pólos da experiência artística humana: a "necessidade de empatia" e a "necessidade de abstração". A empatia com a natureza expressa um relacionamento de confiança entre o homem e seu meio ambiente, levando a um panteísmo ingênuo, enquanto a necessidade de abstração tem sua relação homem-ambiente negativo, defensivo, em que o homem reage em busca de formas abstratas, inorgânicas ou cristalinas. Worringer define esse instinto do abstrato como forma mais nobre e pura de arte, que busca um sentido mais profundo atrás das aparências externas, naturalistas."* .GUINSBURG, 2002, p. 431.

[6] MP – p.623 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.212).

[7] "*Worringer foi o primeiro teórico a criar o termo expressionismo, e o definia pela oposição entre o impulso vital e a representação orgânica, invocando uma linha decorativa 'gótica ou setentrional: linha quebrada que não forma contorno algum"*. IM – p.70.

[8] Idem.

[9] MP – p.633 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.223).

possíveis – pensa, em contrapartida, a vida como "*multiplicidades de planos heterogêneos*"[10], que se efetua na passagem de intensidades que arrastam as formas no sentido da abertura de sua organização[11]. Segundo Deleuze, existe uma vida que se caracteriza pela "*potência do meio*", no "entre" as coisas, implicada na distribuição de "*diferenças de intensidade*" que preexistem a toda qualidade[12]. Dito de outro modo, este vitalismo compreende as tensões entre a vida que se arregimenta nas formas e uma vida informe, não organizada.

Ora, se ao pensarmos a idéia de vida ou vitalismo no contexto da filosofia de Deleuze, não podemos separá-la da idéia de vida não orgânica. Isto quer dizer que nela existe uma potência inorgânica que arrasta as formas orgânicas e as inscrevem no plano de uma vida - "*plano de consistência*" - que já não tem referência no modelo de organização, e sim nas "*relações de velocidade e lentidão entre elementos não formados*". Assim, este vitalismo opera nas tensões entre estes planos que modulam a vida na cinética pura das intensidades, ao mesmo tempo em que faz as formas compostas passarem por outros componentes, sendo o grau de captura ou liberação em determinado plano que irá dizer o quanto mais próximo estamos de uma vida não-orgânica.

Com efeito, a idéia de vida não orgânica traz à tona outras noções que vibram, implicadas no mesmo campo problemático. A partir da idéia de vitalidade como tendência que extrapola o vivo, encontramos as pistas para a compreensão de uma saúde correspondente, isto é, uma saúde implicada com os movimentos deste vitalismo que ultrapassa a "*organização orgânica*" na qual a vida está encerrada. Cabe salientar, neste sentido, que ao pensar uma grande saúde[13], Deleuze não está

[10] ZOURABICHVILI, 2004, p.114.
[11] MP – p.633 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.223).
[12] ID – p. 118.
[13] Na filosofia de Deleuze, vemos a noção de grande saúde pela primeira vez em seu livro *Nietzsche* (65). Deleuze ao falar da vida do autor de Zaratustra, aborda seu método de deslocamentos de perspectivas entre saúde e doença. A grande saúde é a mobilidade de uma saúde superior. Em outro contexto, na entrevista publicada no livro *Ilha deserta: Nietzsche e a imagem do pensamento* (68), Deleuze utiliza a noção de grande saúde como uma reação violenta, um acontecimento que somente um sintomatologista é capaz de ver nos signos que despontam. Já em Lógica do Sentido (69), Deleuze apresenta na *Vigésima segunda série: Porcelana e O Vulcão*, os processos de demolição em Fitzgerald e Lowry. A grande saúde, neste contexto, é a regra prática para a experimentação das fissuras incorporais que engendram uma contra-efetuação demasiada avassaladora para a unidade orgânica. Mais adiante no livro, na *Vigésima quarta série: Da comunicação dos*

simplesmente falando do modo habitual de cuidado com o bom funcionamento do organismo, mas de uma perspectiva em que estamos sensíveis aos encontros com intensidades que escapam à vida orgânica. Mas porque o envolvimento como uma vida não orgânica nos coloca nos entremeios de uma grande saúde?

É no contexto da noção de vida não orgânica que situamos os componentes que animam a noção de grande saúde. Para além do jogo opositivo entre saúde e doença, existe uma vida que não pode ser captada em estado de saúde normal, mas sim em encontros que nos forçam a contemplar os movimentos germinais de "*uma vida de pura imanência*"[14] - mortal para qualquer vivente, mas também de uma plenitude ímpar que desfaz a organização do corpo, em prol da passagem de uma intensa vitalidade que não se deixa capturar pela organização. É sob este fio condutor que Deleuze nos convida a pensar uma outra saúde que já não tem a vida orgânica como referência, mas sim um vitalismo que compreende o encontro com intensidades.

Nesta perspectiva, quando mantemos uma experimentação consistente no escopo deste vitalismo não orgânico, constituímos uma "*saúde superior*" em que doença e saúde afirmam sua diferença ao invés de se oporem.[15] Conquistamos uma grande saúde, neste sentido, até mesmo nos momentos de doença, pois não é quando estamos doentes que perdemos a saúde, mas quando não podemos mais transitar entre doença e saúde.[16]

Deste modo, as conexões entre vida não orgânica e grande saúde compreendem plurivocidades de caminhos que envolvem sinuosidades conceituais que exploram aspectos diferentes da obra de Deleuze – pretendemos alocar esta discussão através de duas dimensões problemáticas:

---

acontecimentos, Deleuze, do mesmo modo que em seu livro 1965, retoma o *Ecce Homo* de Nietzsche, no qual uma saúde superior é o procedimento em que se passa pela constante mudança de avaliação entre saúde e doença, isto é, uma grande saúde não é tornar-se saudável ou afastar-se da doença, mas de experimentar a doença do ponto de vista da saúde e a saúde do ponto de vista da doença, posto que adoecer é não poder mais afirmar a distância ou a diferença entre estes dois pólos. Por fim, no apêndice sobre a Michel Tournier, Deleuze fala de uma grande saúde marcando as diferenças entre a grande saúde elementar que encontramos em Lawrence e Miller e a grande saúde desértica em Robinson, a conquista de uma grande saúde que passa pela erupção da superfície na presença do Outrem.

[14] DRF – p.362.

[15] LS – p.179.

[16] Idem.

No primeiro capítulo, por exemplo, abordaremos a vitalidade não-orgânica da idéia e os seus "*saltos de intensidade*" que traçam sulcos no "*cérebro-sujeito*". As "*idéias vitais*", diferente das "*idéias correntes*", apresentam uma irredutibilidade em relação às coisas, colocando em termo realidades diferentes daquelas em que a doxa unifica através da recognição. Próxima de um "Caos dinâmico" e de suas variabilidades, as "*idéias vitais*" obrigam as faculdades ao seu exercício superior e colocam o pensamento em relação íntima com seu limite. Deste modo, aquele que pensa, está próximo de uma poderosa vida que ameaça sua estrutura, apresentando uma fragilidade orgânica na mesma medida em que a obra é expressão de uma grande saúde. [17]. Deste modo, é pela vitalidade não-orgânica que a saúde escapa a uma definição propriamente centrada no organismo encontrando sua potência nas atividades criadoras dos "*conceitos*", "*afectos*" e "*perceptos*".[18]

No segundo capítulo, salientaremos as variações conceituais no interior das discussões apresentadas por Deleuze e Guattari no livro Mil Platôs. Tomaremos como ponto de apoio a idéia de "*nomadismo conceitual*" desenvolvida por Orlandi, para pensar uma possível transversalidade através da consistência interna entre componentes das noções de vida não orgânica e de grande saúde e os conceitos de "*corpo sem Órgãos (CsO)"*, "*devir*", "*hecceidade*" e de "*linha fuga*". Trata-se assim, de apreender as conexões conceituais que permitem apontar uma vida que extravasa as composições orgânicas, no intuito de apresentar "modos de individuação" que se encontram na dinâmica das intensidades. Para Deleuze, é através da idéia de campo intensivo que vislumbramos as conexões entre os conceitos evocados, e a noção de vida não orgânica, dado que é pelo jogo intensivo que encontramos a idéia de variação como meio de escapar à organização. Assim, é pela idéia de vida não orgânica que convertemos a saúde pessoal em uma grande saúde. Queremos dizer com isso que a saúde, neste sentido, não é pensada como a conservação de um bom estado orgânico, mas sim intensificações que

17 C – p.179.
18 Idem

arriscam as formas organizadas no intuito de deslocar a oposição habitual entre saúde e doença.[19] Para tanto, o conceito de "*prudência*", desenvolvido ao longo dos platôs, é o meio de fazer este deslocamento de forma consistente, engendrando "*uma vida*" no jogo mortal das intensidades.

Por fim, tomando a discussão das linhas fuga evocada pelos autores, exploraremos as tramas conceituais que nos conduzem pelo conceito de "*imperceptíve"l* e nos aproximam de questões que extrapolam os Mil Platôs. Tais questões são tratadas no último item do segundo capítulo, que gira em torno da possibilidade de pensar as conexões com as idéias de vidência e cristais de tempo, problematizadas por Deleuze principalmente em seu segundo tomo sobre cinema (Imagem-tempo (1985)), sendo por esta discussão que vislumbramos outra via de exploração para as conexões entre vida não orgânica e grande saúde.

[19] LS – p.179.

CAPÍTULO I: DA VITALIDADE NÃO-ORGÂNICA DA IDÉIA AO CÉREBRO-SUJEITO

> Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações. Sim, muitas mortes amargas deverá haver em vossa vida, ó criadores! Assim, sereis intercessores e justificadores de toda transitoriedade (*Assim falava Zaratustra – Nas ilhas bem-aventuradas*)

O intento do presente capítulo é investigar a concepção vitalista que Deleuze reivindica para s[20], compreendendo assim, um sistema conceitual[21] que estabelece uma aliança profunda entre vida e pensamento[22]. Este, para o filósofo, não é uma questão de teoria, mas dos problemas e fissuras que "uma vida impessoal" suscita. Se o pensamento não é reflexão, contemplação e comunicação, mas está intimamente relacionado com os processos de criação, a vida, para Deleuze, não é somente a vida das formas, dos sujeitos e das coisas, mas sim, uma vida implicada com as intensidades que a constituem. A identidade entre pensamento e vida[23], coloca o primeiro em contato com as intensidades que o levam a pensar, na mesma proporção em que o pensamento perturba a estabilidade do organismo, traçando caminhos que inventam possibilidades de vida[24].

Segundo Orlandi, podemos situar este vitalismo em Deleuze como "*uma atenção permanente ao que vem, tais ou tais idéias, do ponto de vista dos modos de vida*", pois "*o que lateja é a vida* (...)

---

20 *"Tudo que escrevi era vitalista, ao menos assim espero, e constituía uma teoria dos signos e do acontecimento*." C – p.179.

21 Deleuze fala de sistema, mas sempre no sentido aberto, no qual os conceitos são relacionados com as circunstâncias, e não com as essências. Idem – p.45.

22 Como assevera Deleuze a respeito de Nietzsche, existe uma unidade complexa entre pensamento e vida, na qual "*um passo para a vida, um passo para o pensamento*", ambos imantados na mesma direção. A questão do atual capítulo é saber como esta unidade se dá a partir do que Deleuze entende por vida e por pensamento. N – p.17.

23 *"Pensar é uma potência: pensar-se-á pois no movimento e ao engendrar esse mesmo movimento que leva ao pensamento – sempre na imanência. De tal maneira que pensar se torna o movimento da vida. O pensamento da intensidade torna-se potência e intensidade do pensamento."* GIL, J. *Uma reviravolta no pensamento de Deleuze* . In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.80.

24 NF – p.152.

você não tem uma idéia pronta de vida, mas tem que procurar as conexões com ela, criar em função dela".[25] Deste modo, existe em Deleuze "*uma vida particularmente rica e superabundante*"[26] que força o pensamento - só podendo ser compreendida pelo próprio pensamento. Isto não significa que a vida esteja no pensamento, mas sim, que existe uma vida não orgânica que atravessa aquele que pensa[27].

Entender deste modo, nos leva a investigar que o vitalismo em Deleuze está imbricado com as concepções de idéia e processos de criação, sendo que estas apresentam interconexões fundamentais que sustentam e dão corpo para a definição do pensamento como potência de uma vida não-orgânica. Para tanto, lançamos mão de uma trajetória que passa por compreender o ato de criação e os desenvolvimentos da idéia, tendo como questão principal o problema do pensamento.

Para Deleuze, não existe criação sem a ativação do pensamento que emerge da permeabilidade daquele que cria com a própria vida. Neste contexto, interessa-nos sublinhar à que vida o filósofo está se referindo, pois Deleuze compreende a noção de vida não como aquela que está no dado, mas como aquela que se nutre de variações contínuas, aliadas às intensidades. Quando o criador é arrebatado por esta vida, este vivencia uma vitalidade que passa pela desagregação de seu organismo para atingir o plano vital no qual o pensamento se torna criação[28]. Embora o processo de criação peça uma espécie de falência da vida pessoal, ele também imanta o criador com os "*poderes idênticos ao da vida*"[29].

É neste sentido que a criação não é o sintoma de uma vida esgotada, mas de uma vida abundante, na qual o corpo organizado é um "*invólucro modesto*" que carrega em si "*uma causa demasiada rica*", fazendo da "*constituição fraca*" do criador um estimulante para uma saúde de outra ordem. Esta grande saúde sãos os "*afectos*" e os "*perceptos*" "*no limite do suportável*" e os conceitos "*no limite do pensável*"[30], que apreendem a vida, para além da vida orgânica e subjetiva, nas suas

[25] Conferência de 8 de agosto de 2009, CPFL: *Ética em Deleuze*.
26 EFP – p.9-10
27 Idem – p.19-20
28 ORLANDI, 2010, p.15.
[29] EFP – p.9
[30] *L´Abécédaire de Gilles Deleuze.* DVD, produzido por Pierre-André Boutang, da entrevista concedida a Claire Parnet em

"*combinações e chances*", vivendo não mais a partir das necessidades e finalidades, mas em sua produtividade[31].

Deste modo, Deleuze não centra as criações artísticas, filosóficas e científicas em um empirismo comum. Há, para o filósofo, uma parte transcendental da vida que somente o pensamento em seu "*devir-ativo*" é capaz de captar, sendo, pois, a partir do pensamento, que a vida é vivenciada mais nas fissuras e nos seus entre-meios impessoais do que nas experiências subjetivas de um eu. Se existe um lugar para o surgimento do pensamento e da idéia, só poderia ser um não-lugar no qual a vida traça a si mesma intensificando as partes formadas, para delas extrair conexões vertiginosas e inauditas. Deleuze e Guattari conceituam estas "*ligações ilocalizáveis*" como o cérebro[32], sendo a partir deste que vemos as oscilações permanentes entre uma vida orgânica (o cérebro organizado) e uma vida não orgânica (vida que existe na criação dos conceitos, perceptos, afectos). A noção de cérebro, neste contexto, nos ajuda a entender e aprofundar a idéia de um vitalismo em Deleuze.

Ora, se Deleuze coloca sua própria filosofia como vitalista, é porque a idéia de campo intensivo é fundamental para seu sistema, sendo que o campo das intensidades é o componente que anima a noção de vida não-orgânica[33]. "*Viver com bastante força"*[34] ou *"pensar com suficiente vertigem*"[35] são os modos pelos quais nos intensificamos em uma linha que se caracteriza por uma vida excessiva, demasiada violenta. É nesse sentido que o pensamento acompanha os movimentos vitais não orgânicos (só pensamos quando enfrentamos o fora[36]), é ele próprio uma atividade perigosa para o organismo[37].

Ao nosso ver, só podemos entender esta proposição, nos embrenhando nas tramas conceituais que dão base para a noção de vida não orgânica atrelada ao pensamento. Isto se torna evidente na

---

1988, Paris, èditions Montparnasse 2004. A – (Literature). A partir de agora A.

[31] EFP – p.9

32 QPH? - p. 259-279.

33 DRF – p.165-166.

34 C – p.137

35 Idem

36 Idem

37 Para Deleuze, o pensamento é um empreendimento perigoso,pois trata-se de enfrentar uma linha de vida e morte, razão e loucura. Esta linha que arrasta o pensador é aquela que definiremos como uma vida não-orgânica. C – p.129. Ver também: QPH? –p. 58-59.

medida em que desdobramos as questões colocadas por Deleuze a respeito do que é a criação e como esta só pode se engendrar no caminho de um vitalismo que pede a virtualização do organismo, abrindo a discussão que estabelece as relações entre vida não-orgânica e grande saúde. Assim, este capítulo é, para o desenvolvimento geral desta dissertação, a premissa da compreensão do suposto paradoxo que Deleuze nos propõe ao longo de sua obra, no qual haveria uma grande saúde mesmo nos empreendimentos mal sucedidos, em que um excesso de vida quebra o criador.[38] Entender conceitualmente o que envolve a criação nos dá a pista para esta problemática e proporciona "cartografar" os meandros e as dificuldades de sua noção de vida não orgânica.

1.1 - O QUE É O ATO DE CRIAÇÃO?

Neste item nos propomos estabelecer as bases do que Deleuze entende por processo de criação e como tal entendimento depende de um vitalismo de outra ordem. Queremos com isso, mostrar a interdependência que se estabelece no pensamento de Deleuze entre a criação e uma vida não-orgânica, na qual a criação é imantada pela noção de intensidade, emergindo como uma "*necessidade superior*" do criador. Precisamos entender, neste contexto, quais os caminhos no interior da filosofia de Deleuze que sustentam a hipótese que nos auxilia tanto no estudo da noção de vida não-orgânica, quanto na noção de grande saúde, posto que ambas são evocadas em vários momentos nos quais o filósofo fala da criação como a travessia das fronteiras impostas pelo organismos e dos perigos para aqueles que se colocam em tal empreendimento.[39]

Ora, se existe um fio que liga criação e a vida não orgânica, a ponte que proporciona esta conexão é a idéia de campo intensivo, no qual as intensidades que nos levam a pensar, também nos

[38] CC – p.30.

39 Além das já citadas páginas da nota anterior, temos também: D – 13-14. CC – pp – 9, 11-16, 30.

impelem a criar[40]. Estas intensidades estão envolvidas nos encontros, fazendo do pensamento uma potência da vida, e da vida um aprendizado das potências do pensamento, sendo que este aprendizado "*envolve o aprendiz na criação do novo*"[41]. Segundo Orlandi: "*nos encontros as articulações criativas precisam das intensidades*"[42], pois é a partir delas que o pensamento ascende a uma outra imagem, se inspirando nos modos de vida[43], ou seja, nos seus graus intensivos[44]. Por conseguinte, através do pensar, o criador se entrega ao processo de criação, "*efetuando como obra as intensidades dos encontros*"[45] que experimenta. Assim, a aliança entre vida que tende para o campo das intensidades e o pensamento que necessita dos encontros intensivos para nascer, marca o limiar onde toda a criação, segundo o filósofo , "*indica saídas para a vida*"[46], sendo esta vida vivenciada a partir das potências não orgânicas que a constituem.

Portanto, para apreender esta questão em sua amplitude, devemos primeiro traçar as linhas que definem o ato de criação para Deleuze. Encontramos os problemas envolvidos nesta temática nas teses de *O que é a filosofia?* e da conferência que faz parte do livro de entrevistas e textos do período de 1975-1995: *Deux Regimes de Fous – Qu´est-ce que l´acte de creation?* Neste contexto, a criação remete a uma "*física do movimento*"[47] que não coloca em termo o problema da origem ou da fonte, característica essa que se apoia na "*energética extensiva*"[48]. Deleuze ao desenvolver a noção de "*quantidade intensiva*"[49], estabelece "uma física do movimento" que está atrelada ao mundo das

40 ORLANDI, 2010, p. 15.
41 Idem
42 Idem, 2009, - p.15-16.
43 N – p.17-18.
44 DRF – p. 165-166.
45 Idem, 2009, - p.16.
46 Idem, 2010 – p.15.
47Em um desenvolvimento parecido Deleuze e Guattari definem duas concepções de física: uma que é molar e outra molecular e intensiva. OAE – p.369.
48Para precisar esta questão, em *Diferença e Repetição*, Deleuze faz a distinção entre duas espécies de energéticas. A primeira é a energia uniforme em repouso, sendo o repouso a forma pela qual a energia se qualifica pelo extenso em que a diferença se anula. A segunda, a energia em geral, é definida pelas diferenças de intensidade, isto é, d*iferença em si que envolve todos os seus graus* (sp*atium).*
49 As quantidades intensivas são o estado de potência de uma dada coisa, o que permite dizer que a potência é uma determinada quantidade ou grau de variação de intensidade conforme a potência que possui. CSE – p.84. Segundo Deleuze: "(...) *cada quantidade intensiva é diferença* (…) *uma quantidade intensiva compreende uma diferença em si,*

intensidades, sem se neutralizar na mediação das qualidades no extensivo. Este ponto é fundamental para pensarmos como Deleuze entende os processos de criação.

Ao ato de criação não basta as movimentações de uma física extensiva, este depende de uma "*energética pura*"[50], onde "*tudo repousa sobre as disparidades*"[51], fazendo com que se experimente as diferenças na "*interpotência*"[52] dos encontros não envolvidos pelas percepções e sensações reconhecidas[53]. Neste contexto, Deleuze define as intensidades como as diferenças em si mesmas que não podem ser captadas pelo exercício comum das faculdades, sendo necessário um exercício transcendental que apreenda as intensidades independentes do extensivo no qual estas se desenvolvem[54]. Queremos ilustrar que ao atrelar as intensidades ao ato de criação, Deleuze propõe um involuntarismo no qual o criador, no limite de seus contornos orgânicos, é lançado para além de sua vida particular, adentrando um meio turbilhonar que o despersonaliza, em prol da constituição de uma obra que expresse uma "*vida demasiada rica*" [55].

Precisando os pontos que nos permitem afirmar as conexões que nos conduzem a um vitalismo próprio da criação e do pensamento, Deleuze coloca a intensidade como o elemento fundamental que ativa uma "*sensibilidade transcendental*", no qual o pensamento depende das pressões e choques desta vitalidade que encontramos na dinâmica das intensidades, para sair de seu estado de "*estupor natural*".[56] Ora, é na invenção do novo que o pensamento vislumbra sua maior realização, na mesma proporção que toda obra indica o nascimento de um pensamento que ainda não existe.[57] É o encontro intensivo que marca a efetuação da potência de uma vida que não está na organização das formas, mas

---

contém fatores do tipo E-E ao infinito, e se estabelece, primeiramente, entre níveis díspares, entre ordens heterogêneas que só mais tarde, em extensão, entrarão em comunicação." ID – p.118. As quantidades intensivas são definidas também como o "*momento fundamental ou original presente em toda quantidade*". A esse respeito, ver: DR – p.327.

50 DR – p. 339.

51 Idem

52 ORLANDI, 2010 – p.15.

53 DR – p.325.

54 Idem – p.333

55 EFP – p.9.

56 ZOURABCHIVILLI, 1996, p .30.

57 *"Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar, "pensar" no pensamento*." DR – p.213.

nos graus onde a diferença é encontrada sem se anular na extensão[58]. Por isso, tanto o pensamento quanto a criação estão envolvidos com encontros que liberam essas "*diferenças não domadas*"[59], excedendo as forças daquele que pensa, pois pensar é estar à espreita deste encontro "*forte demais*"[60] que nos coloca à escuta de uma vida[61].

Vemos assim, um traçado prévio das relações que pretendemos estabelecer: é uma vida não orgânica constituída de intensidades que nas suas interconexões com o pensamento e o uso transcendental das faculdades, colocam o criador (pensador) em uma área na qual a sua vitalidade orgânica e pessoal se torna fragilizada. Contudo, é justamente esta fragilidade que favorece a criação[62], desdobrando a noção paradoxal de grande saúde. As diferenças implicadas no encontro, "*fissuram as linhas do sentir*", impondo uma problemática ao criador que o impele a traçar soluções possíveis, inventando saídas, ao risco de ser tomado nos embates destas potências que excedem suas forças.

Deste modo, para Deleuze, diferente de se basear numa energética das resistências e dos pontos de alavanca, nos quais se fazem pela movimentação das partes extensivas como origem de um esforço[63], o movimento nos processos criadores são as trajetórias das disparidades entre potenciais que atraem as moléculas desprendidas das formas para compor universos inauditos. Tratando-se, assim, de colocar-se em uma órbita intensiva "pré-individual"[64], desvencilhando do sujeito como produtor do movimento, para experimentar "*as relações sutis de poder e avaliação entre diferentes 'eus' que se escondem, mas exprimem também forças de outra natureza, forças da vida, forças do pensamento*"[65]. Neste sentido, a criação é menos um ato da boa vontade de um "eu", mas o desencadeamento de um duplo processo no qual obra ganha "consistência" através de uma individuação não pessoal, ao mesmo tempo em que o sujeito se despersonaliza no campo das intensidades. Deleuze aponta uma "*função*

58 Idem – p.327.
59 Idem – p.86.
60 ORLANDI, 2009b – p.14.
61 Idem
62 A - M (Maladie).
63 C – p.151.
64 ZOURABICHVILI, 2004, p.101.
65 N – p.12

criadora" que se libera da "*função-autor*"[66], enquanto esta última se estabelece sobre uma física extensiva que formam "*sujeitos de enunciação*" dependentes dos enunciados produzidos, a física das intensidades procede por "*interseções*", "*cruzamentos de linhas*", encontros.

Portanto, os conceitos, afectos, perceptos e funções são empreendimentos vitalistas, na medida em que os movimentos intensivos engendram encontros que ultrapassam a compreensão daquele que cria[67]. Esta compreensão diz respeito à sensibilidade levada ao seu exercício extremo, que encontramos com aquilo que é insensível para a sensibilidade empírica, isto é, nos encontramos com as intensidades que sinalizam a "*abertura de possíveis no campo da nossa experiência*"[68]. É neste sentido que, arrebatado pelo estranhamento das intensidades, o filósofo ou o artista conquistam esta potência vital em suas obras, posto que este vitalismo ou esta vida não orgânica é a figura central que arrasta o criador, nas articulações intensivas necessária para a criação[69].

Sendo assim, cabe salientar que para criar não basta o rearranjo dos estados de coisas, mas é necessário um mergulho nesta vida intensiva, em que as intensidades participam de uma caótica, livres de se atualizar nas coisas e nos sujeitos, propiciando encontros entre partes não-formadas. Para Deleuze, "*se fazer aceitar pelo movimento de uma grande vaga"*[70], tais como nos esportes de inserção em um onda (surfe, windsurfe), é o fator que produz uma exigência superior do criar que escapa às *"ligações recognitivas comandadas pelo senso comum"*[71]. Sair do acordo dos sentidos, cuja operacionalidade é manter a identidade do objeto em seu exercício empírico[72], reporta-se a um "*uso incomum das faculdades*", quebrando a preeminência de uma percepção ordinária condicionada na recognição. Antes de estabelecermos as relações entre criação e um empirismo superior, devemos entender que criar para Deleuze é inseparável da idéia. Mas à que idéia o autor se refere? E em que

66 D – p.37-38.
67 A – I (Idée).
68 ORLANDI, 2009b, p.12.
69 C – p.179.
70 Idem – p.151
71 ORLANDI, 2009, p. 268.
72 DR – p.195

medida a noção de idéia e vitalismo se conectam?

É importante assinalar este aspecto, para marcarmos quais as implicações conceituais que gravitam em torno da noção de vida não orgânica e sua relação com a grande saúde. Isso significa que a vida não orgânica é inseparável das noções de criação, idéia e pensamento e, por sua vez, ao falarmos das experimentações que envolvem a invenção do novo, estamos lidando com os modos de vida, e seus limiares de afetação que nos aproximam da idéia de grande saúde. Para Deleuze, o criador, vivendo nos limites de sua vida pessoal, transforma em "*unidade superior*" [73] a violência que ele apreende de uma vida inapreensível. Embora possamos definir desta maneira, ainda nos faltam os elementos intrínsecos da filosofia de Deleuze que nos permitem fazer tal afirmação.

1.2 – VITALISMO, IDÉIA E CRIAÇÂO

Para Deleuze, a idéia não remete à tradição platônica, mas sim às atividades criadoras[74]. "*Criar é ter uma idéia*", e "*não se trata de um fato comum ou geral*"[75], mas um evento raro que está implicado com a invenção e o problema do novo em um campo específico[76]. A razão da inseparabilidade entre idéia e criação, permite que Deleuze defina a idéia a partir de um vitalismo próprio, sendo que este vitalismo abre um duplo caminho de compreensão: 1) A idéia é dotada de "*organizações intensivas*" ,isto é, ela se faz através do encontro entre as diferenças que passam pelos

[73] ZOURABICHVILI, 2004, p.61.
74 A – I (Idée).
75 (…) "*Há pessoas extremamente interessantes que passaram a vida inteira sem ter uma idéia. Pode-se ter uma idéia em qualquer área. Não sei onde não se deve ter idéias. Mas é raro ter uma idéia. Não acontece todos os dias*." A – I (Idée).
76 DRF– p.291. Neste sentido, para Deleuze é um contra-senso privilegiar a relação da filosofia com a idéia, pois há outros "modos de ideação*"* em que as disciplinas criam a partir da insistência em sua própria linha. A esse respeito: "*Se a filosofia é essa criação continua de conceitos, perguntar-se-a evidentemente o que é um conceito como Ideia filosófica, mas também em que consistem as outras Ideias criadoras que não são conceitos, que pertencem as ciências e as artes, que tem sua própria historia e seu próprio devir, e suas próprias relações variáveis entre elas e com a filosofia. A exclusividade da criação de conceitos assegura a filosofia uma função, mas não lhe da nenhuma proeminência, nenhum privilegio, pois ha outras maneiras de pensar e de criar, outros modos de ideação que não tem de passar por conceitos, como o pensamento cientifico*." QPH? - p.17.

processos de "*diferençação/diferenciação*"[77]. Estes dinamismos são vitais na medida em que exprimem o jogo das intensidades como a condição da experiência[78], pois ao colocar a preexistência do intensivo em relação ao extensivo, Deleuze está evidenciando que existe uma vida que persiste nas fissuras do vivido, onde ter uma idéia é mergulhar nas rachaduras do eu e encontrar toda sorte de composições inacabadas, movimentos irreconciliáveis com os sujeitos formados[79]. 2) As idéias são "*saltos de intensidade*", apreendidas nos encontros com a porção impessoal da vida[80], ganhando através do criador, a consistência dos conceitos, perceptos ou afectos.[81] Isso quer dizer que criar implica no esforço de colher e transformar em obra, as "*intensidades caóticas*" de uma vida informal, sendo esta obra a permanência das vibrações de uma vida não orgânica[82].

Para tanto, devemos estudar os pontos que definem o sistema vital da idéia e sua expressão através da criação. Para o filósofo, ter uma idéia e expressá-la são duas faces da mesma moeda[83], isso significa que quando temos uma idéia, já estamos implicados com sua expressão, mas quando não conseguimos expressar uma idéia, ficamos a deriva nos "*ciclos virtuais*" onde a idéia, "*em um tempo menor do que o tempo mínimo de tempo contínuo pensável"*[84], aparece e desaparece. Por outro lado, quando não tenho uma idéia, fico preso no domínio das opiniões que me impede de sair da regência das experiências corriqueiras. É importante notar que as opiniões são as pontes facilitadoras que preenchem os hiatos, os buracos, lá aonde não temos idéias, "*fornecendo regras protetoras, semelhança, contigüidade, causalidade*", que nos permitem colocar um pouco de ordem no caos que nos atravessa[85]. Este caos, longe de ser definido como desordem no plano das formas, é o campo onde as formas são

---

77 Não pretendemos desenvolver este tema, mas apontar o processo de complicação envolvido na diferença, onde "*diferenciar"* diz respeito ao virtual e as intensidades se implicando em si mesmas, e "*diferençar",* remete ao atual. ID – p. 129 (Nota do Tradutor).

78 ID – p.132.

79 Idem

80 ORLANDI, 2009b, p.22.

81 ZOURABICHVILI, 2004, p.61.

82 C – p.179.

83 A – I (Idée). Ver também: DRF – p. 291.

84 D – p.173 (Atual e Virtual).

85 QPH? – p.259.

levadas ao seu mais alto grau de potência, abrindo toda experiência para erupção do novo.

Destarte, podemos compreender que como filhas do caos, a arte, a ciência e a filosofia exigem mais do que a mera seleção do vivido (clichês), pois utilizam o caos como aliado para combater as reduções da opinião[86] . Com efeito, o caos ameaça o criador de perder suas idéias no indiferenciado, porém, é das suas variabilidades que as disciplinas vão engendrar a idéia na medida em que captam aquilo que varia mais do que conhecem as formas já constituídas. Assim, Deleuze e Guattari na linha de Michaux, diferenciarão as "*idéias correntes*" e as "*idéias vitais*", como duas realidades irredutíveis da idéia[87].

Em outro contexto, nos cursos sobre Espinosa em Vincennes[88], Deleuze propõe a partir do filósofo holandês desenvolver esta distinção. A idéia tem uma realidade objetiva na medida em que representa os objetos, sendo a idéia, idéia de alguma coisa ("*caráter extrínseco da idéia*"*)*. Por outro lado, temos o "*caráter intrínseco"*, isto é, a realidade formal da idéia que vale por si mesma sem se remeter aos objetos ou coisas exteriores[89]. Ora, é o modo irrepresentável da idéia que se deve atingir para adentrar os processos de criação, por isso o que basta para as "*idéias correntes não basta para as idéias vitais*", sendo necessário ultrapassar as malhas em que a idéia está fixada para ascender a um plano onde a criação deixa de ser remetida às figuras mentais ou representações subjetivas.

É neste sentido que para Deleuze as "*idéias vitais*"[90] nascem de um meio prenhe de potenciais e disparidades que estabelecem comunicação[91], fazendo "*fulgurar*" [92] uma "diferença *de potencial*" que

86 Idem – p.260.
87 Idem – p.266.
88 CSE– pp.22-23.
89 Idem – p.22-23
90 Deleuze, parafraseia, a fórmula de Godard :(uma imagem justa, justo uma imagem) "*idéias justas, justo idéias*", as idéias justas estão as idéias correntes que estão em conformidade com as significações dominantes, são idéias que verificam algo (...), enquanto que "*justo idéias*" apresenta a vitalidade do novo C – p.53.
91 O que assegura, segundo Deleuze, esta comunicação entre singularidades caóticas, é o "*precursor sombrio*" , isto é, um "*agente indefinido*" que coloca em comunicação duas "*séries heterogêneas*", duas séries de diferenças, no qual os fenômenos de acoplamento entre as séries entram em ressonância interna. ID – pp.132-133.
92 É importante ressaltar a importância do verbo "*fulgurar*" (*fulgurer)* na filosofia de Deleuze, segundo Anne Sauvagnargues, este verbo designa a diferença de intensidade entre duas multiplicidades que resolvem sua tensão inicial através de uma ressonância entre as séries divergentes. VILLANI;SASSO, 2003, p.163.

salta, iluminando[93] as paragens desconhecidas, onde criar é dar consistência uma idéia, diferente da caótica da qual emerge[94], formando um "*caosmo*", ou seja, uma "*unidade superior*" que se dá aos movimentos arrancados do caos, um lugar forjado para as intensidades que se experimenta.

É importante notar que este "*salto intensivo*", não é espontâneo, ele depende de um encontro que nos leve para além do que estamos acostumados a pensar e a viver, onde ter uma idéia no sentido deleuziano é sempre mergulhar no mundo das diferenças, sendo a própria idéia um acontecimento que depende da "*afirmação da disjunção*" em vez da aproximação de semelhanças[95].

A criação, neste contexto, não será um ato espontâneo advindo das movimentações que extrapolam o criador, mas uma necessidade que eleva o potencial máximo da idéia, deixando de representar o mundo para "*dramatizar as intensidades*"[96]. As disciplinas dependem da idéia na medida em que esta implica em "*uma verdadeira posição de problemas*", sendo os clichês e as opiniões os modos de recognição que prescindem destes ou se formam sob os falsos problemas.

Deste modo, a idéia coloca uma problemática[97] para o criador que o impossibilita de assentá-la em uma resolução que se adequa em seus estados vividos. Por isso, segundo Deleuze, a criação só se faz "*a gargalos de estrangulamento"*, quando o criador é "*agarrado pelo pescoço por um conjunto de impossibilidades*" (problemas)[98]. São estas impossibilidades que imprimem a necessidade da criação de um possível[99], isso quer dizer que o criador inventa suas impossibilidades, enfrenta os problemas que é capaz de fornecer uma saída, traçando o horizonte de uma obra vindoura[100].

---

93 "*Havia o precursor sombrio e o raio. Foi assim que nasceu o mundo. Sempre há um precursor sombrio que ninguém vê e o raio que ilumina*." A - Z (Zigzag).

94 VILLANI;SASSO, 2003, p.61.

95 SAUVAGNARGUES 2009, p.337.

96 ID – p.132.

97 DR – p.371 Ver também: SAUVAGNARGUES,2009, pp.330-331. ZOURABICHVILI, 2004, pp.89-94.

98 C – p.167

99 "*É preciso lixar a parede, pois sem um conjunto de impossibilidades não se terá essa linha de fuga, essa saída que constitui a criação* (…) *É preciso escrever líquido ou gasoso, justamente porque a percepção e a opinião ordinária são sólidas, geométricas. É o que Bergson fazia na filosofia, Virgínia Woolf ou James no romance* (…)." Idem.

100 Bresson, segundo Deleuze, ao introduzir as tomadas de mão, não o faz porque sabe, mas porque a idéia impõe a necessidade de proliferar espaços táteis. DRF – p. 294. Em outro contexto, Deleuze exemplifica este ponto sobre a filosofia de Leibniz: "*Ele não criou o conceito de mônada por prazer, mas por outras razões, ele coloca um problema, a saber, que tudo no mundo só existe dobrado*. "A – (Histoire de la philosophie).

Portanto, o cientista, o artista e o filósofo não criam por diversão ou por vontade, eles são levados a criar, "*fazendo absolutamente aquilo que têm necessidade de fazer*"[101]. Orlandi em sua investigação sobre a necessidade na arte em Deleuze e Hegel[102], aponta dois aspectos que são imprescindíveis para a criação. Deleuze usa o termo "*nécessité"* e "*besoin"*[103], necessidade (*nécessité)* é aquilo que força o criador, ao mesmo tempo em que necessidade (*besoin*) é aquilo que o criador é capaz de fazer em sua determinada linha, isto é, a necessidade de fazer seu próprio movimento, com efeito, criar conceitos sem recorrer à "*reflexão sobre*"[104]. Assim, a criação diz respeito ao campo das intensidades, pois as impossibilidades que o criador enfrenta, são, ao nosso ver, o transbordamento do organismo que está nas bordas de seu "*poder de ser afetado*"[105], sendo os problemas que possibilitam a criação, os limites da atuação de uma vida orgânica que o criador atravessa, ao custo de sua desorganização, para extrair "*uma vida mais que pessoal*"[106]. Com efeito, o ato de criação (impulsionado pela dinâmica da idéia) depende desta oscilação que desagrega o organismo ao mesmo tempo em que libera uma vida não orgânica.

Compreendido este aspecto, nos propomos a entender como se dá o pensamento na filosofia de Deleuze e como este depende da "*intensificação nos encontros*"[107], que aproxima pensamento, criação e vida não orgânica.

101 DRF – p.292.
102 ORLANDI, 2010, p.14.
103 Orlandi remete ao trecho da conferencia de Deleuze em *Deux Regimes de Fous:* (...)"é *preciso que haja uma necessidade" [nécessité], de modo que "um criador" venha a fazer tão só "aquilo de que ele tem absoluta necessidade" [besoin]*. Idem.
104 Idem.
105 CSE – p.50
106 D – p.63
107 ORLANDI, 2009, p.12.

1.3 – PENSAMENTO, VIDA E CRIAÇÃO

Pensar, para Deleuze, é antes de tudo uma empreitada vital[108], justamente pelo fato de que não se pensa se não tiver engajado em um processo que arrasta o pensador em um fluxo impessoal. Pensar, neste sentido, é "*estar à escuta da vida*"[109], e não se trata de uma vida particular, mas da potência de uma vida não orgânica, na qual a boa saúde dificulta os encontros que proporcionam a intensificação necessária para o pensamento. Ao mesmo tempo em que uma frágil saúde *"favorece este tipo de escuta*"[110], no qual somos arrastados por intensidades estranhas ao organismo. Neste capítulo, devemos compreender de que maneira isto se dá, pois é o encontro intensivo que caracteriza este contanto com uma vitalidade que coloca em risco a vida pessoal, no entanto, propicia a efetuação de potência da uma vida que atravessa a obra[111]. Desta maneira, precisamos entender o que significa pensar e qual a sua ligação com o ato de criação, e de que modo a vida não orgânica permeia estes processos.

Segundo Deleuze, vivemos imersos em uma imagem do pensamento, isto é, antes mesmo de pensarmos "*temos uma vaga idéia do que significa pensar"*[112]. A imagem do pensamento "*nos dá o que significa pensar, fazer o uso do pensamento, se orientar no pensamento"*[113], posto que, para o filósofo, ainda não pensamos, pois enquanto o pensamento estiver submetido às forças que o afastam de sua atividade, será recoberto por uma imagem que tem no reconhecimento o seu elemento primordial. Mas, para o filósofo, existe um obstáculo que separa o pensamento de suas potências, há como que uma ilusão interna ao exercício do pensamento[114], na qual a crítica não é capaz de

---

[108] No contexto dos Mil Platôs, Deleuze/Guattari pensam dois tipos de imagem que permeiam o pensamento, uma é construída sob uma maneira particular de pensar, tendo como referência o verbo ser, pensar por "É" (modelo arborescente), a outra, é o modo em que o pensamento e vida são indiscerníveis (modelo rizomático), no qual pensamos pela conjunção "E". Neste contexto, sobre a nova imagem do pensamento, assevera Deleuze*: "Pensar com E ao invés de pensar É, de pensar por É (...) Tentem é um pensamento totalmente extraordinário, e é, no entanto, a vida"*. D – p.71.

[109] A - (Maladie).

[110] Idem

[111] D – p.62

112 ID – p.180

113 QPH? – p.53

114 Sobre como Deleuze vê a ambiguidade da crítica kantiana. DR – p.199-200

erradicar[115]. Podemos dizer, seguindo as investigações de Sauvagnargues que para Deleuze o que impede o pensamento é o "*seu verdadeiro exercício noético*" e não as forças estranhas e exteriores a ele[116], ou seja, o pensamento não se engana sob a influência do sensível, das paixões e dos interesses, mas este impedimento parte dele mesmo.[117]

A imagem dogmática coloca uma afinidade natural entre o pensamento e a verdade, isto é, pensar seria o exercício reto e inato de uma faculdade que tende ao verdadeiro, mas é desviada de seu caminho através da incursão das forças estranhas ao pensamento. Seria necessário, pois, um método que conjurasse os efeitos das forças sensíveis para aderirmos sua verdadeira natureza.[118] Por isso, a crença em um pensamento natural se fundamenta na recognição que ocupa grande parte de nossa vida cotidiana, de nossas experiências ordinárias, mas, pergunta Deleuze*, "quem pode acreditar que o destino do pensamento se joga aí e que pensemos quando reconhecemos? ".*[119]

O pensamento submetido a uma imagem clássica é supostamente referido a um sujeito como unidade de todas as faculdades, orientadas sob a "*forma do Mesmo*" no modelo de recognição, da mesma maneira que pensar subentende um mundo pronto de objetos pensáveis, em que o reconhecimento se estabelece sob "*concordância das faculdades*"[120]. Para Deleuze, um objeto é reconhecido quando todas as faculdades operam conjuntamente se referindo a uma forma de identidade do objeto, ao mesmo tempo em que exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante. O "*bom senso*" e o "*senso comum*", como duas metades da doxa, se complementam na imagem do

115 SAUVAGNARGUES, 2009, p.37.
116 Idem
117Para entender este aspecto, nos remetemos ao livro Diferença e Repetição, no capítulo em que Deleuze investiga a imagem do pensamento. Neste contexto, Deleuze remonta a troca de cartas entre Artaud e Rivière. Este último *mantém a imagem de uma função pensante autônoma, dotada de uma natureza e de uma vontade de direito* enquanto a preocupação de Artaud é de se chegar a pensar alguma coisa. Segundo Deleuze, para Artaud a única obra concebível se constrói sobre a compulsão de pensar, o pensamento que é forçado a encontrar o seu próprio *impoder natural* que é por sua vez sua maior potência. Se para Rivière o pensamento precisa se orientar sob o ideal do eu fundado nas condições empíricas do pensamento, Artaud encontra as condições transcendentais que colocam sua própria impossibilidade de direito, e não como de fato como entende Rivière. - DR – p.212. Para uma variação do mesmo tema. Ver: IT – p.202-203.
118 NF – p. 155-156. SAUVAGNARGUES,2009, p.41.
119 DR – p.197
120 Idem – p.194

pensamento[121], ambos se solidarizam na interpretação do mundo como realidade homogênea e permanente, submetendo o pensamento ao julgo da "*quadrúpla-raiz*".[122]

A recognição, portanto, designa a maneira pela qual o "pensamento *está separado de suas operações reais*"[123], por privilegiar a unidade e a identidade que organizam um mundo pensável. Esta imagem nociva impregna o pensamento em seu interior de forças reativas "*que diminuem sua potência vital*"[124]. Notamos que se o pensamento gravita nesta imagem, ele é recoberto por uma ilusão que o separa de sua própria vitalidade e, deste modo, impedido de escutar à vida, o pensamento lhe torna opositor[125]. É precisamente no ponto em que o pensamento é confundido com a recognição que este investe na preservação de um tipo de vida que aprisiona a própria vida e, como conseqüência, impõe um modelo que limita o pensamento.[126]

Segundo Deleuze, separar o pensamento do que ele pode, é estancá-lo da vida, fazendo-o servir a meios que o enredam nas vicissitudes do modelo de organização, pois há todo um esforço da imagem clássica de imantar o pensamento na "*atenção à vida*" pessoal que se estabelece sob um sujeito que age em um mundo de coisas pensáveis, interpretando-a na perspectiva dos limites colocados pelas idéias de utilidade, da adaptação e da regulação.[127] Quando o pensamento está livre desta imagem, este se encontra com forças que rompem com o esquema recognitivo, constituindo-se sob "*a potência de um modelo totalmente distinto, uma terra incógnita"*[128]. Assim, o pensador é confrontado com os movimentos intoleráveis [129] de uma vida que se liberou dos "*acidentes da subjetividade e da*

121 *"É o bom senso que determina a contribuição das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo".* Idem – p.197

122 Identidade no conceito, a analogia no juízo, a semelhança no objeto e a oposição nos predicados. Idem – p. 368

123"(…) *nesta imagem do pensamento, é a maneira pela qual o verdadeiro é concebido como um universal abstrato. Nunca se refere as forças reais que constituem o pensamento, nunca se refere o próprio pensamento às forças reais que ele supõe enquanto pensamento* (…)". NF – p.156.

124 SAUVAGNARGUES, 2009, p.41.

125 NF – p.150

126 Idem – p.151

127 NF – p.111

128 DR – p.198

129 Este tema será discutido nos próximos capítulos.

objetividade". [130]

Para Deleuze, é a vida que estimula o pensamento, suscitando assim, outra imagem do que significa pensar, na qual o pensamento só sai de seu estado inerte através de algo que o violente. Mas esta violência não coloca o pensamento como um saber que condena a vida, ao contrário, faz do choque desta "*vida intensa demais*", o caminho para adentrar seu "*devir-ativo*".[131]. Somente uma vida desvinculada de sua identidade orgânica pode desvelar o campo possível onde se delineia uma afinidade profunda com o pensamento, visto que este capta a própria vida escoando de seus compartimentos formados, para extrair novas possibilidades de existência, e a vida, impulsiona o pensamento através dos encontros com intensidades, permitindo novas maneiras de pensar.[132]. Deste modo, o pensamento em sua atividade se explica pelas linhas divergentes implicadas em "*uma vida*" que subverte aquilo que é pensável pela doxa.

Assim, segundo o filósofo, o ato de pensar não é um conhecimento a respeito da vida, mas a própria vida aliada ao processo de pensar. É o pensador que nas suas "*experimentações estranhas*" se encontra com o aspecto impensável da vida, isto é, a própria "*diferença de intensidade*" que abre a vida individual do pensador aos "*puros acontecimentos*". [133] É neste plano impessoal que o pensador se encontra com uma vitalidade não orgânica - todo um mundo composto por intensidades que excedem os indivíduos, "*individuações que ultrapassam as pessoas*"[134], apreendendo-as como as "*cintilações que estão no dado, embora não apareça como o dado*".[135]

É no caminho desta vida que o pensamento se encontra com a diferença.

Pensar a diferença subentende que a "*gênese do pensamento*" acontece a partir das relações diferenciais, de modo que a "nova imagem do pensamento" não desnatura a diferença para torná-la

[130] DRF – p.362
[131] EFP – p.18
[132] '*O pensamento deixa de ser uma ratio, a vida deixa de ser reação. O pensador exprime assim a bela afinidade do pensamento e da vida: a vida faz do pensamento qualquer coisa de ativo, o pensamento faz da vida qualquer coisa de afirmativo*". NF – p.153.
[133] DRF – p.361
[134] ID – p.180
[135] ORLANDI, 2009, p.12.

visível e pensável[136], já que não se trata mais de reconhecer para poder pensar, ou pensar para tornar reconhecido, mas partir daquilo que nos é estranho e que ultrapassa nossa capacidade de entendimento. Pensar, para Deleuze, é ficar "*no limite que separa o pensamento do não-pensamento*" [137], sendo que o pensamento precisa "*ir ao encontro do impensável*" para extrair a sua mais alta potência. Mas o que é o impensável? São as intensidades que "*em prol de um pensar mais exigente"*[138], forçam o pensamento, desprendendo "*a forma superior de tudo o que é*"[139]. Para Deleuze, é sempre por meio das intensidades que o pensamento adquire uma determinação de ressonâncias artaudianas, estabelecendo o ponto preciso onde *"entretém sua relação essencial com o indeterminado"*[140]. Neste contexto, o pensamento só pensa quando é coagido nos encontros com aquilo que foge à representação orgânica.

Entendemos que a aproximação de uma vida não orgânica da qual depende o pensamento, é, para Deleuze, o encontro com intensidades livres do aprisionamento extensivo que, a partir da sensibilidade, atinge o pensamento em seu estado inerte, sendo sua intensificação que o eleva para além das formas compostas, e o coloca em contato com suas forças componentes.[141]. Pensar é o esforço que transborda toda a inclinação para a reflexão, contemplação, comunicação, que já não podemos mais encontrar uma unidade frente àquilo que nos ultrapassa, pois não há um eu que pensa, mas o pensamento que se afirma. É desta involuntariedade que se engendra o pensamento desatrelado de seu "*estado de besteira*" e remetido ao seu limite, sendo o seu estado originário de impossibilidade, o modo pelo qual o pensamento não será reconhecimento, mas encontro[142]. Embora o encontro apresente uma complexidade que abarca tanto as partes extensivas quanto as intensivas, cujo reconhecimento se define pela sua ponta atual, é no envolvimento com sua metade virtual que se desdobram as experiências e

136 DR – p.57
137 A - (Animal).
138 ORLANDI, 2009a, p.272.
139 Idem
140 DR -p.56
141 F – p.163.
142 DR – p.203

experimentações que escapam aos estados vividos e que nos levam a pensar[143]. Estas experiências subsistem entre os sujeitos, as formas constituídas e os estados de coisas que abarcam toda uma vida que cresce e muda de natureza a partir do jogo entre intensidades, aproximando o pensamento de uma vitalidade inorgânica.

Diferente da concepção de uma imagem clássica que tem na interioridade a organicidade do pensamento, uma concepção não-orgânica do que é pensar, transborda toda determinação fechada em si mesma[144], isto é, o pensamento só pode entrar em atividade através de algo de fora que o violente[145]. Pensamos somente quando somos forçados, adentrando regiões ou lençóis indeterminados para as partes atuais, entre os quais nos instalamos e saltamos círculos que garantem a gênese do pensar no próprio pensamento. Por esta razão, o pensamento não vem de dentro como um impulso natural para pensar, nem vem de um mundo exterior, o pensamento vem do enfrentamento com elementos não-formados que constituem o Fora[146].

Aquilo que nos força a pensar já engloba em si um "sistema de diferenças" e intensidades que Deleuze chama de signo[147]. Devemos nos atentar que, segundo o filósofo, um dos pontos que testemunha sua idéia de vitalismo é o liame profundo que o liga à noção de signo[148], pois este é o componente primordial do encontro intensivo que força o pensamento. Mas qual é esta relação? O signo apresenta duas metades que perpassam a experiência: a metade atual do signo se envolve com os objetos através do recolhimento de várias tendências em benefício de uma "*memória voluntária*" e de uma percepção natural (as idéias extrínsecas), nas quais "*reconhecemos as coisas sem jamais as*

143 ORLANDI, 2009a, p.263.

144 MP – p.467

145 *"(...) que violência se deve exercer sobre o pensamento para que nos tornemos capazes de pensar, violência de um movimento infinito que nos priva ao mesmo tempo do poder de dizer Eu?*". QPH? – p.73.

146 C – p.137.

147 O signo na concepção deleuziana é o "*objeto do encontro e o objeto a que o encontro eleva a sensibilidade* e g*arante a necessidade daquilo que ele faz pensar"*. É provido de disparatas ordens de grandeza, sendo aquilo que fulgura no intervalo e apresenta a diferença de intensidade entre séries divergentes, no entanto, o signo se divide em duas metades: o signo exprime a dissimetria produtora e exprime também, o processo pelo qual o signo tende a anular esta dissimetria. DR – p.44 Ver também: PS – p.26.

148 C – p.179

conhecermos"[149]. Nesta perspectiva, passamos longe das complicações que os encontros carregam, pois existe toda "*uma vida*" implicada nos encontros que a recognição não consegue alcançar.[150].

Todavia, o signo apresenta o ponto de vista da diferença que não se adequa aos objetos, mas comporta "*linhas heterogêneas*"[151], nas quais o vivido sofre aberturas que transbordam a sensibilidade, de modo que o signo como objeto de encontro marca a existência de uma matéria intensiva que subsiste nas experiências corriqueiras. Podemos dizer, seguindo Orlandi, que "*os estados vividos não são necessariamente subjetivos ou individuais*", mas plenos das movimentações das "*quantidades intensivas*"[152]. Quando se disparam as intensidades que estão recobertas nas qualidades sensíveis, a sensibilidade se encontra com aquilo que só pode ser sentido e é o insensível ao mesmo tempo, isto é, a sensibilidade ascende a um exercício incomum.[153] Para Deleuze, a intensidade como pura diferença é o insensível para a sensibilidade empírica que só consegue apreender a intensidade já anulada, entretanto, quando o "signo" desdobra sua "*dissimetria produtora*", é somente com um "*uso superior das faculdades*" que na comunicação de seu desregramento, força o "*pensar no pensamento*".[154]

Sendo assim, os encontros intensivos disparam a sensibilidade ao mesmo tempo em que disparam o pensar. Para Deleuze, tudo parte da sensibilidade na medida em que o pensamento não tem força suficiente para sair de seu estado de impossibilidade ("*besteira*"). Isto quer dizer que a impotência do pensamento reside em sua própria essência, ou seja, há um pensamento sem imagem, no qual o "*acéfalo*" nos coloca o problema de que o pensamento não precisa ser guiado, "*mas fazer que nasça aquilo que ainda não existe*"[155]. Desta forma, Deleuze procura as "*condições reais*" do pensamento em um "*campo transcendental*", sendo que a condição transcendental do pensamento

149 PS – p.26.
150 " (...) *ao aprofundamento dos encontros, preferimos a facilidade das recognições*." Idem
151 Segundo Deleuze, *o que está envolvido no signo é mais profundo que todas as significações explícitas*. Idem – p.29
152 ORLANDI, 2009a, p.273.
153 Trataremos do Empirismo transcendental no próximo item deste capítulo.
154 DR – p.203
155 DR – p.213

reside na impotência de pensar que se confunde com a potência própria do pensamento.[156]

Pensar depende de uma intensificação que arrasta o sujeito para além de sua organização pessoal[157], vibrando o corpo lá onde ele é pura intensidade[158]. É o encontro disparador que faz do corpo não mais uma totalidade orgânica que apreende o que lhe toca como uma afecção subjetiva, mas que o abre para uma realidade estranha de sensações que colocam o pensador no "*limite de seu poder de ser afetado*"[159], aproximando-o de intensidades demasiadas violentas para as composições organizadas. Por isso, trata-se de um exercício perigoso [160], no qual as intensidades reconduzem o pensamento à sua vitalidade através de uma atmosfera irrespirável para os organismos e os sujeitos formados.

É no interior ao próprio empreendimento do pensar que, segundo Deleuze, se desdobra um plano de experiência que busca na vida intensiva a matéria prima que anima o pensamento. Neste contexto, a vida pessoal se encontra com os graus intensivos que estão recobertos pelas matérias extensivas. Deleuze denominada "*plano de imanência*" ou "*campo transcendental*"[161] estes graus intensivos que não se confundem com a vida das individualidades formadas, mas se constitui por "*individuações sem sujeito*", do tipo acontecimento, isto é, o "*campo de intensidades variáveis e contínuas sempre implicadas umas nas outras*"[162]. Por isso, quando pensamos abrimos este campo de possíveis para experimentações vertiginosas[163] ("(...) *são meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso* (...)".[164]) que nos arrastam para universos não humanos de sensibilidades vegetais, animais e minerais[165].

O 156 CAZIER, J. P. *Antonin Artaud.* In :Leclerq. S. (org) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*. Belgique: Les Éditions Sils Maria, 2005 – p.22.

[157] ORLANDI, 2009b, p.9.

[158] Nos próximos capítulos, falaremos da vitalidade não orgânica do corpo, por agora, esta noção nos ajuda a entender que o pensamento depende de um corpo sem órgãos para pensar, pois este só se ativa através de uma sensibilidade corporal incomum.

[159] CSE – p.50

[160] QPH? – p.58

[161] DRF – p.359

[162] C – p.143-144

[163] "(...) *Pensar é sempre experimentar*". C – p.132

[164] Idem

[165] Idem – p.59. Ver também: DR – p.356.

Estas experimentações testemunham as conexões entre a vida não orgânica e o pensamento[166], sendo esta aliança a condição favorável para o processo de criação, dando consistência a intensidades que fazem o pensamento ascender do "conhecimento sobre", para outro gênero em que se compreendem as coisas de maneira vital, isto é, se conhece as potências, passagens e variações de "*uma vida*"[167]. Sendo assim, para escapar da vida aprisionada, é necessário atingir esta vitalidade do pensamento que possibilita a expansão dos modos de vida, através da incursão do novo por sob as opressões do organismo e da doxa. Se o primeiro impossibilita a vida de escoar para longe de sua organização, a segunda separa o pensamento de sua potência, contudo, o pensamento elevado a sua impossibilidade de pensar, "*apresenta a imagem de uma vida situada para além do bem e do mal*"[168], na medida em que capta forças que escapam a organização que encerra a vida, fazendo assim, existir novas combinações vitais.

Sabemos que é por este motivo que pensar se torna mais difícil[169], porque não temos a certeza se seremos bem sucedidos nesta empreitada, não sabemos quais sofrimentos e esgotamentos teremos que experimentar ao vermos ou ouvirmos[170] a imanência sem a proteção e barreiras da doxa, pois a vida é sempre grande demais para aquele que a apreende. A dispersão do eu causada pelo ato de pensar, torna possível a passagem das intensidades que fragilizam o pensador, instalando-o em um universo pouco propício para a manutenção de sua unidade. Pode-se dizer que pensar é jogar uma corda sobre um abismo, sabendo que nesta travessia a corda é um "*equilíbrio pouco garantido*".[171] Mas, para Deleuze, se os grandes pensadores fazem isto, não é pelo gosto da morte ou pelo perigo, mas para

---

[166] "*Com efeito, se virmos aí algo que atravessa a vida, mas que repugna o pensamento, então é preciso forçar o pensamento a pensá-lo, a fazer dele o ponto de alucinação do pensamento, uma experimentação que faz violência ao pensamento".* D – p.69.

[167] "(...) *é um pensamento totalmente extraordinário, e é, no entanto, a vida".* D – p.71.

[168] EFP – p.10

[169] Idem – p.57

[170] Segundo Deleuze e Guattari ao percorrermos esta imanência tateante que para filosofia é o "*plano de imanência*" e para arte o "*plano de composição*", retornamos de olhos vermelhos e os tímpanos perfurados, em função daquilo que vimos e ouvimos. Idem – p.58. Ver também: CC – p.14.

[171] C – p.179

"*liberar a vida lá onde ela é prisioneira*"[172]. Contudo, se existe o esgotamento orgânico, há também a plenitude da uma saúde que se fia nas intensidades e que se atinge quando uma obra ganha consistência. Retornaremos a este tema nos próximos itens.

Diante deste panorama, pensar é seguir o próprio movimento da vida na qual a criação opera por um duplo jogo: ao mesmo tempo em que o sujeito se despersonaliza, o pensamento se individua no campo de intensidades (criação) [173]. Deste modo, a complexidade da experiência não é atributo de uma consciência que apreende as coisas para poder pensar, mas se faz sob a rachadura do sujeito que "*só pensa a partir do inconsciente e pensa esse inconsciente no exercício transcendente"*. [174] Por isso, as idéias não remetem a um sujeito pensante, mas ao outro no pensamento[175]. É justamente este aspecto que precisamos aprofundar em Deleuze a partir da noção de empirismo transcendental.

1.4 – EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

Se Deleuze denomina sua filosofia como vitalista é porque a possibilidade de pensar não nos conduz necessariamente ao pensamento[176], dependendo assim, de uma violência originária que nos confronta com aquilo que não pode ser pensado. O vitalismo desta concepção reside na idéia de que o pensamento sempre nos advém das intensidades que arrebatam a sensibilidade, pois o pensamento não é disparado a partir do sensível, mas daquilo que insiste nas coisas e não pode ser apreendido pelo exercício comum da sensibilidade. Esta concepção é o que podemos chamar na perspectiva deleuziana de "*encontro intensivo*"[177], já que tudo parte da sensibilidade arrebatada pela dissimetria do signo, elevando-a a um funcionamento transcendental. Este encontro com intensidades, a nosso ver, é a

[172] Idem
173 DR – p.218
174 Idem – p.282
175 Idem
[176] Idem – p.209-210
[177] ORLANDI, 2009a.

persistência de uma vida não orgânica no pensamento.

Assim, na filosofia de Deleuze, existe "*uma busca vitalista*"[178] em que há todo uma sorte de "*organizações intensivas*", "*sujeitos larvares*", "*precursores sombrios*", "*fulgurações*" e "*comunicações discordantes*" que fazem do pensar algo de extraordinário no próprio seio do pensamento. Esta vitalidade longe de ser "*um tesouro natural ou originário que bastaria exteriorizar"*[179], é o limite de uma vitalidade do organismo, isto é, seu objeto transcendental, a monstruosidade[180] de uma vida não-orgânica que aproxima o exercício de nossas faculdades das forças informais[181]. A noção de empirismo transcendental[182] nos ajuda a aprofundar a idéia que coloca o pensamento à escuta de uma vida. Mas o que torna possível esta escuta? Um caminho auspicioso para imantar este problema, é a via que Deleuze vê a diferença entre "ter uma idéia" e sua implicação no processo de aprendizagem e o saber (representação) constituído sobre o modo da recognição.

Se existe uma oposição entre a idéia e a representação, é pelo fato de que a representação é o elemento do saber que estabelece a unidade entre um objeto pensado na recognição de um sujeito que pensa (pensamento preso nas malhas da doxa), enquanto a "*idéia é um aprendizado*" de componentes que desmembram nossa estruturação e nos fazem *"penetrar num mundo de problemas até então desconhecidos"*[183].

O aprendizado[184] se aproxima de uma vitalidade não orgânica na medida em que nos conduz a uma busca que desafia nossa compreensão habitual, na qual as intensidades tomadas no aprendizado

178 "(…) *como fazer filosofia? Estamos em busca de uma vitalidade* (…)". ID – p.183.
179 ZOURABICHVILI, 2006, p.114.
180 "(…) *a vitalidade, cujo objeto transcendente também seria o monstro* (…)". DR – p.208.
181 IM - p.73.
182 Neste capítulo, temos em mente a definição de Zourabichvili a respeito da noção vitalidade: "(...) *Portanto, Deleuze pode chamar mais especificamente vida ou vitalidade não a multiplicidade das formas de vida, mas aquela entre essas formas de vida – o próprio exercício de nossas faculdades –que se quer a si mesma: a forma paradoxal, a bem da verdade, mas próxima do informe* (...)". ZOURABICHVILI, 2006, p.114. Sobre o informe, vida e as faculdades. Ver também: IM – p.73.
183 "(...) *A idéia e o "aprender" exprimem (...) instâncias problemática"*. Idem
184 Segundo Deleuze, aprender pode ser definido de dois modos: 1) aprender é penetrar na idéia, em seus pontos relevantes 2) aprender é elevar uma faculdade a seu exercício transcendente, "*elevá-la a este encontro e a esta violência que se comunicam às outra"s.* Idem – p.275.

ensinam a captar a vida em sua variação para além da boa vontade de querer tomá-las como objeto apreendido por um sujeito cognoscente. A vida se entrelaça com o pensamento, na medida em que emite signos que violentam a sensibilidade e nos coloca problemas que somos incapazes de tangenciar com o funcionamento corrente das faculdades.

Ora, responde-se aos problemas postos pela vida (intensidades), não simplesmente resolvendo-os e eliminando a problemática[185], mas fazendo com que o problema mude a partir de novas saídas traçadas através da criação Assim, na medida em que pensamos estamos a favor de uma vida abundante e expansiva que vê no pensamento uma forma de escoar para além de suas bordas orgânicas[186], pois o aprendizado sempre adentra os circuitos da vida não orgânica, envolvendo "*o aprendiz na criação do novo*"[187], visto que é através do aprendiz/criador que esta vida encontra meios para superar a si mesma, criando novos modos de existência[188].

Para tanto, o aprendizado se entrelaça ao funcionamento das faculdades, e de como elas se comunicam ao serem confrontadas com seu campo de experiência. Se de um lado, temos a representação que se fundamenta no acordo entre as faculdades para mediatizar as intensidades no extenso, o aprendizado se opõe ao exercício comum das faculdades, na medida em que faz funcionar um acordo discordante[189], no qual as faculdades são elevadas a um exercício transcendental, para apreenderem as intensidades sem serem recobertas pela extensão. É esta experiência que torna possível a criação, e faz a saúde do organismo se encontrar com seu outro transcendental, a grande saúde, na qual o organismo passa pelo enfraquecimento para atingir o plano do pensamento e da criação. Devemos entender os meandros que nos levam a tal argumentação.

O pensamento está implicado com a sensibilidade, de modo que, para tirar o pensamento de seu estado de torpor, precisamos ser tocados por algo forte demais, uma sensação que faça vibrar o corpo

[185] LS – p. 57
[186] "*os modos de vida inspiram maneiras de pensar* (...)". N – p.18
[187] ORLANDI, 2010, p.15
[188] "(...) *os modos de pensar criam maneiras de viver.* "N – p.18
[189] DR – p.211

em sua conexão com as intensidades. É, como diz Deleuze, estar à espreita de um "*encontro disparador*" que ultrapasse nosso poder de ser afetado, desencadeando uma intensificação[190] que comunica sua violência para outras faculdades, "*a irem além de sua inércia habitual ou da acumulação de um saber abstrato.*"[191] Deste modo, o aprendizado nos ensina este curioso ponto, em que somos impelidos pela busca de algo que nos intensifique, saindo dos círculos do conhecido, para desembocar naquilo que não conseguimos compreender. Neste sentido, só aprendemos com a violência de signos que nos arrebatam em um "*complexo aprendizado*" das potências da vida.

Aqui temos uma primeira pista do perigo que encontramos no ato de pensar[192]. O pensamento inicia uma viagem desconhecida que abarca sensações violentas, na qual não temos garantia de volta, já que a intensificação nos encontros compreende atravessar a linha do equilíbrio garantido pela saúde orgânica, em direção às instabilidades da grande saúde da criação. É deste modo que a violência do signo investe em um campo de enfraquecimento das potências do corpo organizado. Quando o organismo se encontra fragilizado, ele permite o escoamento de intensidades que não são apreendidas no estado comum das faculdades, pois as faculdades em seu exercício empírico se esforçam em manter o funcionamento harmonioso, necessário para a recognição, e para tanto perdem o desenrolar da vida na sua enésima potência.

Por outro lado, quando este modelo é quebrado pela vigência da própria experiência que foge aos esquemas recognitivos (encontro com a dimensão informal da vida), as faculdades deixam de sustentar um acordo entre si, e entram em um uso discordante. É neste sentido que excedendo as nossas forças que estamos aptos a escutar a vida, pois é a partir deste desfuncionamento entre as faculdades que estamos próximos de potências inconciliáveis com os limites do organismo[193].

Assim, são os signos de uma vida intensa que mobilizam e coagem as faculdades. Cada vez que

[190] ORLANDI, 2009b, p. 16.
191 Idem, 2009c, p.4.
[192] C – p.129.
[193] A – M (Maladie)

as faculdades encontram sua forma involuntária, deixam de se remeter a um uso empírico e são forçadas a reencontrar o seu exercício extremo[194]. Os "signos", que correspondem às "*idéias vitais*", não têm o "*bom senso*" ou o "*senso comum*" como meio, mas segundo Deleuze, um "*para-senso"*[195], que permite a comunicação paradoxal entre as faculdades. A busca impulsionada pelos signos que violentam a sensibilidade, desafiam a nossa compreensão imediata daquilo que estamos habituados a perceber, imaginar, pensar, nos implicando em um campo problemático[196]. Este campo evidencia o contanto com a própria vida que supera o poder de ser afetado do pensador, criando condições reais para a gênese do pensamento. Por isso, só há pensamento quando sou impulsionado por uma problemática, posta por minha sensibilidade arrebatada pelo encontro forte demais para minha estrutura atual [197].

Assim, aprender (idéia) e saber (recognição), ilustram dois modos de relação com o pensamento. O saber é aquilo que deixa o pensamento tranqüilo em seu exercício comum, o aprendizado, ao contrário, nos força a pensar, pois é na falha da recognição, na impossibilidade de designar as coisas reconhecidas que nos encontramos com aquilo que é primeiro no pensamento: "*o arrombamento, a violência, a inimizade"*.[198]

Para Deleuze, o que causa disparação não é o sensível, mas "*o ser do sensível*"[199] que está no dado, porém não se confunde com ele, pois é irredutível as conexões extensivas. A disparação é intensiva, pois são as intensidades que são capazes de elevar as faculdades a seus limites respectivos, sinalizando que "*o campo de experiência sofre abertura de uma vida que passa entre as qualidades sensíveis*"[200]. Conforme a concordância entre as faculdades, a sensibilidade só pode apreender o que as outras faculdades alcançam em seu exercício empírico, no entanto, "o ser do sensível" é aquilo que não

194 PS – p.93.
195 DR- p. 212.
196 Neste ponto os problemas não se reduzem às suas soluções, estes são aberturas para os elementos diferenciais que não se resolvem, mas se definem como a potência de afirmar a divergência entre as séries SAUVAGNARGUES,2009, p.337.
197 ORLANDI, 2009b, p.15.
198 DR – p.203
199 *"* (...) *não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado".* Idem.
200 ORLANDI, 2009b – p.22

pode ser apreendido pela sensibilidade na recognição, sendo o insensível, o limite de toda e qualquer sensação reconhecível.

A sensibilidade confrontada com aquilo que as faculdades em um esforço comum não conseguem apreender, pois é *pequeno demais, distante demais para nossos sentidos*[201], ascende a um funcionamento superior. A sensibilidade forçada ao limite de seu exercício só pode comunicar esta violência para a memória que confrontada com o esquecimento, faz lembrar aquilo que uma memória empírica não pode captar, ou seja, um ser do passado que só pode ser lembrado desde sempre (o imemorial). Por sua vez, a memória superior coage o pensamento a apreender o seu limite, isto é, a essência, o "ser do inteligível", sendo o pensamento confrontado com o impensável[202]. Para Deleuze, cada faculdade transmite para a mais próxima a sua disjunção, sua violência, fazendo com que cada, ao sair dos eixos, quebre a forma do senso comum[203].

Portanto, o que garante a gênese do pensamento não é o acordo e o bom funcionamento entre as faculdades, mas seu funcionamento discordante. As idéias, neste contexto, seriam assim, instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento e do pensamento à sensibilidade, levando ao limite cada faculdade. É este empirismo que faz da idéia um ponto crítico de encontro entre heterogêneos, isto é, um *empirismo transcendental* [204]. Notamos que o empirismo transcendental é a ponte conceitual que estabelece a relação entre vida e pensamento, pois o encontro intensivo (sensibilidade superior que apreende as intensidades) desencadeia um processo discordante entre as faculdades, fazendo com que o pensamento encontre aquilo que não pode ser pensado (a vida), mas deve ser pensado para afirmar a

201 DR – p.204

202 Idem – p.205

203 "*Em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu "próprio" , daquilo que a concerne essencialmente"* - Idem.

204 A noção de um empirismo superior em Deleuze, já estava presente em suas reflexões sobre Hume (1953), sob a suspeita de como o espírito devém sujeito. Partindo da metáfora de um instrumento de percussão, Deleuze pensa um protótipo da comunicação entre as faculdades que não valem por si mesmas, senão pelo limite as impulsam a ressoarem juntas. No contexto de *Empirismo e Subjetividade*, o espírito comunica sua vivacidade para outras partes que ressoam conjuntamente através de um desencadeador inicial. VILLANI; SASSO, 2003, p.127. Ver também: ES – p.149.

criação como possibilidade de vida[205]. Assim, entendemos que existe uma relação íntima entre vida das intensidades e as faculdades transcendentais, já que as intensidades marcam tanto aquilo que pode ser sentido e captado pela sensibilidade empírica (vida orgânica), ao mesmo tempo o que só pode ser apreendido pela sensibilidade transcendental no encontro[206] (vida não orgânica).

É a partir da radicalização do projeto kantiano que Deleuze desenvolverá a noção de transcendental[207]. A invés de se reportar ao sujeito substancial, pensará o "*campo das individuações impessoais*" e das "*singularidades pré-individuais*". [208] Contudo, Deleuze entende que Kant decalca o transcendental em uma psicologia empírica, sendo "*que o empírico kantiano não confronta o pensamento com a experiência real, mas o submete às estruturas dóxicas da experiência comum*"[209]. Assim, Kant ao pensar o transcendental, "*toma o possível e o não real como condição de experiência, confunde o transcendental com aquilo que ele condiciona*".[210]

Para Deleuze, trata-se de ultrapassar a experiência em direção às condições de experiência, ou seja, em direção às articulações do real.[211] Entendemos que o transcendental tal como aparece em Deleuze, não é transcendente ao exercício empírico das faculdades, mas as condições de possibilidade das experiências reais que tem sua gênese no campo das intensidades. Segundo Zourabichvili, o empirismo transcendental em Deleuze, significa "*que a descoberta da experiência pressupõe ela própria uma experiência*"[212], as "*articulações do real*" apelam para a imanência de uma vida que não pode ser abordada de fora da própria experiência nem se assentar nos dados de um empirismo

---

[205] N – p.29.

[206] "*(...) este elemento é a intensidade, como pura diferença em si, ao mesmo tempo o insensível para a sensibilidade empírica, que só apreende a intensidade já recoberta ou mediatizada pela qualidade que ela cria, e aquilo que, todavia, só pode ser sentido do ponto de vista da sensibilidade transcendente que o apreende no encontro."* Idem – p.209

207 *"Considere-se o exemplo de Kant: de todos os filósofos, Kant foi o que descobriu o prodigioso domínio do transcendental* (…)". - DR – p.197

208 SAUVAGNARGUES, 2009, p.31.

209 LS– pp.100-101. Ver também: SAUVAGNARGUES, 2009, p.31.

210 "(...)*Kant soube criar a questão das condições de experiência ,mas o condicionamento que ele invoca é da experiência possível e não real, e permanece exterior ao que ela condiciona (...) O erro de Kant é ter "decalcado o transcendental sobre o empírico", dando-lhe a forma de um sujeito consciente correlata à de um objeto* (..)" ZOURABICHVILI, 2004, p.54.

211 Seria a segunda regra do método intuitivo exposto por Deleuze a respeito de Bergson:"*Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real."* B – p.14

212 ZOURABICHVILI, 2004, p.54.

ordinário.

Sendo assim, um empirismo superior é o único capaz de abordar o transcendental, "*de explorar seus domínios e regiões"*[213]. É no campo transcendental que encontramos o desenrolar de "*uma vida*". Em seu último escrito "*Imanência...uma vida*"[214], Deleuze propõe um campo de experiência que não remete ao sujeito, nem ao objeto, mas trata-se de um acontecimento que expressa aumento e diminuição de potência de um puro plano de imanência que dá testemunho de um mundo onde o eu é dissolvido no movimento incessante das intensidades[215].

Deste modo, pensamos quando tomamos parte desta radical experimentação que faz a vida do indivíduo "*se apagar em favor de uma vida singular imanente*". Esta tensão que se cria entre uma vida individual e "*uma vida*", é vivida no limite da desorganização do organismo que encontra nas intensidades demasiadas fortes, a possibilidade da vida e da morte confluírem juntas, desprendendo puros acontecimentos impessoais[216]. Isto quer dizer que a vida não mais "*submetida às regras da organização*" [217], encontra sua máxima potência.

Assim, Deleuze se desprende do transcendental kantiano, na medida em que entende que este não garante mais a autonomia das faculdades, mas coloca cada faculdade em contanto com o seu desregramento e com o limite das outras faculdades, no qual "*o próprio em Kant, se torna heterogeneidade em Deleuze*"[218]. Deste modo, o transcendental, não pode ser decalcado no empirismo ordinário, é preciso descobrir na experiência aquilo que foge ao vivido, ou seja, as faculdades devem ser levadas ao extremo de seu exercício, fazendo com que cada uma descubra a paixão que lhe é própria, sua diferença radical – "*o insensível no sensível, o inimaginável na imaginação, o silêncio na*

213 DR – p.207
214 DRF – p.359-363.
215 Idem. Ver também: SCHÉRER, R. *Homo Tantum – O Impessoal: Uma Política.* In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.22 -23.
216 DRF – p. 361.
217 SCHÉRER, R. *Homo Tantum – O Impessoal: Uma Política.* In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.24.
218 SAUVARNARGUES, 2009, p.78.

linguagem, o impensado no pensamento"[219].

Podemos dizer que a partir do "*funcionamento discordante das faculdades*"[220], Deleuze propõe uma nova imagem do pensamento em que sua orientação não garante uma afinidade natural entre o pensamento e a verdade. A "*imagem ortodoxa do pensamento*" se estabelece encobrindo o terreno das diferenças não anuladas, onde as forças reativas[221]se apoderam das diferenças e lhes dão um sentido utilitário, garantindo assim, o bom funcionamento das faculdades e o "*devir-reativo do pensamento*". Aqui estamos protegidos pelas certezas de um plano que aprisionam as intensidades em favor de um modo de pensar e de um modo de vida, que encerra ambos nas formas conhecidas, pondo a vida a serviço do conhecimento (o instinto de conhecimento segundo Nietzsche) em uma dupla captura: "*o pensamento que estanca a vida e vida que fixa o pensamento*"[222].

Se existe uma oposição no pensamento de Deleuze, segundo Zourabichvili, ela não é entre verdadeiro e falso, mas entre verdades inferiores que colocam a verdade como direito do pensamento, e as verdades superiores que são aquelas que se criam pelo ato de colocar problemas[223]. Sendo assim, as idéias são os problemas que fazem as faculdades acenderem ao seu exercício superior, em que passamos de uma imagem clássica que investe no verdadeiro, para uma nova imagem do pensamento que apreende "*a potência do devir*", substituindo o modelo de organização pela vida não orgânica[224]. (regime cristalino[225])

No desregulamento entre as faculdades, as intensidades nos fazem experimentar algo grande demais para a nossa compreensão[226], que nos impele a um aprendizado das vicissitudes de uma vida

---

219 DR – p.208.

220 No entanto, para Deleuze, Kant foi o primeiro a pensar o acordo discordante das faculdades a partir da noção de sublime. Idem - p.211.

221 "*As forças reativas são aquelas que exercem as tarefas de adequação , conservação e utilidade*." NF – p.64.

222 Idem – p.152

223 ZOURABICHVILI, 1996, p.32.

224 C – p. 86.

225 Discutiremos sobre este tema no segundo capítulo.

226 Deleuze reencontra na teoria do Sublime em Kant, a correspondência entre o pensamento e uma vida não orgânica. O Sublime, diferente da Analítica do Belo, se define pelo livre acordo entre razão e imaginação. No entanto este livre acordo se faz *"na dor, na oposição, no constrangimento, no desacordo"*. Sublinha Deleuze: *"A imaginação sofre uma*

não orgânica das coisas, na qual o extensivo se subordina ao intensivo[227]. Todavia nesta busca por apreender potências inomináveis, sentimos os laços orgânicos se romperem, tomando o enfraquecimento do organismo como meio para propagação da própria vida. É nesta diminuição das ações e reações da vida orgânica que somos dotados de um novo poder, imantando o pensamento de uma vitalidade capaz de liberar a vida da prisão orgânica, na medida em que se engendra nos processos de criação. Isto quer dizer que pensamento e vida se entrelaçam em um campo transcendental[228], uma vez que as forças da vida possibilitam o pensamento, e o pensamento se apossa destas forças vitais e as enriquecem.

Encontramos assim, as ressonâncias nietzschianas[229] que nos conduzem a um aspecto importante do vitalismo não orgânico em Deleuze, uma vez que a enfermidade orgânica seria um estimulante para o pensamento, pois o campo em que este germina é o mesmo em que a saúde pessoal é ameaçada, dotando o pensador/criador de um "*estranho saber*"[230] em que a vida deixa de gravitar em torno da vida orgânica e o pensamento deixa ser um conhecimento adquirido a respeito da vida, criando "*novas figuras extraordinárias*"[231]. É neste âmbito que a vida não se opõe ao pensamento, pois esta não prescinde de um saber que a justifique, Deleuze coloca a questão nos termos de uma experimentação vital que faz do pensamento algo que não existe, mas precisa ser criado[232], acrescentando novas potências à vida.

Com efeito, esta relação só é possível no desmoronamento, uma vez que ao ascendermos ao uso

---

violência, parece mesmo perder sua liberdade. Sendo o sentimento do sublime experimentado diante do informe ou disforme da natureza (imensidade ou potência), a imaginação não pode mais refletir a forma de um objeto. Mas longe de descobrir para si uma outra atividade, ela acede a sua própria Paixão". (ID – p.84. Ver também: FKC – p.72) Neste contexto, o Sublime é o sentimento de terror que a potência de uma vida não orgânica suscita ao colocar a imaginação em contato com seu limite, embora exista um aniquilamento do orgânico, é neste campo que as faculdades pensantes ganham uma nova potência de apreensão. IM – p.73.

[227] Idem – p.70

[228] GIL, J. *Uma reviravolta no pensamento de Deleuze.* In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.83.

[229] NIETZSCHE, 2000. p.25.

[230] CC – p.29

[231] Idem.

[232] DR – p.213

transcendental das faculdades, recebemos uma lufada de ar demasiada violenta para nosso "*ser orgânico*" [233], arrastando a vida pessoal no limite do suportável e o pensamento no limite do pensável[234]. Assim, as faculdades operando no limite de seu exercício encontram em nós, sob uma saúde incerta, as potências de uma grande saúde[235]. Deleuze a define como o campo fértil para exploração do mundo das intensidades insensíveis para os nossos sentidos, mas captadas pelas faculdades transcendentais, ultrapassando o "vivido" e o "vivível", em favor das forças do pensamento.

Embora, a passagem de uma vida nos esgote, por outro lado, doa potências que uma "*saúde de ferro*" não conseguiria apreender. Isso quer dizer que quando preservamos saúde orgânica, criamos uma linha de segurança que nos priva da intensificação nos encontros, e quando não vivemos no limite de nosso poder de ser afetado, as faculdades operam conjuntamente para assegurar a unidade orgânica. Todavia, para Deleuze, é no enfraquecimento da organização que encontramos as forças que elevam o organismo ao seu outro transcendental.

Quando o organismo encontra com o limite de seu bom funcionamento através do choque com uma vida grande demais, adentramos um vitalismo de outra ordem, no qual a doença ganha um novo sentido[236]. O adoecimento, neste contexto, será compreendido como a sensibilização para uma vida que corre por baixo da organização, estabelecendo conexões com uma saúde implicada com suas virtualizações[237]. São as pressões da doença que aguçam a sensação da "*vida em toda sua potência, em toda sua beleza*"[238], na qual pensamos a saúde mais em termos de abertura do organismo, do que na sua auto-suficiência e fechamento.

A doença, segundo Deleuze, não é uma degenerescência que nos aparta da vida, pelo contrário,

---

[233] IM – p.73
[234] A – L (Literature).
[235] ORLANDI, 2009b , p.23.
[236] A – (Maladie).
[237] ORLANDI, 2009 b– p.1
[238] Idem

é quando estamos mais atentos aos seus movimentos[239], pois os "*grandes vivos são as pessoas de saúde muito fraca*"[240] que ascendem à uma "*saúde superior*", na medida em que fragilizados, atravessam territórios pouco habitados, vendo e ouvindo aquilo que é inviável para o organismo bem constituído, impelidos assim, a realizar "*um pouco de potência*"[241] como via de saída para esta vida excessiva.

Veremos nos próximos capítulos que não é a doença que estanca o processo de uma grande saúde, esta só pode ser entendida na aliança "*disjuntiva*" que torna possível a passagem constante entre doença e saúde[242]. Diferente da saúde do organismo que ao conservar suas funções, mantém-se afastada da doença, na perspectiva da grande saúde, o adoecimento é um processo positivo que leva o organismo a se desfazer nos circuitos intensivos, abrindo meios de exploração que lhe escapam em seu estado de saúde comum. É desta perspectiva desenvolvida por Deleuze a partir da leitura de Nietzsche que podemos compreender que não há pensamento nem criação, sem habitarmos "*esta área que exceda nossas forças*"[243], sem ser tocado por esta saúde frágil que nos inspira. Embora a doença diminua as possibilidades de ação do organismo, ela suscita, por outro lado, "*novas faculdades pensantes*"[244], dotando-nos de uma nova vontade que vai até o limite de uma estranha potência[245] que nos ensina "*novas maneiras de ser afetados*"[246], pois faz da saúde um ponto de vista sobre a doença e da doença um ponto de vista sobre a saúde.[247]

Assim, a doença é o caminho para uma grande saúde no momento em que torna possível os processos de criação[248], viabilizando o deslocamento dos diferentes personagens e perspectivas que

[239] Idem
[240] A – (Maladie).
[241] Idem
[242] LS – p.179
[243] A - (Maladie)
[244] IM – p.73
[245] NF – p.100
[246] Idem – p.101
[247] Idem
[248] "(...) *A frágil saúde de Spinoza, enquanto dura, dá até o fim testemunho de uma nova visão à passagem da qual ela se abre"*. CC – p.14.

exprimem as forças sutis que existem na obra [249]. Todavia, quando a doença deixa de ser uma força ativa capaz de se transformar conforme se relaciona com outras forças, esta se "*confunde com o fim da obra*", paralisando-se na invariância das forças reativas[250]. Estas, por sua vez, marcam o esgotamento da sua potência de variação, fazendo com que se caia em estados nos quais o processo de vida e criação são interrompidos[251]. Para tanto, Deleuze compreende a doença por duas vias diferentes: 1) Esta é o sintoma de uma grande saúde, na medida em que possibilita os processos de criação, nos quais ela é uma máscara[252] que extrai as potências necessárias para a construção de uma obra; 2) Ela pode ser entendida como sintoma de forças declinantes, parada do processo em que "*a doença confunde-se, ela mesma com o fim da obra*"[253] , pois a capacidade de deslocamento entre as diversas máscaras é perdida, identificando o criador com o estado doente pelo qual passa.

Por isso, esta saúde superior se dá, mesmo no momento em que estamos doentes, pois não é quando estamos enfraquecidos que perdemos a saúde, mas quando não podemos mais transitar entre doença e saúde[254], isto é, quando já não podemos mais variar nosso modo de ser afetado, confinando-nos nas afecções do organismo bem constituído ou na sua desconstrução violenta que impossibilita qualquer afecção. É esta variação guiada pelos encontros intensivos que será o campo propício para o uso transcendental das faculdades, fazendo da enfermidade pessoal experimentada pelo choque do desmesurado, do informe, um empreendimento de saúde, na medida em que impulsiona o pensamento a constituir-se nos processos de criação. Assim, a própria consistência advinda da criação já marca que este empreendimento é bem sucedido, mesmo que percamos a aderência orgânica. Voltamos como vencedor desta travessia, trazendo novas possibilidades de vida que são os sintomas desta grande

[249] N – p.16
[250] IT – p.171
[251] CC – p.13
[252] A noção de máscara evidencia um jogo de forças que atuam por sobre a unidade de um eu, abrindo o campo de experimentação para sensações que não se centralizam no modo de afetação do organismo, mas sim nas forças de uma vida intensiva que passa por diversos personagens como intercessores. C – p.196. N – p.12.
[253] N – p.16
[254] Idem

saúde.[255]

Segundo Deleuze, não seria esta potência dolorosa para o organismo, as aventuras de uma vida demasiada grande que se desenrola no cérebro dos grandes homens?[256] Encontramos aqui, as pistas para outra via do estudo da noção de vida não orgânica, na qual as alianças entre pensamento e vida se dão nas oscilações cerebrais. Tratando-se mais de um cérebro intensivo do que um órgão centralizador, o pensamento advirá como a potência de uma vida não orgânica captada no momento em que o cérebro mergulha no limite de sua organização (Caos).

Posto deste modo, é o caos que possibilita a abertura da experiência para uma vida não orgânica, fazendo do arrebatamento desta experimentação o modo pelo qual saímos do aprisionamento dóxico, buscando, assim, nos processos de criação a consistência para esta vida intensiva. Notamos, deste modo, que o cérebro, entre a opinião e o caos, é o "veículo" que nos proporciona recolher das "*variabilidades caóticas*", a matéria prima com a qual se efetua uma obra, problemas que abordaremos no próximo item.

1.5 – A VIDA NÃO ORGÂNICA ENTRE O CAOS E O CÉREBRO

1.5.1 – O CAOS E AS CAÓIDES

Percebemos que o vitalismo não orgânico em Deleuze estabelece conexões com a noção de caos[257] tal como é discutida em "*O que é a filosofia?*". Ambos afirmam um campo vital que não se

[255] C – p.178
[256] CC – p.29
[257] Para Deleuze e Guattari, o caos é a "*condição de possibilidade de todas as determinações*". O que o define não é a ausência destas, mas as "velocidades *infinitas com que as determinações reluzem e se apagam*" (QPH? – p.259). Podemos entender que para os autores, o mundo não pode ser constituído sem a condição de ser habitado por "*um ponto umbilical de desconstrução*", de "*destotalização*", "*desterritorialização*", que não é uma indiferenciação, mas é povoado de virtualidades. É o vazio que não se confunde com o nada ou a falta, mas tem todos os possíveis que aparecem e desaparecem sem consistência ou referência. Usamos a palavra possível, entretanto, ela tem uma conotação diferente, isto é, ela não se confunde com o par possível-realização, mas antes com o "*processo diferenciação/diferençação*". Assim, o caos na sua acepção mais intensa é a própria diferença diferindo, isto é, um estado de complicação da vida que compreende todas as séries intensivas que encarnam e afirmam sua divergência. Para Deleuze, o caos é constituído de matérias brutas e forças indomadas que se repetem infinitamente, sinaliza assim, um sem-fundo que "*não tem outra lei que não seja a repetição*

refere no dado sensível, mas naquilo que em suas velocidades infinitas, é inapreensível pelas faculdades empíricas, apresentando linhas dissimétricas que assolam o domínio das formas constituídas e introduz entretempos, nos quais só apreendemos com o funcionamento transcendental das faculdades.

Assim, o esquema vitalista em Deleuze compreende: 1) uma "vida intensa demais", na qual suas velocidades caóticas expressam a "*diferença diferindo*"; 2) O desdobramento do signo caótico na experiência cotidiana; 3) A intensificação da sensibilidade a partir do choque desta dimensão do signo; 4) A sensibilidade comunica esta violência para outras faculdades, colocando cada uma de frente com seu limite; 5) No desregramento das faculdades, o pensamento se encontra com o impensável, sendo esta a força capaz de tirá-lo de sua inércia; 6) O pensamento elevado ao nível transcendental, encontra sua beatitude[258] nos processos de criação, fazendo de sua impotência natural o modo pelo qual a vida cria a si mesma.

Assim, entendemos que a idéia de mergulho no caos implica uma busca que faz o pensador/criador viver no limite de seu poder de ser afetado, limite que o aproxima das "*variabilidades caóticas*". Arrastado para o centro de forças desconhecidas, o caos obriga o criador a adentrar um combate por uma vitalidade nascida deste encontro "*forte demais*". Esta vitalidade, entretanto, não se confunde com uma vitalidade pessoal ou orgânica, há um vitalismo que caracteriza a criação da filosofia, da arte e da ciência que liberam a vida de seu aprisionamento, conquistando potências[259] que desfazem o organismo. Esta potência é a alegria da conquista de uma vida não-orgânica *que "pode existir numa linha de desenho, de escrita ou de música"* [260], na qual faz passar um pouco de caos livre que torna respirável o ar saturado das opiniões prontas[261].

À luz desse desenvolvimento, devemos entender que, para o filósofo, existe uma doxa que se

---

daquilo que diverge" (o caos caotiza). A este respeito, usamos também as definições de Guattari em: GUATTARI, 2000, p.103.

[258] Para Deleuze, a beatitude é a alegria do terceiro gênero de conhecimento, que sentimos quando aprendemos completamente o mundo das intensidades puras, suportando suas velocidades infinitas. QPH? – p.274. Ver também: CSE – p.56.

259 " *A conquista é, para o pintor, conquistar a cor. Isso sim é uma conquista".* A – J (Joie).

260 C – p.179.

[261] QPH? – p.261.

cola à vida, fazendo com que a interpretemos somente a partir de sua captura no âmbito extensivo. A interpretação calcada na doxa cria uma malha conservativa que não consegue apreender o real em sua variação, limitando-o para extrair um tipo de vida que se fia na segurança da unidade orgânica, privando-nos do contato com as intensidades. Assim, ao recorrer à doxa, fortalecemos a saúde e impossibilitamos o pensamento, porém, o pensamento na sua acepção ativa exige um encontro com a dimensão caótica da vida, que sem a aderência das opiniões e de seus círculos de organização, coloca o pensador em um plano mortal para o organismo. É aqui que, para o pensamento e criação, não bastam apenas o mergulho nos meandros do caos, responde-se ao perigo de desintegração através do enfretamento e da construção de uma "proteção" permeável às intensidades, na qual recolhemos suas variabilidades e damos novas combinações vitais.

Deste modo, compreender como se estabelece a relação entre caos e criação, nos aproxima da discussão de uma vida não orgânica, na medida em que estamos sempre emaranhados no aspecto virtual da experiência que compreende a dinâmica de forças informais, prenhe de potenciais que se "*caotizam em si mesmos*". Encontrando correspondências com aquilo que já discutimos nos capítulos anteriores, o caos é o campo no qual nossa sensibilidade encontra o signo que nos violenta, sendo desta experimentação que podemos ascender às faculdades ao ponto da invenção daquilo que não está no domínio das opiniões, de modo tal que caos e criação são aliados no trabalho de fazer reluzir esta vida não apreendida pela doxa. Contudo, é pelo caos que toda e qualquer consistência é desfeita, na qual corremos o risco de cairmos nas suas puras velocidades[262].

A criação, neste contexto, não será um combate contra a opinião apenas, é preciso recortar e dar consistência ao caos, mergulhando nas profundezas de suas variabilidades, e retornar, trazendo o novo como produto desta dupla vitória[263]. Deste modo, segundo Deleuze e Guattari, as disciplinas criadoras

[262] QPH? – p.274
[263] Idem – p.262-263.

precisam "*atravessar o Aqueronte como vencedoras*"[264], isto é, trazer uma obra colhida do caos para resistir e combater os aparelhos de simplificação da doxa. Voltar vitorioso do encontro com o caos, não é a conservação a qualquer custo da unidade orgânica, mas sim, ao preço de sua vida pessoal, a efetuação das potências de uma vida não orgânica. Esta vitória é o ocaso das forças orgânicas, na medida em que se conquista o plano de uma vida liberada de sua organização, no qual o vencedor fracassa ao se deparar com coisas grandes demais para sua constituição, todavia, seu fracasso é o estandarte de uma vitória mais profunda, a vitória da criação[265].

Habitar o plano da criação é deparar-se com o fracasso pessoal, pois a pouca garantia que o funda, torna impossível se fiar nele completamente[266], a batalha é sempre incerta, uma vez que a vida não orgânica que o anima desconhece os contornos e moderações da individualidade formada. O criador experimenta os ares rarefeitos deste plano até o ponto em que sua saúde frágil dura, ou seja, "*até quando o organismo suportar os encontros intensivos como algo forte demais*"[267].

Por recolherem as variabilidades caóticas, a ciência, a arte e a filosofia realizam o trabalho perigoso de adentrar as zonas nas quais a vida em seu aspecto mais intenso turbilhona as formas, sendo que pensar por conceitos ou sensações, são modos de se penetrar e atingir esta vida impessoal, trazendo à tona as intensidades que transbordam o vivo. Notamos, pois, que ao falar de caos e criação, estamos no domínio vitalista, no qual a criação se banha na vida em que o criador se afronta. Contudo, não se trata de seu mundo particular, de sua vida subjetiva ou imaginária[268]. Do processo que vai do caos à criação, existe a passagem de uma vida que não é aquilo que o criador vive na sua experiência diária, mas aquilo que persiste no limite do vivido[269].

O caos complexifica a experiência presa nos ditames da doxa, abrindo a vida orgânica, para as

264 Idem– p.260.
[265] CC – p.30.
[266] Segundo Deleuze e Guattari, é próprio deste plano que ele fracasse, uma vez que é "impossível ser fiel". MP – p.329
[267] ORLANDI, 2009b, p.23.
[268] CC – p.14.
[269] Idem – p.14

incursões de uma vida não orgânica, e por essa razão, Deleuze e Guattari o definem como "*o meio de todos os meios*". Ora, se o caos nos faz mergulhar no mundo das intensidades, é do contra-ataque ao caos que nascerá uma dimensão composta a partir de seus elementos, mantendo em seu interior a agitação da qual é tributária[270] , isto é, o "*caosmos*"[271]. Do estado de complicação se estabelecem as ressonâncias entre as séries divergentes que formam "campos de individuação"[272], no qual o caosmo dá testemunho de uma vida não orgânica que opera na dinâmica de movimentos sem sujeito, de "dramatizações", comandadas pelas intensidades em que temos papéis sem a atuação dos atores formados[273].

O "*caosmo*" é o processo pelo qual o caos ganha consistência através da seleção de suas variabilidades - a filosofia, a ciência e a arte, neste sentido, são as três "*caóides*", pois como modos de pensamento e criação, recortam o caos através dos três planos ou crivos respectivos: "*plano de imanência*", "*referência*" e "*composição*"[274], e utilizam o caos como matéria prima para formarem um "*caos composto*" [275]. Queremos dizer com isso que, se o caos é "*condição de possibilidade*", os planos são os territórios que se traçam no caos mental. Estes extraem e selecionam as "*variabilidades caóticas*", promovendo um espaço interior que protege as forças germinativas dos conceitos, funções, perceptos e afectos a serem criados. Estas dimensões criadas a partir do caos não podem ser esgotadas pelas opiniões que se fixam na estabilidade das verdades dadas. A filosofia, a ciência e a arte mantêm a presença e a persistência do caos no seio de suas criações que possibilitam fundar, segundo Antonioli,

---

270 É importante assinalar que em *Diferença e Repetição*, Deleuze conceitua o caosmo como o eterno retorno, isto é, a identidade interna do mundo como caos. Entendemos que esta identidade interna, é uma espécie de consistência ao caos, a ressonância entre as intensidades. Para Deleuze, é o eterno retorno que individua o caos, faz nascer de seu fundo intempestivo," *as grandes criações no limite do que é vivível".* -DR – p.411

271 Idem

272 Idem– p.388

273 Idem.

274 QPH? – p.267

275 A filosofia torna o caos uma variação caóide, a arte, uma variedade caóide e a ciência uma variável caóide. Na música, por exemplo, não existe um ouvido absoluto, mas um ouvido caótico tornado sensível a partir da criação dos afectos ("*variedade caóide*"). (DRF – p.146) A filosofia, por sua vez, faz emergir uma "*virtualidade conceitua*l" no seio das "*virtualidades caóticas*", sendo o conceito as "*variações caóides*" que produzem um "*caosmo mental*". A ciência passa entre "*os estados caóides variáveis"*, mais do que a busca pela unificação de suas leis, cada investigação é um pedaço de caos em que ela mergulha e traça um plano. Idem – p.264.

"*uma visão construtiva das formas de pensamento*".[276]

Com efeito, a noção de "*caóide*" é definida pela conservação dos traços caóticos que evidenciam a vitalidade do conceito, do percepto, do afecto e da função que não se caracterizam pela organicidade das opiniões nem pelas velocidades infinitas do caos. Há um "entre", uma "singularidade" da criação que permite a variação no interstício da realidade instituída pela doxa, a partir dos dobramentos do universo caótico que não se confunde com o caos propriamente dito.

Para Deleuze, não são as pessoas que criam com suas vidas próprias, suas opiniões prontas, mas é necessário desfazer a experiência pessoal em favor de uma vida impessoal[277], adentrando um processo de despersonalização, impulsionado por movimentos inconciliáveis com os sujeitos acabados[278]. Esta despersonalização do sujeito frente aos encontros que o ultrapassam, faz emergir da profundidade de um "*spatium intensivo*", "*uma individualidade de acontecimento*"[279] que é própria de uma obra nascida do caos.

Queremos sublinhar que, na filosofia deleuziana, somente a partir da intensificação nos encontros[280], podemos conquistar o esplendor das forças inorgânicas que constituem uma obra. Entretanto esta proximidade do caos apresenta uma ruína para o sujeito, visto que no processo de criação é necessário a aceleração e o desprendimento das partículas do organismo para se fazer "*vizinhança com componentes não-humanos*", na mesma medida em que a potência que mantém "as relações constituintes" do organismo investe na ação de conjurar estas intensidades que transbordam o poder de ser afetado daquele que cria. Este "menos de potência" que o organismo passa, Deleuze define como a "saúde frágil" dos escritores e filósofos que viram na vida algo grande demais, tema que será discutido de forma mais aprofundada no decorrer deste capítulo.

Neste ponto da atual investigação, precisamos entender uma vitalidade não orgânica do cérebro

276 VILLANI; SASSO, 2003, p.56.
277 (...) *uma tentativa de fazer da vida algo mais que pessoal* - C – p.179.
278 ID – p.133
279 CC – p.177
280 Utilizamos o termo cunhando por Luiz Orlandi. ORLANDI, 2009a, p. 11.

para Deleuze e Guattari. Se como vimos, a idéia e o pensamento se estabelecem para além de uma vida pessoal, sendo somente a partir do "mergulho no caos" que o cérebro não se definirá como um órgão centralizador, produtor das redes de opinião, mas sim o processo da constituição de "sujeitos" que estabelecem as relações vitais entre caos e o pensamento.

Para os autores, o cérebro é o sujeito da criação, entretanto, este não marca o retorno ao sujeito substancial[281]. Aberto às irrupções dos encontros intensivos, o cérebro-sujeito é tomado no processo de sua constituição (processo de subjetivação)[282], para traçar novas conexões possíveis que o fazem ascender a uma vitalidade própria da criação.

1.5.2 – VIDA NÃO ORGÂNICA DO CÉREBRO

> *Vi o cérebro dentro do cérebro, a máquina infinita girando infinitamente* (...) (Henry Miller)

Testemunhando as relações intrínsecas entre pensamento e criação, a noção de cérebro para Deleuze, participa da empreitada vitalista de seu pensamento, na medida em que evoca a perspectiva de uma vida que perpassa e traça conexões que escapam ao cérebro organizado. Embora nos pareça que ao tratar do cérebro, Deleuze defenda um transbordamento das fronteiras da filosofia, seguindo os movimentos que desembocam na criação científica, trata-se, contudo, de fazer filosofia saindo de seu domínio, mas permanecendo dentro[283],ou seja, sua compreensão não é tributária de uma ciência do cérebro, mas coloca o problema de forma singular no movimento próprio da filosofia[284].

Pensando com Bergson, Deleuze estabelece as ressonâncias entre filosofia e ciência, fazendo

281 "*O sujeito deleuziano é despossuído de si mesmo e inacabado, só podendo se atualizar por variação, expansão e captura*". VILLANI, SASSO, 2003, p.77.
282 C – p.218
283 "*Sair da filosofia*", para Deleuze, significa, "*sair permanecendo dentro*", "*sair da filosofia pela filosofia*" – A – C (Culture).
284 "*Uma disciplina que se desse por missão seguir um movimento criador vindo de outro lugar abandonaria ela mesma todo papel criador. O importante nunca foi acompanhar o movimento do vizinho, mas fazer o seu movimento".* C - p.156.

com que se coloque uma imagem do pensamento em interferência[285] com as descobertas da biologia do cérebro[286]. Para encontrar os encadeamentos e re-encadeamentos desta imagem, o autor coloca o problema nos termos de um pensamento molecular[287] que ao saltar das fendas sinápticas, traça ao vivo, sulcos e trajetos desconhecidos no cérebro [288], conduzindo-o a uma rede de conexões inexploradas que expressam a potência de uma vida não orgânica. Entender em que medida o cérebro se banha de um vitalismo outro, complexifica o mote central deste capítulo que é o de investigar uma vida própria do pensamento e da criação, sendo que a partir da conclusão do livro "*O que é a filosofia?* ", esta é entrelaçada ao processo criador que o cérebro passa ao sair de sua caótica e das malhas da opinião. Portanto, pretendemos pesquisar as vicissitudes deste vitalismo não orgânico que imanta a noção de cérebro em Deleuze[289].

Segundo Deleuze e Guattari, o cérebro entendido como função determinada e órgão centralizador, opera ao mesmo tempo com as "conexões horizontais" e "centros de integrações verticais" que reagem uns sobre os outros. Este duplo aspecto levanta a seguinte questão: *as conexões são preestabelecidas, guiadas como por trilhos, ou fazem-se e desfazem-se em campos de força?*[290]. Pensamos que ao tratar do cérebro, Deleuze e Guattari encontram ressonâncias na perspectiva simmondoniana[291] ao analisar as semelhantes dificuldades que ambos os esquemas põem em jogo, pois as conexões já existentes que constituem os centros de integração (concepção mecanicista) não

---

[285] QPH? - pp. 278-279. Neste contexto, Deleuze pensa também a idéia de intercessor: *O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. Podem ser pessoas – para um filósofo, um artista, um cientista.* C – p.156.

[286] DRF – p.314.

287 DRF – 264.

288 C – p.186

[289] A referência principal que temos da noção de cérebro em Deleuze, é o último capítulo do livro *O que é a filosofia? – Do cérebro ao caos*, no entanto, encontramos a incidência da idéia de cérebro em outras obras como: *Mil Platôs, Imagem-tempo, Conversações, Deux regimes de fous e também a entrevista televisiva com* Claire Partnet*: O Abecedário Deleuze – a letra N - Neurologie et Cerveau.*

290 Idem

291 Embora os autores não utilizem os termos simondonianos para caracterizar o sujeito cerebral, pensamos a partir de Sauvagnargues e Alliez que a idéia de sujeito inacabado e instável, dependente de seu "meio pré-individual" para se constituir, encontra a concepção de processo de individuação em Simondon, um grande aliado conceitual. O sujeito só é engendrado a partir de uma dissimetria constituinte ("díspar"), estabelecendo a comunicação entre linhas divergentes. SAUVAGNARGUES, A. Gilbert Simondon. In :Leclerq. S. (org) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*. Belgique: Les Éditions Sils Maria, 2005. – p.198.

explicam a pré-montagem. Nem as conexões que se formam em campos de forças e resolução de oposições (dinamismo)[292] podem explicar um plano, "um estado de sobrevôo" que está para além das tensões extensivas. Deste modo, a discussão do cérebro aponta para outra direção, sendo no caminho do conceito de "díspar" que devemos encontrar a chave para entendê-la.[293]

Para os autores, o cérebro é "*um estado de dissimetria entre realidades díspares*" ainda não comunicantes, no qual os sulcos e traçados no córtex remetem primeiramente à constituição da comunicação entre as diferenças em um campo problemático[294]. Esta dissimetria engloba as variabilidades infinitas do caos que trabalha por baixo de toda organização cerebral, sendo o caos mental que mantém as conexões cerebrais em estado de potência não efetuada, sempre na espreita de um encontro vital que a desdobre. Para além do dinamismo e do mecanicismo, a noção de cérebro trabalhada em *O que é a filosofia?*, parte do principio de individuação ou processo de subjetivação[295], entendendo que sua vitalidade se explica pelo fato de que o campo problemático não resolve as disparidades, mas cria comunicação entre os elementos díspares, seja por "*ressonância interna*" ou por "*informação*".[296]

É por isso que o cérebro tratado como objeto constituído da ciência só pode ser um órgão de formação e comunicação da doxa (opinião), pois as "*conexões horizontais*" e "*centros de integração*" se assentam sobre o modelo recognitivo[297]. A "*Gestaltteorie"* não explica este plano que não é anterior às conexões e nem é posterior, mas contemporâneo. Temos aqui, duas multiplicidades que diferem por natureza – de um lado um cérebro objetivado (orgânico) que opera pelo reconhecimento das formas

292 Deleuze e Guattari exemplificam: "*a tensão que reaproxima a fóvea e o ponto luminoso projetado sobre a retina, tendo esta uma estrutura análoga a uma área cortical"*. QPH? - p.268

293 Ainda na linha de Simondon, Deleuze mostrará como *Gestaltteorie* não leva em conta um "plano pré-individual" que se define como um "acavalamento de perspectivas", de "conjuntos incompatíveis" e "díspares", "uma repartição de potenciais", sendo a "*disparação"* e a "energia potencial mais profunda que a idéia de oposição e campo de forças". ID – p.119

294 SAUVAGNARGUES, A. Gilbert Simondon. In :Leclerq. S. (org) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*. Belgique: Les Éditions Sils Maria, 2005. – p.196.

295 Sauvagnargues vê que a noção de "processo de subjetivação" em Deleuze, encontra tanto inspiração Simondon, quanto em Foucault. Idem – p.198.

296 ID – p.119 – DR – p.346

297 QPH? - p.268

prontas, associações comuns, contigüidades entre representações que adequam nomes e objetos, cenas e rostos. E outro, um cérebro feito de matérias intensas, não formadas, nem estratificadas (inorgânico) [298]. A complicação da noção de cérebro, leva sua imagem clássica a uma nova orientação[299].

No segundo tomo sobre cinema, *Imagem-tempo* (1985), Deleuze aponta dois fatores que renovam nossa relação com o cérebro:

1) O processo orgânico do cérebro remete aos níveis de interioridade e exterioridade relativos que nos conduzem a um fora e um dentro absolutos, isto é, o conteúdo de um dentro que mantém-se em contato com o "de-fora" que, segundo Simondon, se manifesta na estrutura topológica do cérebro[300]. É a descoberta de uma topologia que "não se explica pelo espaço, mas pela liberação do tempo"[301], no qual o cérebro atinge uma co-presença que faz fugir "as associações interiores, chamando um fora mais longínquo que qualquer mundo exterior"*[302]*. É na topologia do cérebro que se manifestam "seus mecanismos probabilísticos e semi-fortuitos"[303].

2) Os choques que o processo de associação sofre a partir dos cortes da rede contínua do cérebro. As associações descontínuas entre emissão e recepção tornam o cérebro um *uncertain system*[304], onde as sinapses desempenham papel central na descontinuidade do tecido cerebral e seu

---

298 *"(...) a alegria do cérebro, esse prodigioso lugar de vida orgânica e não orgânica. E a alegria pulsa como arruaça de possibilidades*". ORLANDI, 2012, p.7.

299 IT – p.252

300 Idem

301 A esse respeito, no livro *Lógica do Sentido*, na nota 3 da Trigésima primeira série: *Do pensamento*, encontramos uma referência à Simondon que pode esclarecer este ponto. Deleuze fala sobre a relação entre as áreas e as projeções corticais com o espaço topológico. É neste sentido que há uma conversação de um espaço físico (euclidiano) (interioridade e exterioridade) em um espaço metafísico. (dentro e fora). O Sentido de metafísico, neste contexto, remete a uma topologia em termos temporais e não mais espaciais. Se o cérebro é esta topologia, podemos afirmar que ele é uma espécie de membrana em pregas que põe em contato singularidades caóticas, e por sua vez, faz emergir novas propriedades por dobragens sucessivas (um de-dentro coextensivo com o de-fora), isto é, esta membrana seleciona, dobra um Fora para constituir um Dentro. O que está dentro é o que já foi absorvido como passado, e o que está fora, o que ainda não foi absorvido e ameaça a estabilidade do dentro (o vir-a-ser) – isto explicaria a meta-estabilidade cerebral. É no nível da membrana que passado e futuro se encontram; o presente é este encontro na borda dos tempos coexistentes. Para Deleuze e Guattari, o cérebro encarnaria este espaço topológico que por meio interiores e exteriores (estratos) sofre variações contínuas que vão em direção as forças do Fora.

302 IT – p.253

303 VILLANI, SASSO, 2003, p.186.

304 Sobre este aspecto, Deleuze e Guattari terão como referência principal a obra de Steven Rose (*O Cérebro Consciente)* e Jean- Pierre Changeux (*O Homem Neural) : "A sinapse é uma espécie de válvula ou porta. Se a célula pós-sináptica disparasse sempre que um potencial de ação chegasse ao axônio não haveria razão para haver sinapse. O axônio*

funcionamento depende de dois tipos de processos de transmissão de mensagem: os processos elétricos e os processos químicos[305]. O caos estatístico das sinapses elétricas e o caos determinista das sinapses químicas[306] fazem do cérebro uma multiplicidade, um plano de consistência que banha todo um sistema probabilístico incerto[307].

Mas porque é importante evidenciar esta descontinuidade do tecido cerebral? Ao pensar os hiatos informacionais do cérebro[308], Deleuze propõe a existência de processos sutis que fogem à complementaridade clássica entre cérebro e pensamento[309]. Ao invés de ser um subproduto do funcionamento cerebral, o pensamento nasce de operações subterrâneas, não enraizadas em seus circuitos dados. Ora, se existe correspondência entre cérebro e pensamento, ela não é evidente, é preciso criar o cérebro na medida em que se pensa, assim como é preciso fazer nascer o pensamento no escopo de um cérebro não organizado. Entender desta forma, nos aproxima de um cérebro denominado mais por "*suas pontas de desterritorialização do que pelas suas hierarquias centralizadas*", isto é, um cérebro "*menos arbóreo e mais rizomático*"[310].

---

poderia simplesmente continuar sem interrupções até o final do axônio da segunda célula. Nenhuma modificação poderia jamais ocorrer. O axônio não tem escolha a não ser disparar. ***Nas sinapses,entre as células, está o ponto de escolha que transforma o sistema nervoso de um sistema exato, previsível e rotineiro em um sistema incerto, probabilístico e , portanto interessante***". ROSE, 1984, p.87 Ver também: IT – p.252

305 "*Os processo elétricos garantem a conexão entre duas extremidades nervosas. E um outro mais complexo, que são os processos químicos, onde a transmissão é quebrada pela aleatoriedade das mensagens, formando pontos irredutíveis ou cortes irracionais que criam uma espécie vacuidade entre a emissão e recepção de informação*". A –(Neurologie et Cerveau).

306 *"O cérebro não cessa de constituir limites, que determinam funções de variáveis em áreas particularmente extensas; com mais razão, as relações entre essas variáveis (conexões) apresentam um caráter incerto e casual, não apenas nas sinapes elétricas que indicam um caos estatístico, como também nas sinapses químicas que remetem a um caos determinista".* QPH? - p.276.

307 "(...) *Acho que o cérebro é cheio de fendas, que há saltos que obedecem a um regime probabilista, que há relações de probabilidade entre dois encadeamentos, que é algo muito mais incerto, muito incerto. As comunicações dentro de um mesmo cérebro são fundamentalmente incertas,submetidas a leis de probabilidade*". A – (Neurologie et Cerveau).

308 Assim, em decorrência de seus mecanismos aleatórios, nossa relação vivida com o cérebro se torna frágil[308], pois esta relação denota nossa incapacidade de lidar com suas velocidades, fazendo com que percamos aderência toda vez que somos impelidos a seguir processos cerebrais incomuns. Encontramos na a opinião o meio de salvação contra o caos que carregamos na cabeça. Segundo Deleuze, por conta de sua dinâmica fortuita o cérebro se torna nosso problema, nossa doença, mais que nosso controle e decisão. IT – p.253.

309 IT – p.251

310 Eric Alliez, citando Francisco Varela, argumenta que as propriedades emergentes que se formam nas interconexões neurais que compõe o cérebro, podem fazer com que todos os seus componentes entrem em ressonância sem exigir um centro de comando, por isso, "*o cérebro se assemelha mais a uma ruidosa conversa de coquetel do que uma seqüência de comandos"*. Assim, os "*paradigmas arborizados" do cérebro são cada vez mais sobrepostos pelas "figuras rizomáticas", "sistemas acentrados", "redes de autômatos finitos", "estados caóides*". : ALLIEZ, 1997, p. 52. Ver

Ao questionar a importância dada para os centros de comando no cérebro, Deleuze e Guattari propõem uma viragem, na qual passamos de uma unidade de ligações preestabelecidas para uma multiplicidade que cresce por "*operações não-localizáveis*". Neste sentido, não se trata de um cérebro previamente existente, não o possuímos antes de engendrá-lo, onde o pensamento salta de suas "*microfendas sinápticas*". Isso evidencia que o interesse pela neurologia e o estudo do cérebro, em Deleuze, tem seu ponto de apoio na questão de como surge a idéia, ou seja, de como a idéia acontece no cérebro. Pergunta-se o filósofo: *Como se dá a comunicação dentro da cabeça*?[311] O que diferencia aquele que tem uma idéia daquele que não tem? É esta diferença que marcará a vitalidade não orgânica na criação e a universalidade do pensamento pelo qual a doxa apela.

Notamos, pois, a correspondência entre a noção de cérebro em Deleuze e Guattari e o vitalismo não orgânico que encontramos no ato de criação. Ora, se existe um cérebro em potência, ele só pode se efetuar de um modo totalmente distinto das operações da opinião. Enquanto a doxa utiliza um circuito de coisas pensáveis, o cérebro busca no mundo vertiginoso das intensidades, o campo de possibilidade para novas maneiras de pensar[312]. Para Deleuze e Guattari, sem o ponto de vista do cérebro na perspectiva intensiva, jamais conheceríamos esta variedades de mundos que escapam ao nosso reconhecimento.

Para tanto, seria necessário tentar fazer o mapa cerebral correspondente de quando um conceito, um quadro ou um filme são feitos, visualizar os sulcos sendo traçados, as comunicações contínuas e descontínuas de um ponto a outro[313]. Particularmente, para Deleuze, esta questão nos reconduz ao problema da idéia e de que modo o cérebro é banhado por seus saltos intensivos, transpondo a representação e a associação de idéias. Se para engendrar um cérebro, não bastam as "*idéias correntes*", qual o processo que expressa a idéia na sua perspectiva vital? A operação que exemplifica isso é o que

---

também: QPH? - p.276.

311 A – (Neurologie et Cerveau).

312 C – p.218

313 Idem

Prigogine e Stengers chamam de "*Transformação do Padeiro*"[314]. Esta operação faz do cérebro um maquinismo que funciona por "*múltiplas conexões*", "*bifurcações inesperadas*", "*junções livres*" e "*acasos incalculáveis*"[315].

O indeterminismo do rizoma cerebral[316] se faz por saltos e por ressonâncias entre os elementos diferenciais que criam uma nova dimensão. Temos com isso, um plano pré-individual caótico no qual os elementos díspares estão em velocidades infinitas, sendo na topologia cerebral que o caos ganha consistência e se torna sujeito a partir da auto-afirmação da idéia. Por isso, para Deleuze e Guattari, as "*idéias vitais*" não estão encerradas em um conjunto de neurônios no cérebro objetivado - se as idéias tivessem um lugar, "*seria no mais profundo das fendas sinápticas, nos hiatos, nos intervalos, nos entre-tempos de um cérebro inojetivável, onde penetrar para procurá-las,seria criar".*[317]

Uma crítica direcionada ao dinamismo ou ao mecanicismo, não nos faz sair da esfera das opiniões. Para os autores, a fenomenologia ainda permanece presa às "*pregnantes bolhas da opinião*", pois tenta colocar o problema do pensamento a partir da relação do homem com o mundo, o pensamento dependeria desta relação, no qual o cérebro concordaria com todas as vicissitudes que derivam das excitações do mundo e das reações do homem, chegando a conclusão que "é *o homem que pensa e não o cérebro*"[318] (o cérebro como um aparelho que reflete o Ser no mundo[319]).

Mas, para os autores, é o cérebro que pensa e não o homem, sendo este apenas uma cristalização cerebral[320]. Como podemos compreender esta passagem? Como vimos, se o cérebro é uma membrana

---

314"*Pega-se um quadrado de massa, faz-se um retângulo, dobra-se, estica-se novamente etc. São feitas transformações. Ao final de x transformações, dois pontos contíguos, sem dúvida, estarão muito distantes. Não há pontos distantes que, após x transformações, não sejam contíguos"*. A – (Neurologie et Cerveau). Ver também: CC – p.151.

315 RAJCHMAN, J. *Existe uma inteligência do virtual?*. In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.403. Tr: Maria Cristina Franco Ferraz.

316 "(…) [o cérebro] *se apresenta como um rizoma, mais como a grama do que com a árvore, "an uncertain system", com mecanismos probabilísticos, semi-aleatórios, quânticos"*. C– p.186

317 QPH? p.268-269

318 Idem – p.269

319 De forma diferente para Deleuze, "a*s relações cérebro-mundo devem ser concebidas antes, segundo o paralelismo espinosiano, em que o espírito não mais está acima do corpo, nem mesmo no corpo, mas com ele, acompanhando-o segundo as vias expressivas de seus modos de existência"*. - RAJCHMAN, J. *Existe uma inteligência do virtual?*. In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.403. Tr: Maria Cristina Franco Ferraz.

320 Idem.

que coloca em contato um dentro e um fora, há na sua topologia, variações que se desenrolam continuamente, as quais Deleuze dá o nome de "subjetivação" [321]. É neste sentido que o sujeito cerebral não é um retorno ao sujeito substancial, mas é o sujeito produzido no "acontecimento" que opera a dobragem das linhas caóticas do Fora. O sujeito cerebral só existe no contato com o caos, pois vive da captura de suas variabilidades, para tomá-las como o processo de constituição de si. Enquanto o cérebro objetivado se apóia na doxa para afastar a dimensão caótica que o assola, o cérebro-sujeito engendra o pensamento como forma de um enfrentamento vital, ou "combate-entre" que não quer aniquilar as forças da vida, ou interpretá-las de um ponto de vista superior (perspectiva niilista da doxa), mas fazê-las crescer, enriquecendo e dando novos tons para estas forças[322].

O cérebro pensa na medida em que está implicado no processo de sua própria construção, isso significa dizer que sua ontogênese é inseparável do pensamento, isto é, o ser só pode se constituir no processo em que o pensamento o arrasta no devir das forças da vida[323]. Deste modo, o cérebro se torna sujeito quando enfrenta o caos, e ao estabelecer relações díspares para realidades dissimétricas, coloca em comunicação diferenças inconciliáveis.

Neste movimento, o homem é um produto, uma cristalização, uma determinada fase, dependente de uma realidade pré-individual, não-humana que o acompanha, posto que, por si só não é capaz de tirar o pensamento de seu estado de estupor, é preciso antes, que as intensidades (mergulho no caos) ultrapassem o homem constituído e o coloque a pensar. São as miríades de individuações cerebrais que pensam no homem e o conduz a uma vida não humana e impessoal, fazendo sua imagem atual se dissolver no virtual. Virtualização esta, que arrasta o homem[324] no movimento da criação, como uma ponta que facilita as comunicações com mundos não humanos, onde "*não pensamos sem*

321 Deleuze define o cérebro como subjetivação, ou seja, o processo que produz os sujeitos que escapam ao poder dominante e ao saber constituído, onde somente neste interstício pode haver criação. Não há um retorno ao sujeito substancial, mas a abertura de novos tipos de acontecimentos nas redes neurais recobertas pelos clichês. CC – p.217-218.

322 CC – p.150.

323 ALLIEZ, 1997, p. 54.

324 (...) *o homem ausente, mas inteiro no cérebro* - QPH? - p.269

nos tornarmos outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, que retornam sobre o pensamento e o relançam".[325]

Esta proposição apresenta a perspectiva que coloca o cérebro como "sujeito". Os autores na conclusão do livro *O que é a filosofia?* pedem um pouco de ordem para que um pensamento não escape, que as idéias não fujam, não se precipitem nos encadeamentos das opiniões e não se percam no caos mental[326]. Esta viragem ocorre quando o cérebro sai de sua caótica e as disparidades estabelecem comunicações entre as intensidades, sendo como sujeito que o cérebro enfrenta as velocidades infinitas do caos e mais profundamente as investidas facilitadoras das idéias prontas[327].

A elucidação da teoria do sujeito em Deleuze passa pela compreensão das forças que se dobram e desdobram, no qual o sujeito cerebral "*procede através de uma membrana polarizada, afrontando passado interior e um porvir exterior*"[328]. O cérebro evidencia esta topologia que se funda em um campo problemático, na qual o "sujeito cerebral" não se constitui por subjetividade, mas por individuações intensivas sem sujeito[329]. Ora, se a filosofia, a arte e a ciência são os três modos que fazem do cérebro um sujeito, não se trata, para os autores, de um sujeito pensante, dono de suas faculdades. O sujeito só poderia ser parte da individuação, onde aquilo que individualiza é meio para o próprio processo, visto que não existe um sujeito formado, mas uma multiplicidade de "sujeitos parciais e larvares", onde o eu pensante escamoteia um mundo não formado que prescinde de alguém que pensa. Segundo Deleuze, o "eu" é o índice das transformações pelas quais as redes neurais passam, ao serem atravessadas pelas matérias intensivas de uma vida em que se agitam as verdadeiras forças pensantes no sujeito.

Por isso, quem diz "eu" não é o homem - o filósofo, o artista e o cientista são como que

325 Idem -p.59
326 QPH? – p.259
327 Idem – p.269
328 SAUVAGNARGUES, 2005, p.198.
329 SAUVAGNARGUES, 2006, p.256-257. Definiremos a idéia de "individuação intensiva" de forma mais aprofundada no capítulo 2, quando estudarmos as relações entre a noção de vida não orgânica e o conceito de *hecceidade*.

"*funcionários de suas criações*"[330], no qual o homem formado é apenas um invólucro para os verdadeiros sujeitos que estão em jogo nos movimentos cerebrais: os "*personagens conceituais*", "*observadores parciais*", e as "*figuras estéticas*"[331]. É nesse sentido que "*o Eu é um outro*", uma terceira pessoa, ou "*uma personalidade involuntária*"[332], pois é o "*eu concebo*" do cérebro como filosofia ou o "*eu sinto*" do cérebro como arte. São pelos "*personagens conceituais*", por exemplo, que o filósofo pensa, ou melhor, são os "*personagens conceituais*" que pensam no filósofo, este se transforma em seus personagens ao mesmo tempo em que seus personagens se tornam algo diferente[333].

Este é o movimento do vitalismo não orgânico em Deleuze que não vê na naturalidade ou na boa vontade a forma possível para o pensamento. Há todo um dinamismo que escapa ao mundo dos sujeitos formados, sendo que o sujeito só tem valor parcial em um sistema, onde são larvares na medida em que os movimentos do pensamento se assemelham aos dobramentos e torções do ovo.[334] É neste sentido que adentrar esta dinâmica é enfrentar o "caráter dilacerante da intensidade", vitalismo no qual somente o embrião pode suportar, posto que pensar percorre os estados intensivos pré-orgânicos e pré-individuais em que o sujeito desertou[335].

Como intercessores dos processos de criação[336], os sujeitos envolvidos na invenção dos conceitos, sensações e funções dizem respeito a uma terceira pessoa ("*Eu é um outro*")[337], os enunciados ganham autonomia em relação aos sujeitos de enunciação, abrindo-se aos agenciamentos do tipo *hecceidade*[338], isto é, o cérebro imbuído de uma vida que não se confunde com a vida que se

330 Laçamos mão da expressão utilizada em aula pelo Professor Luiz Orlandi.
331 QPH? - p. 83-109.
332 C – p.121.
333 É nesse sentido que o filósofo, não fala na primeira pessoa, é sempre um personagem conceitual que diz: "*eu penso enquanto Idiota, eu quero enquanto Zaratustra, eu danço enquanto Dioniso , eu aspiro enquanto amante".* Idem – p.87.
334 Segundo Deleuze: "*o pensamento é sobretudo destes movimentos terríveis que só podem ser suportados nas condições de sujeito larvar".* DR – p.174.
335 AE – p.37
336 QPH? - p.86 Ver também: "*O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra (...) Eu preciso de meus intercessores para me exprimir (...)".* - CC – p.156
337 "(…) *Mesmo quando se acredita escrever só, isto sempre se passa com algum outro que nem sempre é nomeável".* CC – p.177.
338 Discutiremos as implicações deste conceito no segundo capítulo desta dissertação.

passam nas formas, se define como um mapa de intensidades e velocidades, onde "*já não há formas, mas relações cinemáticas entre elementos não-formados, já não há sujeitos, mas individuações dinâmicas sem sujeito, que constituem agenciamentos coletivos"*.[339]

O cérebro em seu processo de individuação, "*libera o acontecimento naquilo que ele não tem de formado, de não efetuável por pessoas"*.[340] São estas individuações que ultrapassam as redes de conexões do lento cérebro rebatido sobre as opiniões, e vão em direção das velocidades caóticas que não assujeitam a criação na transcendência da forma. Deste modo, há uma etologia das cartografias neurais (dinâmica e cinética), na medida em que os personagens, os observadores e as figuras estéticas são aquilo que manifestam os "*territórios*", as "*desterritorializações*" e "*reterritorializações*" absolutas do pensamento que evidenciam uma vitalidade não-orgânica do cérebro.

Assim, o cérebro resiste ao modelo recognitivo que mantém o pensamento em estado inerte. É pelo "cérebro-sujeito" que o pensamento adentra seu devir-ativo, ao mesmo tempo em que o pensamento libera o cérebro de seu pertencimento ao organismo. A criação marca esta "*desterritorialização conjugada*": cérebro desprendido de suas articulações orgânicas e pensamento liberado de sua reatividade.

O cérebro, neste contexto, é o ponto crítico onde se reúnem as diferenças, os díspares. É, para os autores, a "*forma verdadeira*", a "*forma consistente absoluta*". Ora, se o cérebro não se define por conexões e integrações secundárias, é porque trata-se de "*um estado de sobrevôo, uma superfície absoluta possuindo a si mesmo*". Alliez remete esta afecção ao movimento que nos leva à "*ontogênese do pensamento enquanto devir da individuação do ser"*[341], isto é, a "*ontogênese do pensamento*" é levada a cabo quando é associada ao seu devir.

No primeiro momento do ser é o mundo imbricado de singularidades pré-individuais (caos), o novo momento do ser é quando as realidades díspares entram em comunicação interativa, na qual o

339 D – p.109.
340 MP – p.323 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.53).
341 ALLIEZ, 1995, p.57.

pensamento como devir do ser, dá respostas provisórias ao campo problemático, posto por um estado de dissimetria cerebral, em outras palavras, o processo de subjetivação só se desencadeia quando o cérebro adentra seu devir como pensamento.[342]

Este caminho nos elucida o vitalismo em Deleuze que transpassa a idéia de um pensamento inerente e natural, indo em direção da noção de um pensamento implicado com o esforço da aproximação de uma vida não orgânica, no qual se cria um cérebro-sujeito para tornar esta relação possível. Dito de outro modo, o cérebro é o meio pelo qual adentramos uma vida intensa para criarmos a possibilidade de pensar algo novo, isto é, o pensamento precisa do fora para colocá-lo em crise, e "*tornar vitais as potências do que nele, é para ser pensado*" [343], para tanto o pensamento precisa do cérebro para "*apreender esse virtual que perturba o pensamento e o coloca em novos caminhos*"[344].

Por isso, para Deleuze e Guattari, não se trata de "um cérebro por trás do cérebro". Na filosofia, o sujeito (cérebro) e objeto (conceito) entram em outro tipo de relação, na qual os conceitos não se reduzem a um único cérebro nem um conceito é definido como um cérebro. O conceito constitui um "*domínio de sobrevôo*"[345], onde o cérebro é a "*faculdade da criação dos conceitos*" ao mesmo tempo em que é o "*plano de imanência sobre o qual os conceitos se alocam, deslocam, mudam de ordem e de relações, se renovam e não param de criar-se"*[346]. Ao mesmo tempo em que o cérebro se torna sujeito ("*superjecto*"[347]), o conceito é posto como "*objéctil"*[348], acontecimento ou criação mesma.

Para Deleuze e Guattari, é a partir do cérebro como sujeito, ou "*superjecto*" que o filósofo

342 Segundo Simondon, o ser não possui fases, mas quando adentra seu processo de individuação que corresponde ao devir do ser, ele se torna *fasado* (ser com fases). Ver: ID – p.119.

343 : RAJCHMAN, 2000, p.404.

344 Idem

345 *O "sobrevôo" é o estado do conceito ou sua infinitude própria, embora sejam os infinitos maiores ou menores segundo a cifra dos componentes, dos limites e das pontes.* QPH? - p.33.

346 Idem- p.270.

347 De1euze compreende o "superjecto" como um "vetor de preensão" que vai do mundo até o sujeito, não significando uma dependência do objeto em relação ao sujeito. Este é o ponto em que o perspectivismo é renovado[347]. O sujeito é aquele que se instala no ponto de vista, isto é, aquele que apreende "o ponto de vista como ponto de vista de uma variação. DLB – p.39-40

348 *Eis por que uma transformação do objeto remete a uma transformação correlativa do sujeito: este não é um sub-jecto, mas um superjecto, como diz Whitehead. Ao mesmo tempo em que o objeto vem a ser objéctil,o sujeito torna-se superjecto.* Idem.

coloca, através do conceito, uma vitalidade que abre novos modos de existência, desafiando o domínio do organismo e das leis da matéria organizada. O conceito não corresponde ao cérebro subjetivado da opinião, mas ao cérebro como intensidade, fazendo da vida do conceito, uma vida sem organismo, habitando entre o criador e o processo inventivo que ele engendra, dado que o conceito não se localiza no cérebro individual do filósofo, mas no cérebro-sujeito que estende o plano para alocar os conceitos, ao mesmo tempo em que o preenche de novos conceitos.

Mas em que sentido o conceito evoca uma vida diferente da vida orgânica? Para entender este ponto, devemos pensar que a idéia de vida ou vitalismo para os autores tem nas teses de Worringer[349] seu principal desenvolvimento. A idéia de vida não orgânica tem como proposição principal uma vitalidade que se esparge por toda a parte, da matéria mais simples, dos complexos orgânicos, e até os mecanismos artificiais, na qual não é por falta de vida orgânica que se diferencia um homem de uma sombra ou, uma turbina de um astro celeste, mas pelo grau de intensidade que atravessa esta ou aquela composição, seja ela animada ou inanimada, pois nem tudo toma a via da organização orgânica, pelo contrário, é o organismo que desvia o caminho inorgânico desta vida[350]. Neste sentido, a vitalidade será mais intensa na medida em que diminui seu grau de organização, assim como, é menos intensa ao se organizar, visto que, capturada para trabalhar na constituição de estruturas diferençadas, ela é aprisionada nos limites da atividade orgânica.[351]

Por isso se diz que em Deleuze, a vitalidade prescinde de organismo, ela é não orgânica na medida em que se define pelo grau de aproximação do campo intensivo, onde o orgânico perde a primazia do vivo. A vida orgânica é uma perspectiva da vida[352], existe vida tão mais intensa, por exemplo, nos processos criadores, que visam dar consistência para intensidades sem recair na

[349] A obra de referência é Abstração e Empatia (1908), na qual Deleuze pensa a idéia de vida pautada na concepção de vida não orgânica.
[350] A partir desta idéia Deleuze pensa o movimento expressionista no cinema, é a vida pré-orgânica, na qual tudo ascende ao vivo, um muro, as árvores, os produtos naturais e artificiais. A distinção entre mecânico e vivo ganha uma nova proporção, pois é o vivo que passa o coração do mecânico. IM – p.70
[351] ULPIANO, 1995.
[352] Idem.

organização que prende a vida. O conceito é vivo, mas a vida que o percorre desconhece os limites do cérebro orgânico, exprimindo as intensidades de uma vida não orgânica.

Diferente da vida balanceada pelas formações orgânicas, a vida do conceito apresenta uma unidade não orgânica[353], que efetua potências sem forma, estabelecendo realidades que contrariam o vivido e o personológico. Ao estender a imanência como "*uma vida*" (o não pensado no pensamento), o filósofo extrai do caos, suas variabilidades, expressando no conceito os traços intensivos desta vida que prescindem de organização, na qual o filósofo vive seu duplo aspecto[354]: a vida individual, em que os acontecimentos são vividos e encerrados nos estados de coisas; uma vida impessoal que subiste e se abstrai dos estados de coisas, colocando o conceito sob a égide de um vitalismo liberado da vida orgânica.[355]

No movimento de sua criação, o filósofo é marcado por uma vitalidade poderosa que o perpassa e que, no entanto, provoca o declínio de suas forças. É em prol do funcionamento do pensamento que, na acepção individual, o filósofo se enfraquece nos movimentos que o levam a pensar, fazendo de sua '*saúde frágil*" o estímulo para a criação de conceitos[356], pois é quando excedemos as forças pessoais que encontramos processos inapreensíveis em estados comuns de saúde e organização. Tal como o mergulhador, o filósofo se aventura em profundidades[357] irrespiráveis para voltar com "*olhos injetados de sangue*" e os "*tímpanos perfurados*", mas com a visão de uma vida não orgânica que se desprende do organismo[358].

Trata-se, assim, de uma vida do conceito, uma vida própria do pensamento que desconhece as necessidades orgânicas para encontrar na produtividade do novo, o meio de atingir uma vida singular

[353] ZOURABICHVILI, 2004, p.61.
[354] *"(...) a vida do filósofo, e o mais exterior de sua obra, obedece a leis de sucessão ordinária; mas seus nomes próprios coexistem e brilham, seja com pontos luminosos que nos fazem repassar pelos componentes de um conceito, seja como os pontos cardeais de uma camada ou de uma folha que não deixam de visitar-nos, como estrelas mortas cuja luz é mais viva que nunca* (...)". QPH? – p.78.
[355] QPH? – p.205
[356] A – M (Maladie).
[357] LS – p.110-111.
[358] CC – p.14. Ver também: C – p.129.

por sobre uma vida individual. Ora, se existe uma espécie de desgaste que ameaça o filósofo no seu empreendimento criador, esta fragilidade só pode ser o sintoma do transbordamento que lhe favorece o contato com uma vida. É deste paradoxo que o filósofo extrai sua tarefa superior, fazendo de sua vida "*algo mais que pessoal*", uma vida filosófica, não orgânica, afirmada no momento em que o filósofo cunha seus conceitos. Deste modo, o filósofo converte sua frágil saúde em uma grande saúde, que possibilita através do conceito, a passagem de uma vida não orgânica, encontrando nas miríades de estados intensivos em que mergulha, o plano que favorece sua criação. A grande saúde dá o nome a este processo, na medida em que o filósofo não se identifica com os estados em que usa como máscara[359], pois a identificação lhe custaria a parada do processo, e como conseqüência a perda do conceito e da obra[360].

Desta forma, para Deleuze e Guattari, o cérebro posto pela filosofia é o "espírito mesmo", mas este espírito segundo Zourabichvili[361] não quer dizer "uma ordem de existência originalmente separada ou independente do corpo", ela é a parte não efetuada ou incorporal que emerge da superfície do organismo, isto é, o espírito é o próprio acontecimento que insiste no limite do cérebro atual. Compreendemos, pois, que se o conceito é esta parte não efetuada, podemos dizer que nele se expressam as intensidades de um cérebro particular que não depende do cérebro-organismo e de suas funções determinadas, este diz o acontecimento vital que está incorporado nos estados de coisas, mas não se esgota neles[362], dando testemunho de uma vida intensa, habitando os interstícios da vida

---

[359] As máscaras são "*intersubjetividades secretas no seio de um mesmo individuo*", nas quais o filósofo se desloca para atingir perspectivas que o levam a um amplo leque de valores. Ao invés de pensar a através de um Eu uno, o filósofo mergulha nas "*relações sutis de poder e avaliação*", usando inclusive a doença como porta-voz e estimulante para construir uma obra. A grande saúde se mantém enquanto o filósofo em seu processo criador não se identifica com as máscaras que usa. N – p.12. Ver também: LS – p.110-111.

[360] CC – p.13-14. Ver também: N – p.16.

361 ZOURABICHVILI, 1996, p.87-88.

362 "*O conceito é um incorporal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. Mas, justamente, não se confunde com o estado de coisas no qual se efetua. Não tem coordenadas espaço-temporais, mas apenas ordenadas intensivas. Não tem energia, mas somente intensidades (...) O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. É um Acontecimento puro, uma hecceidade (...)".* - QPH? - p.33.

orgânica[363].

Do mesmo modo, a sensação também constitui um cérebro[364] na medida em que correlativamente ao "sobrevôo do conceito", é a excitação mesma sem os prolongamentos das reações orgânicas. Ela é "*retaguarda",* pois conserva as vibrações sobre uma superfície cerebral. Se a filosofia faz do cérebro o espírito, o cérebro-sujeito da arte é a alma ou força[365]. Enquanto a matéria dissipa ou faz avançar, a alma conserva contraindo[366], aspecto pelo qual a arte irá combater as investidas do caos e as fixações da opinião.

Segundo Deleuze, "*somos constituídos por milhares de sínteses passivas*", de "*hábitos primários*" e "*contemplações contractantes*" nas quais existem, sob as agitações do eu (moi), "*uma infinidade de almas contemplativas*". Estas evidenciam uma "*sensibilidade vital primária*"[367] que não é só anterior ao reconhecimento e a representação que temos das coisas, mas também daquilo que sentimos[368]. São as "*almas contemplativas*" que definem as forças primárias capazes de contrair *seus* elementos[369] , elevando o corpo a uma alta espiritualização para fora do organismo, "*em direção às forças inorgânicas*"[370]. Esta potência da sensação é, para Deleuze e Guattari, "*o mistério da criação passiva*", "*da contemplação pura*", do sujeito como "*injecto*" ("*self-enjoyment")*[371] que se furta da cadeia de ação e reação, para extrair dos elementos, a vitalidade necessária para preencher a si mesma

363 DRF – p.164.

364 Além do superjecto e o injecto, há o "ejecto*"* que extrai dos elementos, o discernimento: "limites", "constantes', "variáveis", "funções" (o cérebro como "eu funciono" da ciência). E não basta dizer que o conhecimento cientifico são funções do cérebro, "as funções são dobras do cérebro", onde cada vez mais a ciência coloca o caos como sujeito do conhecimento. A - N de Neurologia e Cérebro. Ver também: C -p.218.

365 Para Deleuze, Lawrence extrai uma concepção próxima do que se vê na pintura e na música, na qual a alma é o individual, sendo que este individual não remete ao eu (reflexo), mas à relação. O eu é a identificação com o mundo, enquanto a alma *estende o fio de suas simpatias e antipatias*. O artista conquista esta alma, deixando de ser um eu, fazendo da vida um conjunto de fluxos, em relação com outros fluxos CC – p.62.

366 QPH? - p.271

367 DR – p.115

368 "*Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los, ou de representá-los, mas antes de senti-los"* . DR – p.115.

369 ALLIEZ, 1995, p.58.

370 FB – p.53.

371 "*In-dividuação, in-formação, enjoyment e self-enjoyment através do que os seres afetam-se a si próprios criando-se, mistério da paixão e da criação continuada, a sensação é injecto.".* ALLIEZ, 1995, p.58.

com aquilo que contempla[372].

Deleuze retoma Plotino ao afirmar que "*todas as coisas são contemplações*"[373] , "*já que não são as idéias que contemplamos pelo conceito, mas os elementos da matéria por sensação".*[374] A planta contempla contraindo os elementos que a constituem: carbono, água, luz, esta preensão que ela incorpora, preenche a si mesma com cores e odores que formam suas "*variedades*"[375]. As "*contemplações*", anteriores à formação do sistema nervoso, tornam possível "uma faculdade de sentir que coexiste aos tecidos embrionários": as "*forças primárias capazes de conservar longas cadeias, contraindo os elementos e fazendo-os ressoar".*[376]

Portanto, para Deleuze e Guattari, "*nem todo organismo é cerebrado, nem toda a vida é orgânica*". As almas contemplativas que constituem os organismos, são as forças que estão disseminadas por todas as partes constituindo "*microcérebros sensíveis*", ou "*uma vida não orgânica das coisas*"[377], na qual a sensação mostra um outro vitalismo, em que a força é, mas não age, caracterizando-se, assim, por "*um puro sentir interno*"[378]. As contemplações puras e as sensações interiores marcam esta noção de vida que dão testemunho em favor de um cérebro da sensação[379].

Neste vitalismo, os "*blocos de sensação*" não se esgotam no vivido, há uma processualidade do pensamento que faz a arte "*tornar sensível a vida em suas indeterminações"*[380], seja pela "*fabulação criadora*" do escritor, que não remete às suas lembranças pessoais[381], ou pelo "*complexo devir-casa-universo*" na pintura[382]. Se a sensação difere da carne fenomenológica é porque não encarna, mas

372 QPH? - p. 272
373 "*Os organismos despertam com as palavras sublimes da terceira Enêada: tudo é contemplação!".* DR - p.117.
374 QPH? - p.272
375 Idem
376 Idem – p.273
377 Idem. Sobre a relação da arte com uma vida inorgânica ver: SAUVAGNARGUES, 2005, p.169.
378 QPH? – p. 273. Ver também:
379 Idem – p.274
380 Idem
381 QPH? - p.220-221. Ver também: CC – p.68.
382 "(...) *A casa participa de todo devir. Ela é vida, vida não orgânica das coisas* (...)". Idem – p.233

"*devém-animal, vegetal desencarnado*"[383], tratando-se de "*zonas de indiscernibilidade*" que compõem traços expressivos de uma vida não-orgânica, que se furta de representar ou reproduzir o mundo para "*captar as relações de forças não representativas nas formas constituídas*"[384]. Assim, a arte, segundo Sauvagnargues, "*dissolve as organizações e faz passar as intensidades de uma vida inorgânica, tornando sensíveis as forças insensíveis*"[385]. O objeto da música, por exemplo, é criar individualidades sem identidade, "seres musicais" que possuem uma vida própria, uma vida não orgânica[386].

Neste sentido, pensando o vitalismo não orgânico no cinema e sua relação com o cérebro, em *Le Cerveau c´est l´ecran*[387], Deleuze diferencia os "*circuitos inferiores*", em que um tipo de cinema apela para as conexões cerebrais prontas, afecções e percepções reconhecidas[388], e os "*circuitos superiores*" do cérebro em que um cinema criador investe. As imagens não representam o mundo, mas são "*blocos de movimento/duração*" que são capazes de "*captar as relações de forças*" que transformam nosso modo de pensar e sentir[389]. Com efeito, para o cinema, "o *cérebro é uma tela*" que enquadra uma imagem dotada de um "*maquinismo*", que não se confunde com a visão subjetiva de um cineasta nem se assemelha às formas da natureza, "*mas coloca em jogo as forças que possuem uma vida própria, isto é, a vida não-orgânica da imagem*"[390], produzindo "vibrações neurofisiológicas" que fazem nascer uma potência nova no pensamento[391]. Neste ponto, como Bergson, Deleuze compreende que as imagens não estão no cérebro, estas são dotadas de uma realidade (as coisas mesmas são imagens) que colocam o

383 Idem – p.231.
384 QPH? - p.235. Ver também: SAUVAGNARGUES, 2006, p.68 – p.169.
385 SAUVAGNARGUES, 2006, p.168. Neste contexto, existe uma discussão fecunda sobre a questão da Pintura que tornam visíveis as forças não visíveis, forças estas, que constituem a própria vida livre da representação orgânica. Deleuze pergunta a respeito de Francis Bacon: (…) "*Seriam a Vida e o Tempo tornados sensíveis, visíveis?"* - FB – p.69.
386 DRF – p.276.
387 Idem – p. 261-271.
388 "*Pois a maioria da produção cinematográfica, com sua violência arbitrária e seu erotismo imbecil, testemunha uma deficiência do cerebelo, não uma invenção de novos circuitos cerebrais*." C – p.79
389 *Criar novos circuitos diz respeito ao cérebro e também à arte* – CC – p.79. Ver também: SAUVAGNARGUES, 2005, p.46-55.
390 SAUVAGNARGUES, 2006, p.77. Deleuze afirma: (…) *Seria o caso de considerar o cérebro como uma matéria relativamente indiferenciada, e se perguntar quais circuitos, que tipo de circuito a imagem-movimento ou a imagem-tempo traçam, inventam, uma vez que os circuitos não preexistem*. C -p.78
391 Idem – p.200.

cérebro como uma imagem entre outras[392]. Portanto, o cinema na sua concepção superior, funde-se com "*a realidade íntima do cérebro, sendo o funcionamento do pensamento, seu objetivo mais elevado*"[393].

Por isso, para Deleuze, o cérebro é a face oculta de todos os circuitos, que tanto pode traçar "*os reflexos condicionados rudimentares, como fazer surgir ligações menos prováveis*"[394]. "*Superjecto*", "*injecto*", "*ejecto*" são as três modos de individuação do cérebro que estão em relações íntimas com as variabilidades caóticas. É na topologia cerebral que se vê as oscilações entre uma vida orgânica e uma vida não-orgânica, posto que, no nível da membrana (um dentro entra em contato com um fora) se disparam, por baixo das estrias de um cérebro organizado,um funcionamento incomum.

É no sentido de uma vida não-orgânica que a produtividade do cérebro fabrica o real em vez de responder ao real preexistente. Enquanto existe um organismo que quer barrar as velocidades infinitas e indeterminadas do cérebro, existe também o cérebro-sujeito que indica "*saídas para a vida, traçando um caminho entre as pedras*"[395]. Esta vida na criação, que não se confunde com pessoas ou coisas, mas com as intensidades, Deleuze dá o nome de cérebro, mas poderia nomeá-lo de acontecimento[396], isto é, "*as dobras" que não param de se diferenciar*[397], abrindo-se aos entretempos de uma vida impessoal.

Ora, se falamos de vida não-orgânica que se delineia no cérebro, é a experiência do próprio pensamento que libera, segundo Orlandi, "as *diferenças internas daquilo que dá o que pensar"*[398]. O estranhamento da experiência do pensar impõe uma realidade intermediária e transcendental que não está no vivido, nem para além da experiência, mas no plano em que uma vida se desprende do sujeito e do objeto para mergulhar no campo das intensidades. É no ponto em que o cérebro, levado ao nível das "matérias intensas", apresenta variações que subordinam as formas aos movimentos caóticos,

392 C– p.57.
393 IT – p.203.
394 C – p.79.
395 Idem.
396 Idem
397 Idem– p.194-195.
398 ORLANDI, L. *Linhas de ação da diferença*. In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.340. – p.55.

construindo "*complexos de espaço e de tempo*"[399], que inserem novas sensibilidades e maneiras de pensar e ver o mundo.

É como conjuntos de individuações que o filósofo, o cientista e o artista resistem aos modelos arbóreos que carregamos na cabeça, onde ter uma idéia é proliferar as ervas daninhas que mobilizam um cérebro intensivo.[400] Para Deleuze, o pensamento impulsiona o cérebro para além de sua função orgânica, na qual esse se depara com uma vida intensa, e o cérebro, por sua vez, violenta o pensamento para extrair-lhe as potencias vitais daquilo que pode ser pensado. O pensamento, neste contexto, depende de um cérebro que apreenda em sua superfície de conexões múltiplas, as virtualidades que o tiram de seu estado de besteira e o colocam em movimento. Se é o cérebro que pensa em nós e não o homem, é porque este nos força a pensar o impensável, isto é, a própria vida.[401]

Com efeito, o vitalismo em Deleuze apreende uma imagem do pensamento que privilegia a potência do devir em vez do modelo da verdade, a vida não orgânica em vez da organização[402], englobando um circuito de como o pensamento nasce e expressa potências desencadeadas a partir do uso incomum das faculdades. Impelidas por seus limites respectivos, as faculdades transcendentais, traçarão conexões inusitadas que produzirão um cérebro nas bordas das velocidades caóticas. Contudo, criar este cérebro, é ao mesmo tempo experimentar, seja da forma da filosofia, com um "*plano de imanência*", seja da forma da arte, com um "*plano de composição*", graus de intensidades que enfraquecem as articulações orgânicas, para nos por "à escuta da vida" sem os filtros da opinião, posto que este vitalismo compreende "*a ultrapassagem do homem por seu próprio pensamento em direção"* á uma vida não orgânica nas fissuras do vivido*[403]*. Por isso, podemos dizer que esta experimentação se dá no esgotamento de nossas forças, propiciando, a partir da criação, uma nova saúde para esta vida poderosa que pede passagem.

---

399 ZOURABICHVILI, 2000, p. 342.
400 *Une telle figure de l´herbe renvoie biologiquement à la disposition neuroale* (…) SAUVAGNARGUES, 2006, p.200.
401 PASSERONE, G. *O último curso?*. In: Escobar, C. H. (org) Dossier Deleuze , Hólon Editorial., 1991– p.54.
402 C – 86.
403 ALLIEZ, 2000, pp.-260-261.

Segundo Deleuze, mesmo que a vida pessoal do criador se desfaça nos movimentos da criação e do pensamento, a obra marca uma resplandecente vida não-orgânica que resiste e clama "*um povo porvir*", proliferando novas possibilidades de vida e novos circuitos cerebrais. Se, para Deleuze, são os organismos que morrem e não a vida[404], é porque encontramos sua potência não orgânica nos conceitos, na música, na literatura, na pintura, que provém do fato de aqueles que criam terem visto e ouvido, através das "*idéias vitais*", coisas demasiado grandes para eles, sorvendo ares saturados que deixam "*a saúde pessoal bastante incerta*", ao mesmo tempo em que doa uma sensibilidade ímpar que seria incapaz de ser captada por "uma *gorda saúde dominante'*"[405].

Para tanto, não é a morte que os quebram, pois já não existe uma vida que a opõe, é a própria vida que transborda o criador, fazendo sua vida individual e orgânica dar lugar a uma vida impessoal, inorgânica, excessiva para quem a experimenta. Deleuze fala de uma grande saúde, onde mesmo frente à fragilização da vida orgânica, exercemos "*um pouco de potência*" que nos indique novos caminhos por onde esta vida escoa[406]. Se o criador adoece, ou morre neste processo, não cabe a conclusão precipitada de que sua obra advém da doença ou do esgotamento de uma vida arrebatada pela morte, mas justamente o contrário, é a doença que advém da paralisação do processo de criação, fazendo com que na obra resplandeça o fogo de uma vida inaudita[407].

Para tanto, não é porque os filósofos ou artistas apresentam um organismo fraco (exemplo: Nietzsche, Espinosa, Woolf, Lawrence, Artaud, Kleist, Kerouac...), é que podemos dizer que estão doentes ou que suas obras são os resultados de seus sofrimentos pessoais. De acordo com Deleuze, eles são doentes e sofredores, só que de um tipo especial. Sofrem de uma "*superabundância de vida*"[408], um excesso de intensidades que eles "*viram, provaram, pensaram*"[409]. Diferente dos sofredores ordinários

[404] C – p.179.
[405] CC - p.14.
[406] C – p.179.
[407] LS – p.111.
[408] C - Idem
[409] Idem.

que fazem do sofrimento uma impotência, uma forma de acusação à vida, os criadores utilizam seu fraco organismo como um meio de exploração e um caminho de afirmação da vida.[410]

A saúde frágil serve na medida em que dá uma nova casualidade[411], independente do estado orgânico, possibilitando uma grande saúde enredada nas linhas criativas de uma vida não orgânica[412]. Segundo Deleuze é a grande saúde que inspira tanto a obra quanto a vida, fazendo da doença e do sofrimento algo notável. Mas o que torna admirável aquilo que é causa de impotência e nos separa daquilo que podemos? O que os filósofos, artísticas e escritores encontram no caminho dos processos criadores que os levam para além do "*devir-reativo*"[413]contido na enfermidade?

Segundo Deleuze, existe um "devir-ativo"[414] que a envolve e, por este motivo, impulsiona uma nova vontade que vai até o limite de um estranho poder , ensinando "*novas maneiras de afetação*", que facilitam a atividade do pensamento[415]. Deleuze complementa: (...) "*ela* (a doença) *aguça uma visão da vida, uma sensação da vida. Quando falo em visão da vida, em vida ou em ver a vida, é ser tomado por ela. A doença aguça e dá uma visão da vida. A vida em toda a sua potência, em toda a sua beleza!"*.[416]

"*A vida em toda sua potência*", é aquela que não se deixa restringir pela estrutura orgânica e, por sua vez, reluz nas obras dos grandes criadores. Assim, eles são tomados por algo forte demais, que os "*alicia maximamente*" [417] nesta potência vital. O que faz deles vitalistas, só que de uma perspectiva

---

[410] NF – p.26-27.

[411] Para Deleuze, a doença e a morte se explicam por uma dupla casualidade: aquela que remete aos corpos e suas misturas, e também do ponto de vista do "estado de organização e desorganização da superfície incorporal" . O filósofo toma Nietzsche como exemplo*: "Nietzsche se tornou pois demente e morreu de paralisia geral, ao que parece, mistura corporal sifilítica. Mas o encaminhamento que seguia este acontecimento, desta vez com relação à quase-causa inspirando toda a obra e co-inspirando a vida, tudo isto não tem nada a ver com a paralisia geral, com as dores oculares e os vômitos de que ele sofria, salvo para lhe dar uma nova causalidade* (...)". LS – Idem.

[412] "(…) *uma verdade eterna independentemente de sua efetuação corporal, um estilo em uma obra em lugar de uma mistura no corpo".* Idem.

[413] Para Deleuze, a fragilidade orgânica implicada na doença é animada pelo "devir-reativo", na medida em que "*separa-me daquilo que* posso, *diminui as minhas possibilidades e condena-me a um meio minorado em relação ao qual não tenho outro remédio senão adaptar-me.".* NF – p.100.

[414] Enquanto, o "*devir-reativo da força*" separa a força daquilo que ela pode, o "*devir ativo da força*", por sua vez, leva a força até o limite de suas conseqüências. Idem.

[415] A – (Maladie). Neste sentido, assevera Deleuze: "*(...) mesmo as maiores dores dão um estranho saber aos que as experimentam*". CC – p.29.

[416] A – (Maladie).

[417] ORLANDI, 2009, p.14.

diferente, é o fato de usarem a doença em favor dos processos de criação, nos quais já não há identificação com as mazelas subjetivas, mas a abertura para uma vida não pessoal.[418]

Este processo que se desenrola no "*equilíbrio pouco garantido*" do organismo, revela ao criador, potências que mesmo exauridos na passagem desta vida, os colocam longe de um estado doentio[419]. Segundo Deleuze, trata-se do "*grand vivant de saúde frágil*", que ao invés de ver o mundo pelas lentes da doença personificada, onde o sofrimento é usado como um meio de mortificar, mutilar, rebaixar a vida[420], faz de seu organismo fraco a "*forma da extrema afirmação*"[421], que leva *"a vida ao estado de potência absoluta ou de "grande saúde"*[422]. Como apontam Deleuze e Guattari, a mesma frágil saúde que lhes dão "*a marca discreta da morte*", é "*a fonte ou fôlego que os fazem viver através das doenças do vivido*"[423].

É desta forma que os criadores tornam-se "*médicos da civilização*"[424], enxergam o mundo como um conjunto de signos e sintomas, "*cuja doença se confunde com o homem*".[425] De acordo com Deleuze, o criador é um sintomatologista[426] que faz de sua obra um empreendimento clínico, ao diagnosticar os modos de vida[427], ao mesmo tempo em que extrai novas formas e cria novos modos de sentir e pensar[428].

---

[418] D – p.14.

[419] Ao tratar da literatura de Melville, Deleuze fala acerca de um de seus personagens: "(…) *Bartleby não é doente, mas médico de uma América doente, o Medicine-man* (…)". CC – p.103.

[420] D – p.14.

[421] NF – p.26-27.

[422] D – p.13.

[423] QPH? – p.224.

[424] CC – p.13.

[425] Idem – p.14. Segundo Nietzsche em Assim falou Zaratustra: "(...) *a terra, disse ele, tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se homem*". NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra. Tr. Br: Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011 – *Dos grandes acontecimentos*. Pensando a partir deste trecho, Deleuze em Nietzsche e Filosofia, propõe que homem como um conjunto de forças se identifica com a doença na medida em que este (de forma reativa) visa adaptar, regular e aprisionar a vida e suas diferentes manifestações. Sobre o aspecto reativo da composição homem, ver: NF – p.98-99.

[426] "*Ora, a sintomatologia situa-se quase que no exterior da medicina, num ponto neutro, um ponto zero, onde os artistas e os filósofos e os médicos e os doentes podem se encontrar*". ID – p.174.

[427] "(...) *Nietzsche considerava o filósofo como o médico da civilização. Henry Miller foi um diagnosticador prodigioso. O artista, em geral, deve tratar o mundo como um sintoma, e construir sua obra não como um terapeuta, mas, em todo caso, como um clínico"*. ID – p.181.

[428] ASM – p.18.

Neste contexto, para Deleuze, "*a grande saúde talvez seja uma reação violenta*"[429], na qual "*criar não é comunicar, mas resistir*"[430], liberando uma vida que, mesmo em estado saudável, o vivente é privado, justamente pela razão de estar presa no interior do organismo.

Para tanto, a grande saúde é uma conquista em que se adquire uma vitalidade não orgânica do conceito e da sensação[431]. Vitalidade esta, que remete a um atletismo peculiar sem a necessidade do corpo bem formado e do cultivo do vivido[432], no qual os criadores são atletas, mas de um atletismo que se exerce na "*defecção orgânica*" e que revela forças impessoais que permeiam as atividades criadoras[433], permitindo assim, a criação de um "*duplo inorgânico*" que marca a existência de uma vida, em que o vivido não consegue penetrar. Trata-se, deste modo, de um vitalismo em Deleuze que coloca o pensamento e as idéias vitais no movimento de criação da vida e de suas possibilidades, enquanto a vida se constrói nos processos criadores, excedendo as determinações orgânicas que a aprisionam.[434]

Deste modo, a grande saúde se sustenta enquanto se têm idéias, o corpo pessoal sobrevive nas alturas desta saúde, enquanto dá consistência para as intensidades de uma vida não orgânica, sendo que efetivamente se adoece quando já não se pode mais criar, seja através do resguardo nas opiniões prontas, seja no dilaceramento das velocidades caóticas.

Compreendemos assim, que o vitalismo engendrado nas linhas divergentes do cérebro, abre um campo de exploração que nos aproxima da concepção de vida não orgânica implicada com uma

[429] ID – p.
[430] C – p.179.
[431] No caso da arte, Deleuze e Guattari afirmam*:"* (...) *Precisamente, é a tarefa de toda arte: e a pintura, a música não arrancam menos das cores e dos sons acordes novos, paisagens plásticas ou melódicas, personagens rítmicos, que os elevam até o canto da terra e o grito dos homens — o que constitui o tom,* ***a saúde*** **(grifo nosso)**, *o devir,um bloco visual e sonoro."* QPH? – p.227-228.
[432] Idem – p.224.
[433] Idem
[434] Segundo Ulpiano: "*A libertação da vida é a libertação do organismo: libertar a vida do organismo! Então, fazer esse procedimento em todas as linhas possíveis e é a beleza que a história dos homens, tão enlouquecida, nos proporciona. Artistas, cientistas, filósofos que literalmente cortaram o orgânico das suas preocupações teóricas e éticas, produzindo uma obra de liberação exatamente dessas forças afetivas que estão aqui. Vocês podem me perguntar: mas… pra quê e por quê? Porque a vida – à maneira bergsoniana – ela é um élan, ela é uma força, ela é uma linha abstrata. A vida é como se fosse um homem apaixonado à procura exacerbada da sua amada. Por isso a vida vai sempre pra frente, porque ela nunca vai encontrar essa amada*". ULPIANO, 1995. Ver também: CC – p.14.

imagem do pensamento que privilegia a potência do devir em vez de recognição das formas prontas. Se no primeiro capítulo enfocamos as conexões entre pensamento, criação e vida, no próximo capítulo, buscaremos o estudo do nosso tema na emergência de algumas variações conceituais que encontramos no livro Mil Platôs.

CAPÍTULO II: VARIAÇÕES DE UMA VIDA NÃO ORGÂNICA E UMA GRANDE SAÚDE NOS MIL PLATÔS

Dando continuidade à exploração das conexões entre vida não orgânica e grande saúde na filosofia de Deleuze, deparamos com os problemas que o filósofo, com a colaboração de Guattari, suscitam nos Mil Platôs (1980). Frente as dificuldades que este livro apresenta, devido a sua riqueza conceitual, nos diversos planos de entrada que permite, devemos dar atenção especial para o que Deleuze explícita a respeito desta obra em uma entrevista para Catherine Clément[435]. É interessante notar que o filósofo afirma , neste contexto, que a noção de vida não orgânica é constante nos Mil Platôs[436], mas como podemos entender isso?

O primeiro obstáculo que enfrentamos no esforço de compreensão desta afirmação, está em perceber que na leitura do livro, o termo "*vida não orgânica*" e suas variações como "v*ida anorgânica*", "*intensa vida germinal inorgânica*", despontam de forma esparsa nos últimos platôs[437],

[435] DRF – p.162-166.
[436] Idem - p.164.
[437] Agrupamos as seguintes referências: 1) No platô 12: 1227 – *Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra*. A respeito da vida da matéria e a metalurgia: *"O metal é o condutor de toda matéria. C) phylum maquínico é metalúrgico, ou, ao menos, tem uma cabeça metálica, seu dispositivo de rastreamento, itinerante. E o pensamento nasce menos com a pedra do que com o metal: a metalurgia é a ciência menor em pessoa, a ciência "vaga" ou a fenomenologia da matéria. A prodigiosa idéia de uma* ***Vida não orgânica*** *(grifo nosso) — precisamente aquela que para Worringer era a idéia bárbara por excelência" — é a invenção, a intuição da metalurgia."* MP – p.512. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b ,p.94) 2) No mesmo platô, Deleuze e Guattari evocam Elie Faure a respeito dos povos itinerantes: (...)*esburacando o espaço e fazendo nascer formas fantásticas que correspondem a esses rombos, as formas vitais da* ***vida não orgânica***. Idem – p.515. (Tradução:Idem ,p.98 3) No platô 14: 1440 – *O Liso e o Estriado*. Nesta passagem temos uma pequena variação do termo: *"A vida não orgânica como linha de variação: Essa linha frenética de variação, em fita, em espiral, em ziguezague, em S, libera uma potência de vida que o homem corrigia, que os organismos encerravam, e que a matéria exprime agora como o traço, o fluxo ou o impulso que a atravessa. 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, tudo que passa entre os organismos ("uma vez que os limites naturais da atividade orgânica foram rompidos, não há mais limites..."). "*Idem p .- 623. (Tradução:Idem,p.212) 4) No Platô 15 - *Conclusão: Regras concretas e Máquinas Abstratas*, na letra E (Estrato, estratificação): (...) *Certamente, não há razão para pensar que os estratos físico-químicos esgotem a matéria: existe uma Matéria não formada, submolecular. Tampouco os estratos orgânicos esgotam a Vida: o organismo é sobretudo aquilo a que a vida se opõe para limitar-se, e existe* ***vida tanto mais intensa, tanto mais poderosa quanto é anorgânica.*** (...) *Como a matéria não formada, a* ***vida anorgânica****, o devir não humano poderiam ser algo além de um puro e simples caos?* Idem – p.628. (Tradução:Idem, 1997b ,p.217) Na

de modo que a ocorrência do termo seria insuficiente para evocar sua constância na obra, então o que Deleuze quer dizer?

O filósofo nos apresenta uma outra perspectiva em que podemos vislumbrar uma presença menos explícita da noção de vida não orgânica. É importante acrescentar que o interesse dos autores no livro compreende uma idéia de vida que extravasa as composições orgânicas, substanciais e individuais[438], no esforço conceitual de apresentar "*modos de individuação*" que se encontram na dinâmica das intensidades. Assim, parece-nos infrutífero basear um estudo apenas na incidência da idéia de vida não orgânica, pensamos, porém, que a via de pesquisa que Deleuze nos coloca, implica em entender de que maneira a noção de vida não orgânica atravessa os Mil Platôs, ressoando nos conceitos ali desenvolvidos, sem no entanto formar uma imagem que os recobriria.[439]

Sendo assim, precisamos em primeiro lugar, posicionar como abordaremos a idéia de vida não orgânica, para depois delimitarmos sua conexão com uma grande saúde. Daremos os argumentos que demarcam os desdobramentos deste capítulo.

Dado o aparente paradoxo entre sua econômica incidência e a alusão de sua constância, a noção de vida não orgânica, tal como nos aponta Zourabichvili, pode ser abordada no sentido transversal[440] que opera em uma vasta gama de domínios no jogo da operação conceitual. Como se pode entender este "uso transversal"? Queremos mostrar que a constância sublinhada por Deleuze deve ser entendida no escopo das argumentações defendidas no livro *O que é a filosofia? (1992)*, no contexto do capítulo "*O que é um conceito?*"[441]. Entender alguns aspectos da definição do conceito segundo Deleuze e Guattari, nos dá as pistas para apreender de forma mais precisa a transversalidade da noção sobre a qual

---

letra C (Plano de Consistência, Corpo sem órgãos): *Poderosa* ***vida não orgânica*** *que escapa dos estratos, atravessa os agenciamentos, e traça uma linha abstrata sem contorno, linha da arte nômade e da metalurgia itinerante.* MP – p. 633. (Tradução: Idem, 1997b, p.223).

[438] Segundo Deleuze e Guattari: "*O título Mille Plateaux remete a essas individuações que não são pessoais nem de coisas"* – C – p.38.

[439] "*(...) Não se trata em absoluto de reunir tudo num mesmo conceito, mas ao contrário, de referir cada conceito a variáveis que lhe determinem mutações".* C – p.44.

[440] ZOURABICHVILI, 2006, p. 116.

[441] QPH? – p.27-47.

estamos nos debruçando.

Segundo os autores, todo conceito apresenta uma consistência interna através da ressonância mútua de seus componentes, agregando um número finito de componentes distintos que ao mesmo tempo são não separáveis. Em outras palavras, o conceito agrega componentes, constituindo uma "*endo-consistência*"[442], mas este componentes operam de forma independente, uma vez que, distintos, mantêm cada um seus próprios movimentos, pois não é a pertença fixa do componente que permite esta "*endo-consistência*", mas as zonas, as passagens que se estabelecem entre eles, a "intensificação" que os *"mantêm inseparáveis e indiscerníveis num certo domínio, domínio que agora pertence a cada um"*[443]. O conceito apresenta, por outro lado, o que Deleuze e Guattari chamam de consistência exterior entre os conceitos ("exo-consistência") , "*feita de 'pontes movediças' que se constroem num mesmo plano entre conceitos por ocasião de suas criações".*[444] Dito de outro modo, seja em seu interior com os componentes ou em seu exterior com outros conceitos, existem estas remissões mútuas que tornam indiscerníveis os domínios de envolvimento entre os conceitos e os componentes. Queremos salientar com isso, tal como Orlandi nos coloca, que há uma constante movimentação interna e externa de componentes e conceitos que nos faz vê-los não como entidades estacionárias, mas sim no escopo de um nomadismo da própria consistência conceitual[445].

Não pretendemos desenvolver as questões do nomadismo do conceito já bem trabalhada no texto "*Anotar e Nomadizar* " de Orlandi, mas apontá-la como ponto de apoio para pensar a participação da idéia de vida não orgânica nos Mil Platôs, dado que os conceitos que ali despontam, apresentam algo desta vida ou vitalidade que não se esgota na forma e no organismo, entretanto, não se

---

[442] Idem – p.31. Nas palavras de Orlandi: "*uma consistência interior, uma "endo-consistência", que o conceito obtém porque, "nele próprio", opera-se uma inseparabilidade dos seus componentes, sem que cada um destes perca sua distinção e heterogeneidade*". ORLANDI, 2005, p 39.
[443] Idem - p 40.
[444] Idem - p.39.
[445] Idem.

trata de estabelecer referências exteriores[446], mas apreender esta "*multiconectividade intensiva*"[447], isto é, as zonas de ressonância que nos levam a perscrutar por uma vida que vibra nas variações conceituais apresentadas nesta obra.

Assim, entendemos que a constância da noção de vida não orgânica nos Mil platôs, privilegia os entremeios, as "*relações modulares*" entre os componentes, tomando-os, só que por caminhos divergentes, segundo a singularidade de cada conceito, conjuntamente na mesma motivação problemática. Por exemplo, embora nos pareça evidente a relação entre a vida não orgânica e o Corpo sem órgãos, ela não deve ser compreendida de modo exterior, recorrendo a simples analogia ou a semelhança, mas sim, no sentido de uma cumplicidade apoiada na "*endo-consistência*" e na "*exo-consistência*" entre eles. Podemos pensar esta zona de envolvimento nos termos em que a vida não orgânica é a vitalidade do corpo que extrapola o organismo, possibilitando encontrar o componente de um "campo intensivo" que permeia esta relação[448].

Deste modo, situamos nossa pesquisa no intento de investigar as variações da noção de vida não orgânica através da "*endo-consistência*" e da "*exo-consistência*" de conceitos como: "*Corpo sem órgãos" (CsO), "Devir", "Hecceidade", "Plano de consistência" e "Linha Abstrata"*. Mas o que permite está conexão? Em um primeiro momento, devemos ter em mente que a presença da idéia de vida não orgânica nos Mil Platôs tem a fluência do conceito de intensidade que lhe dá consistência, pois segundo Deleuze "*são as intensidades que constituem a vida não orgânica*"[449].

É na perspectiva do campo intensivo que devemos pensar as relações entre vida não orgânica e

---

[446] "*O conceito define- se por sua consistência, endo-consistência e exo-consistência, mas não tem referência: ele é auto-referencial* (...)". QPH? – p.34.

[447] ORLANDI, 2005, p.40.

[448] Empreender um estudo exaustivo das correlações internas entre CsO e a vida não orgânica se abre para além do contexto traçado por Deleuze e Guattari nos Mil Platôs. Se no livro citado não vemos o termo vida não orgânica associado ao de corpo sem órgãos, uma vez que o foco principal é a ressonância e a consistência interna entre elas. No entanto, em *Crítica e Clínica* (1993) e *Francis Bacon: A lógica da sensação* (1981), existe uma conexão mais explicita entre as duas idéias, a vida não orgânica é remetida diretamente como a vitalidade intensiva do corpo. As referências são: CC – p.148-149. FB – p.51-54. Evocaremos estas referências para nos ajudar a entender como Deleuze vê esta correlação, embora as discussões que estão inseridas excedam nossa pretensão de estudo.

[449] DRF – p.166.

os conceitos evocados, posto que ambos compartilham o envolvimento com graus de intensidades que excedem as determinações organizadas. É necessário salientar, entretanto, que cada conceito terá seu modo de operar no contexto de seus próprios componentes, apontamos as seguintes especificidades: 1) O conceito de *Corpo sem órgãos* (CsO) se constitui no campo de forças não organizadas, demandando uma vida embrionária, pré-orgânica que se experimenta atravessando "*um limiar de intensidade*" que desfaz a organização do organismo, a subjetivação e a significação; 2) O conceito de *Devir* faz existir uma vida que se passa entre as formas, os indivíduos, os gêneros, as espécies, para constituir blocos que celebram "*participações contra a natureza*". Trata-se de uma vida própria do "*bloco de devir*" que arrasta a vida formada, fazendo com que transponham seus limiares de existência[450], colocando em jogo termos heterogêneos, em uma intensificação mútua[451], como no exemplo do encontro entre a vespa e a orquídea; 3) O tema da vida não orgânica pode ser também abordado no contexto do conceito de "*Hecceidade"*, na medida em que Deleuze e Guattari pensam "*individuação de uma vida*" que não se confunde com a individuação do sujeito, conhecendo apenas "velocidades", "lentidões" e "afectos" em um "*plano inteiramente outro das formas*" [452], comportando apenas acontecimentos e "*singularidades*"; 4) Operando também na "distinção de três linhas", a vida não orgânica pode ser pesquisada no envolvimento dos três tipos de linha: "*linha de segmentaridade dura*", a "*linha de segmentação maleável*", "*a linha de fuga*" ou "*abstrata*". Nas primeiras, temos os aspectos formados de uma vida organizada (*Plano de organização*). No segundo tipo de linha , um limiar é ultrapassado, em que algo se flexibiliza, isto é, a vida adentra um processo de "*molecularização*". Embora, consigamos ver os aspectos que caracterizam uma vida não orgânica na segunda linha, ela apresenta as ambigüidades que recriam o plano de organização no escopo da molecularidade que traça. É somente no terceiro tipo de linha que podemos pensar mais precisamente as relações com a vida não orgânica.

[450] ZOURABICHVILI, 2004, p. 116.
[451] Idem.
[452] MP – p.320. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.48).

[453]. São pelas linhas de fuga que nos tornamos imperceptíveis, sendo por esta via que podemos perceber os movimentos de um plano de consistência que não é dado para a percepção comum. Esta percepção incomum, associamos com a idéia de vidência proposta por Deleuze em *Imagem-tempo*, pois é através da vidência que Deleuze pensa uma vida não orgânica.

Veremos os meandros desta argumentação no decorrer deste capítulo.

Posicionada a maneira como abordaremos a idéia de vida não orgânica, voltaremos nossa atenção sobre duas questões: 1) Neste contexto, de que maneira a idéia de vida não orgânica está atrelada a noção de grande saúde? 2) Como podemos buscar pela noção de grande saúde nos Mil Platôs?

De uma dificuldade mais acentuada, a noção de grande saúde, diferente da idéia de vida não orgânica, não apresenta qualquer ocorrência no decorrer dos platôs, de modo que esquadrinhá-la nos parece um trabalho mais árduo, uma vez que mesmo no contexto de outras obras de Deleuze, encontramos poucas passagens que nos dêem suporte[454]. Então, como pensar esta idéia? Partimos da hipótese que a noção de vida não orgânica pode nos ajudar neste intento. Mas de que modo?

A idéia de vida não orgânica evoca, conceitualmente, o jogo das intensidades que estão presentes na abertura das formas organizadas, sendo esta abertura que nos aproxima de limiares que deslocam o sentido usual do que pode se chamar de saúde. Embora não encontremos nenhuma elaboração formal da idéia de grande saúde nos Mil Platôs, conseguimos extrair esta concepção na vizinhança com o conceito de prudência. Queremos dizer com isso que, ao adentrar os movimentos de uma vida não orgânica, nos envolvemos com intensidades que estão associadas aos graus de desorganização das formas que precisam, neste sentido, ser manejados sob os auspícios de uma

[453] DRF – p,164.
[454] Deleuze faz poucas referências a idéia de "*grande saúde*" em suas obras, temos as seguintes referências: N- p.12 e p.16. ID – p.181. LS – p. 110-111, p.179. p.313-328. D – p. 13. Não contabilizamos aqui a ocorrência do termo "*saúde frágil*" que trabalha como componente da idéia de grande saúde.

"*prudência prática experimental*"[455], permitindo, por sua vez, experimentar as intensidades desta vida sem ser quebrado pelo seu jogo violento.

Ora, se são as intensidades que constituem os modos de vida e a prudência prática[456], pensamos, nesse sentido, que esta prudência que alia experimentação e os "*critérios*"[457], nos fornece meios de pensar uma saúde que não se esgota na preservação do bom funcionamento da vida orgânica, mas sim nas intensificações de uma vida não orgânica.[458]

Assim, o jogo conceitual que a noção de grande saúde nos apresenta, está implicada com este procedimento em que damos um passo além da nossa saúde orgânica, para tornar "*possível extrair uma vida da vida cronometrada*"[459]. O que nos dá as pistas da relação entre vida não orgânica e grande saúde nos Mil Platôs é a dupla via em que coloca no mesmo processo o "*estar à espreita*" de uma vitalidade intensiva e a seleção das "*intensidades que podemos suportar*"[460] para ligá-las a um "*plano de consistência*".[461]

Neste contexto, apresentaremos outro modo de abordar a idéia de grande saúde no contexto dos Mil Platôs em consonância com o livro Imagem-tempo. Traçaremos as conexões conceituais que nos levam das linhas de fuga à compreensão de vidência e "*cristais de tempo*", pois este caminho favorece pensar uma grande saúde a partir dos processos de criação.

Devemos nos debruçar agora sobre a relação entre vida não orgânica e grande saúde no contexto do conceito de Corpo sem órgãos.

---

[455] DRF – p.166.
[456] MP – p.307. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.48).
[457] Os "*critérios*", segundo Deleuze e Guattari são modos que se exercem nos momentos necessários como bússola que nos guiam por entre os perigos que enfrentamos nos encontros com intensidades. Idem.
[458] ORLANDI, 2009b, p .17.
[459] Idem – p.19.
[460] Les cours de Gilles Deleuze - *Anti-Oedipe et Mille plateaux* – 15/02/1977. www. webdeleuze.com.
[461] ORLANDI, 2009b, p.17.

2.1 – CORPO SEM ÓRGÃOS

A intenção deste item é evidenciar os aspectos pelos quais a noção de vitalidade não orgânica permeia o conceito de Corpo sem órgãos[462], uma vez que ao pensar o corpo, Deleuze o coloca nos envolvimentos de uma vida que "*desafia a organização dos órgãos*", constituindo-se assim, a partir de "*individuações que se formam no campo plural de forças ainda não atualizadas em uma forma determinada*".[463] Trata-se, nesta investigação, de perguntar pela noção de vitalidade em Deleuze, que faz do corpo o caminho privilegiado para experimentações que estão para além das qualidades sensíveis e que, no entanto, não nos conduzem para fora da experiência, mas se desenrola na abertura da experiência empírica nas fronteiras do corpo vivido[464].

Assim, entendemos que o CsO é um dos aspectos da compressão da noção de uma vida não orgânica na filosofia de Deleuze.[465] Contudo, ao desenvolver esta problemática, pesquisaremos de que maneira a vitalidade não orgânica do corpo nos auxilia no estudo e aprofundamento da idéia de grande saúde.

Parece-nos conveniente, diante da complexidade que este tema abarca, apontar as linhas fundamentais que nos levam a pensar uma grande saúde no contexto da abertura do corpo ao aspecto inorgânico e intensivo da vida. Por essa via, pretendemos investigar os componentes do conceito de CsO tal como Deleuze e Guattari apresentam no sexto platô: "*28 de Novembro de 1947 – Como criar para si um Corpo sem órgãos"*[466], dando ênfase à idéia de vitalidade não orgânica, que possibilita pensar uma saúde singular que não toma o organismo como referência, mas sim, o corpo em suas

[462] A partir de agora utilizaremos a abreviação usada por Deleuze e Guattari, CsO.
[463] SAUVAGNARGUES, 2006, p.88.
[464] FB – p.51.
[465] ZOURABICHVILI, 2004, p.117.
[466] "*6. 28 novembre 1947. Comment se faire um Corps sans Organes?"*. MP – p.185-204. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.9-29).

plurais relações de forças[467]. Cabe aqui, dar a atenção especial para esta idéia, uma vez que estamos interessados em saber como ao constituir um CsO, nos engendramos conjuntamente nos circuitos de uma grande saúde.

Neste percurso, para Deleuze, existem dois modos diferentes de compreender os problemas que envolvem a idéia de saúde. Ela pode ser, como aponta Orlandi, "*visada nas perspectivas de suas atualizações*"[468], consistindo-se nas boas misturas, nos cuidados que se deve ter com o corpo orgânico, "*para seu pleno e bom funcionamento*". De outro lado, ela é "*visada na perspectiva de suas virtualizações*"[469], implicando no empreendimento de uma saúde intensiva do corpo não formado, engendrada no momento em que se transpõe "*limiares de intensidades*".

Deste modo, a grande saúde já não diz respeito à organização do corpo - ao invés de pensá-la apenas nos termos da manutenção do organismo, isto é, na capacidade de preservar normas que sustente as relações necessárias para o funcionamento adequado dos órgãos, ela se constitui na passagem de uma vitalidade engendrada a partir da desorganização do organismo, para explorar e dar consistência a potências que se efetuam no limite de suas formas organizadas, encontrando com isso, zonas onde se efetuam "*um terrível tête-à-tête*" com uma "*vida grande demais*". Em virtude de uma "*perseverança ímpar no ser*"[470] , a grande saúde, segundo Deleuze, pode ser definida pela invenção de "*modos de existência*" nos movimentos de intensificação que nos permite adentrar as mobilidade do corpo em suas múltiplas perspectivas, arriscando, nas linhas de uma vitalidade não orgânica, a forma orgânica que lhe dá contorno. Neste sentido, como Deleuze compreende os componentes do corpo, que evidenciam uma vitalidade não orgânica e que fazem "zonas de vizinhança" com os componentes de grande saúde?

Na ótica de Deleuze, o corpo não se identifica com a organização que o prende, ele não se

[467] CC – p.149.
[468] ORLANDI, 2009b, p.1.
[469] Idem
[470] D – p. 13.

define pelas formas, funções, órgãos, mas sim pelas "*relações complexas entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas*"[471] (longitude) e pelas intensidades que preenchem nosso "*poder de afetar e ser afetado*" (latitude)[472]. Sendo assim, podemos falar que as velocidades, lentidões e intensidades são definidas como aspectos que compõem a vitalidade não orgânica do corpo, sendo a partir desta vitalidade que pensamos uma grande saúde. Em outras palavras, trata-se de uma saúde que se engendra ao construir o corpo a partir de suas "latitudes" e "longitudes", isto é, através de uma vida não orgânica que perpassa o corpo (CsO).

Levando este argumento adiante, como implicar o corpo nos movimentos de uma grande saúde sem ser tomado em um processo de desabamento? Como levar tão longe quanto possível os limiares do corpo, em suas latitudes e longitudes, liberando esta vitalidade que a organização orgânica encerra?

Uma partícula demasiada veloz, uma lentidão sufocante, "*uma intensidade que supera o poder de ser afetado*", são experimentações que envolvem perigos mortais para o corpo orgânico e que podem fechá-lo em uma organização endurecida, ou precipitá-lo em um puro caos.[473] Neste contexto, perdemos os movimentos de uma grande saúde quando não sabemos compor as velocidades, lentidões e intensidades que podemos suportar, pois se trata, segundo Deleuze, de "*viver sobre as bordas*" [474], evidenciando uma saúde que arrisca a organização do corpo em favor da vida não orgânica que o arrasta, sem no entanto perder-se em uma desorganização absoluta.

Para tanto, ao estabelecer as conexões entre grande saúde e CsO, precisamos desenvolver as relações intrínsecas com o conceito de prudência experimental, entendendo que as mobilidades necessárias para este empreendimento de saúde, não devem se perder nos movimentos intensos de uma vitalidade que ultrapassa o corpo orgânico. Segundo os autores, ao construirmos um CsO nos evolvemos com experimentações em que somos tomados por intensificações que arrastam o corpo no

[471] EFP – p.128.
[472] Idem – p.129.
[473] MP – p.201. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.12).
[474] CSE – p.50.

"*enfretamentos com forças e poderes*", enfraquecendo as ligações orgânicas, pois, segundo Deleuze, estamos implicados com algo forte demais que "*atinge o corpo através do organismo*". Contudo, estas experimentações devem ser pensadas conjuntamente com uma prudência que permite viver a vitalidade não orgânica do corpo sem que perder os meios que possibilitam a construção de um CsO.

Deste modo, abordaremos as conexões entre vida não orgânica e grande saúde, através das nuances que nos levam a construir o corpo no manejo prudente de suas "latitudes" e "longitudes" - oscilando delicadamente a organização do corpo, para se deslocar com uma certa proteção através dos perigos que acompanham os procedimentos desta saúde nas pulsações de uma vitalidade avessa à organização. Pensamos, neste sentido, que o conceito de prudência opera como componente do conceito de CsO e de grande saúde.

Portanto, devemos traçar as linhas gerais do que Deleuze e Guattari entendem por CsO e sua vitalidade não orgânica, sendo a partir deste entendimento que podemos levantar os argumentos que sustentam a noção de grande saúde dentro desta discussão.

Segundo Deleuze e Guattari, o corpo não é tomado como "*um conjunto regulado de órgãos submetidos a um princípio de unidade*[475] *,* ele não se restringe à forma orgânica, pois "*o organismo não é o corpo"*, mas sim um "*estrato*"[476] sobre o corpo que encerra e barra seus fluxos no intuito de constituir uma organização entre os órgãos. Para os autores, não temos o CsO já feito, nele não se chega, nunca se termina de fazer, ele é o "*limite do corpo vivido*", pois só comporta "*pólos*", "*zonas*", "*limiares*" e "*gradientes*" - toda uma vida intensiva para além da organização que submete o corpo. Segundo Deleuze, lá onde tínhamos um "*corpo vital e vivente*" se introduziu o organismo, ou seja, "*aquilo a que a vida se opõe para limitar-se*", pois existe uma vida que não se esgota no orgânico.

Perguntamos: como esta vida se limita no interior da vida orgânica? Para o autor, é pelo

[475] MACHADO, R. 2009, p .233.

[476] *"Os estratos são Camadas e Cintas que se constituem a partir do processo de captura das intensidades , com o objetivo de formar matérias e moléculas em conjuntos estáveis. Os estratos são fenômenos de acumulações, sedimentações, dobramentos, compostos por formas e substâncias, códigos e meios".* MP – p.627. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1995a, p.54).

"*julgamento de Deus*" que a vida não orgânica é restringida pela vida orgânica, implicando em uma verdadeira organização, uma "*estratificação*" em que se organiza e que se é organizado, sem o qual o juízo não se exerceria[477]. Mas o que é o julgamento? O julgamento é aquilo que impede o corpo de encontrar intensidades e, neste sentido, de abrir-se a novos "modos de existências".[478] Deste modo, o julgamento evoca a destituição do "*sistema de afectos*"[479] em prol de critérios pré-existentes que julgam os modos em função de uma instância superior a própria vida – impondo ao corpo, "*formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil*". [480]

Vale observar, neste contexto, que o corpo organizado é submetido ao juízo, no intuito de limitar a vida que nele transborda, restringindo seu campo de experimentação, ao circuito vivido do corpo orgânico. Contudo, para Deleuze existe "*um sistema físico*"[481] em que a vida não se limita à forma orgânica, mas experimentada como poderosa vitalidade em que "*o corpo se subtrai tanto ao juízo quanto não é mais organismo*"[482] - temos, com isso, um "*corpo afetivo*", intensivo, que escapa ao juízo quanto mais prescinde de organização.

Assim, o CsO evoca uma vida "*que não está ainda estabilizada sob a forma orgânica*" [483], uma vida informe que corresponde à "*vibração intensiva que subverte a 'organização dos órgãos'*"[484], onde "*não é mais um organismo que funciona, mas o CsO que se constrói*"[485], visto que os órgãos são distribuídos de maneira a não se limitar a uma organização, aparecendo e funcionando como

[477] CC – p.148.
[478] Veremos no decorrer deste capítulo que o sistema de Julgamento no engloba apenas a organização orgânica como meio de conter a vida, mas apresenta outras estratificações: organismo aprisiona a vida não orgânica do corpo, a significação prende uma vida não semiotizada e a subjetivação prende vida não psicológica. MP – p.197. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.21).
[479] Na perspectiva do "*sistema dos afectos*", segundo Deleuze, "(...) *não se trata de julgar a vida em nome de uma instância superior (...) trata-se ao contrário, de avaliar qualquer ser, qualquer ação e paixão, até qualquer valor, em relação à vida que eles implicam. O afeto como avaliação imanente, em vez do julgamento como valor transcendente: 'gosto ou detesto' em vez de julgo"*. 'IT – p.172.
[480] MP – p.197. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.21).
[481] A respeito do sistema físico contra o sistema teológico, ver: CC – p.148-149.
[482] Idem.
[483], SAUVAGNARGUES, 2005.
[484] ORLANDI, 1995, p.193.
[485] MP – p.200. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.25).

"*intensidades puras*".[486] É por isso que, para Deleuze e Guattari, o organismo é um inimigo do corpo, pois assenta uma imagem corporal em que os órgãos estão sujeitos a um princípio de unidade. Entretanto, o CsO não pode ser confundido com um corpo esvaziado de órgãos, mas sim aquele que não está preso nas malhas da determinação orgânica.

Situado no nível das "*matérias intensas*" o corpo é percorrido por uma vitalidade que se estende para além dos limites da atividade orgânica, vitalidade que implica um campo de forças que subsiste a organização do organismo.É nos meandros desta definição que podemos aprofundar a idéia de vida não orgânica nas linhas do CsO.

De acordo com Deleuze, o CsO é "*percorrido por ondas de amplitude variável que traçam zonas e níveis*" [487] - quando um nível de onda encontra com forças, "*este encontro determinará um órgão provisório"*[488]*,* que durará a partir da "*passagem da onda e da ação da força"*[489]. Neste contexto, as ondas são as variações de intensidade ou do poder de afetar e ser afetado, e as forças são as velocidades, lentidões, movimento e repouso, ou seja, quando uma intensidade se encontra com uma determinada variação de velocidade temos a determinação de um órgão. Sendo assim os órgãos sãos formações passageiras da relação entre corpo e força.

Aberto à pluralidade de composições, o CsO é preenchido por órgãos conforme as forças que o atravessam. Cumpre notar que em *Crítica e Clinica* (1993), esta sensibilidade do corpo para com as força que se apossam dele, na mesma medida em que ele se apossa das forças, é definida, segundo Deleuze, como a vitalidade não orgânica[490]. O que podemos entender desta afirmação?

O corpo é atravessado por uma vitalidade que privilegia conexões com forças não-formadas, evidenciando um "*processo de individuação*" diferente daquele em que o organismo se constitui. Se este último se faz pela estabilização das forças em uma estrutura determinada, o CsO é produzido a

[486] Idem – p.190. (Tradução: (Idem, 1996, p.14).
[487] FB – p.53.
[488]Idem
[489] Idem
[490] CC – p.149.

partir da instabilidade nas relações de forças que tomam o corpo. É possível deduzir a noção vitalidade não orgânica no contexto do CsO, pensando as "*relações diferenciais*" entre as forças, posto que esta vitalidade é aquilo que passa "entre" as forças e corpo e os relaciona.[491]

Retomando as discussões expostas em *Diferença e Repetição* (1968), o CsO marca a zona de atividade que se desdobra de forma independente do "*campo extensivo*", cujo plano opera no "*limite intensivo do processo de diferenciação vital*" (*différenciation*)[492], em que o corpo é tomado pela intensificação das relações de forças no sentido de uma individuação por "*diferença intensiva*"[493], exprimindo estas relações diferenciais sem a necessidade de assentá-las sobre uma forma organizada. Dito de outro modo, o CsO não toma a via da "*atualização*",mas sim da "*virtualização*" que libera "*uma potência de vida*" que se prolonga para fora dos limites naturais, passando "*entre os organismos*".[494]

Por conseguinte, o "entre", para Deleuze, é "*uma vida não orgânica das coisas*", uma inclinação no sentido de potências intensivas que fazem a organização ser absorvida nos circuitos virtuais.[495] Deste modo, repleto de "*elementos díspares*" que se comunicam pela sua diferença de potencial, o CsO é este corpo do "entre" em que a diferença faz rebrilhar "*uma pura determinação de intensidade*"[496], distribuindo os órgãos independentemente da forma orgânica ("um olho", "uma boca", "um ventre"), capazes de transformações múltiplas conforme o encontro com forças.[497] Com efeito, a noção de vida não orgânica, no contexto do CsO, pode ser entendida no escopo do *projeto nietzschiano de definir o "corpo em devir"*[498], ou o corpo como *vontade de potência*[499]. Todavia, segundo o autor, não podemos confundir a vontade de potência com um simples querer a potência, pois "*em seu mais*

[491] Idem
[492] SAUVAGNARGUES, 2005.
[493] Idem.
[494] MP – p.623. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b, p.212).
495 REBELLO, H. C. J. *A filosofia e a teoria das multiplicidades: Elos da diferença.* In: Orlandi (Org.) *A diferença.* Campinas, Ed. Unicamp, 2005. - p. 114.
[496] MP – p.203. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.28).
[497] SAUVAGNARGUES, 2005.
[498] CC – p.149.
[499] Idem.

elevado grau, sob sua forma intensa ou intensiva, não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar"[500], em vista disto, ela é "*virtude que dá*", "*criação de possibilidades de vida: transmutação*"[501].

Assim, a concepção de corpo como vontade de potência se conjuga com a noção de vitalidade não orgânica, uma vez que vontade de potência são os graus de intensidades que não se efetuam na forma, mas na transformação, "*potência das metamorfoses*"; e a vitalidade não orgânica sinaliza o percurso de "*uma linha frenética de variação*".[502] Segundo Deleuze, o corpo é atravessado por uma vitalidade não orgânica que marca o tipo *nobre* de vontade de potência, em que a força ao invés de ser mutilada, rebaixada, por um "*combate-contra*" que visa repelir ou destruir (aspecto vil da vontade de potência), é definida pelo "*combate-entre*" que "*trata de apossar-se de uma força e fazê-la sua*", complementando força com força, onde o obstáculo é o sentido de uma nova potência ou direção.

Apto a transformar-se segundo as forças que se é capaz de encontrar, o CsO, na perspectiva da vida não orgânica, compõe com forças, incorporando e enriquecendo aquilo que se apossa.[503] Assim, "só se *cria vitalmente através do combate*" em que o corpo, tomado por uma vitalidade, expande as fronteiras orgânicas no intuito de inventar outras "*possibilidades de vida através de novas maneiras de afetar e ser afetado*".[504] Este desenvolvimento será de suma importância quando adentrarmos a problemática da grande saúde.

Trata-se, pois, como assevera Sauvagnargues, de pensar "*uma realidade material e intensiva*" [505] do corpo - em que o aspecto material remete às relações de forças, nas quais as formas são pensadas como composições moventes de velocidades e lentidões, congregando uma infinidade de partes que carregam graus de potência. O aspecto intensivo, no mesmo sentido, pode ser compreendido pelos

[500] ID – p.158.
[501] CC – p.121.
[502] MP – p.623. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b, p.212).
[503] CC – p.151.
[504] ZOURABCHVILLI, F.. *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)*. In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.338. Tr: Maria Cristina Franco Ferraz.
[505] SAUVAGNARGUES, 2005.

graus de potência que se desprendem das relações de forças, pois estas se ligam ao "*elemento diferencial*" (vontade de potência[506]), em que as forças encontram sua enésima potência na relação com outras forças ("a forma intensidade"). Como podemos situar esta discussão em torno das teses defendidas nos Mil Platôs?

No contexto dos Mil Platôs, o aspecto material e intensivo do corpo é remetido às duas fases de fabricação do CsO: de um lado, o corpo é um agrupamento de partículas que estabelecem "*relações de velocidades e lentidões, movimento e repouso*" (longitude); e de outro, graus de intensidades que preenchem o poder de afetar e ser afetado (latitude).[507] Neste sentido, as longitudes marcam a fabricação, assim como as latitudes são as intensidades que circulam pelo CsO.[508]

Deleuze evoca o empreendimento de construção de um CsO por parte do anoréxico. Constituído de "*dois limiares de intensidade*" na "*alternância entre enchimento e esvaziamento*"[509] , o anoréxico vive a fluência de seu próprio CsO de acordo com as condições em que o produz, isto quer dizer que, segundo o autor, ele não recusa seu corpo, mas sim a organização que o prende. Enfraquece o organismo que faz sofrer o corpo, para ascender à um funcionamento anorgânico, extraindo partículas da comida e relacionando-as com as velocidades e lentidões - fazendo passar uma vitalidade em que os órgãos são problematizados para além da "*função fixa que lhe atribui o organismo*".[510]

É neste contexto que não sabemos o que pode o corpo[511], não sabemos a vitalidade que o corpo

---

[506] Segundo Orlandi: Essa relação, ou cruzamento de forças, implica "o elemento diferencial da força" (força dominante / força dominada) que Deleuze, em seus encontros com Nietzsche, liga à idéia de "vontade potência". Afirmar que esse elemento diferencial é a nietzscheana *vontade de potência* quer dizer o seguinte: é como elemento diferencial que essa vontade está "em seu mais elevado grau", em "sua forma intensa ou intensiva" . Conferência de 8 de agosto de 2009, CPFL: *Ética em Deleuze*.

[507] MP – p.310-311. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.42).

[508] É o exemplo do corpo fabricado pelo masoquista que ao traçar as velocidades, lentidões, movimentos e repousos, é capaz de ser preenchido pelas "*ondas doloríferas*". É necessário notar que ao invés da série fechada em que o organismo submete os órgãos, encontramos a "*série aberta*" do CsO em que órgãos funcionam como "formas acessórias", através da "*coexistência de mundos incompossíveis*", ganhando consistência de acordo com a experimentação das latitudes e longitudes que produzem um CsO. O adestramento masoquista sinaliza a série do cavalo (*força inata, força transmitida pelo homem*) explode na série do masoquista (*força transmitida pelo cavalo, força inata do homem*), para fazer circular intensidades. MP – p.192. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.17).

[509] D – p.128.

[510] ZOURABICHVILI,2004, p.105.

[511] D – p.75.

é capaz sem tomar a vida orgânica como referência - uma vez que desconhecemos de antemão quais as relações que podemos compor ou decompor, isto é, quais velocidades e lentidões que somos capazes de traçar, e quais afetos (intensidades) que podemos suportar[512]. Mas este "saber" só se dá na medida em que lançamos mão de experimentações que nos levam a encontrar este corpo que já não se define pelo seu conjunto de funções orgânicas pré-determinadas, mas pela liberação de uma poderosa vitalidade não orgânica. Em que sentido?

Devemos ter em mente que a idéia de experimentação para Deleuze e Guattari, é construída a partir de uma "*relação meticulosa*" em que se buscam os pontos nos quais se seguem os estratos orgânicos ("suas oportunidades", "seus movimentos") , para liberar e desprender intensidades, isto porque a vitalidade não orgânica só pode ser experimentada na medida em que se desfaz a organização que aprisiona o corpo. Deste modo, segundo Deleuze e Guattari, o procedimento de construção do CsO ganha sua consistência quando selecionamos "*lugares*", "*partículas*", "*agenciamentos*" (os atributos ou tipos de CsO) que possibilitam o povoamento de intensidades (modos). É neste duplo aspecto[513] que "*não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo*"[514], uma vez que ao construir um CsO e ao povoá-lo, tangenciamos os "*perpétuos perigos que esvaziam o CsO em vez de preenchê-lo*".[515]

É aqui nos movimentos da fabricação do CsO que Deleuze e Guattari assinalam a importância de uma prudência como "*regra imanente à experimentação*", na qual os processos de liberação de uma vida não orgânica são feitos com uma minuciosa "*arte das doses*", uma vez que *"não se faz a coisa*

[512] Les cours de Gilles Deleuze - *Anti-Oedipe et Mille plateaux* – 15/02/1977. www. webdeleuze.com.
[513] Trata-se de entender este aspecto em dois níveis: no nível da fabricação do CsO e no nível da passagem de intensidades. No primeiro nível, podemos selecionar os meios, estabelecer os procedimentos, mas nada circular - as intensidades estão bloqueadas, algo impede a passagem; Em outro nível, podemos fazer circular intensidades que são mortais para o CsO produzido, onde violentamente somos arrastados para uma desarticulação violenta. Embora sejam de tipos diferentes, trata-se do mesmo fracasso, em que se constituem os meios, mas não sabemos como desbloquear as intensidades ou não sabemos selecionar as intensidades para preenchê-lo. MP – p.188 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.12).
[514] Idem.
[515] Idem.

com pancadas de martelo, mas com uma lima muito fina."[516]. Diferente de uma prudência que se refere à manutenção imediata do corpo orgânico, operando *"em prol da maior confiabilidade possível em nosso modo empírico de viver a vida na atualidade do nosso mais saudável aqui e agora*" [517], a prudência, segundo Deleuze e Guattari, visa o deslocamento da preocupação do dia-dia que temos com o corpo orgânico, para encontrar esta zona de turbulência em que se está a espreita de algo que arrebate e intensifique o corpo.[518] Este é um dos sentidos que podemos apreender a idéia de prudência. Mas antes de traçarmos os componentes deste conceito, precisamos entender em que campo ele atua, isto é, porque é necessário sustentar uma prudência que está pouco preocupada com uma saúde do corpo orgânico, e de que maneira isto vincula vida não orgânica e uma grande saúde.

Observemos, em um primeiro momento, que a vida não orgânica do corpo (CsO) evidencia tensões com a vida orgânica que o encerra, dado que é próprio do inorgânico não respeitar os limites impostos pelo organismo, desfazendo a organização que o prende para fazer passar intensidades variáveis, enquanto a tendência da vida orgânica é submeter o anorgânico às determinações organizadas. Temos, pois, dinâmicas vitais diferentes - enquanto a vida orgânica captura a vida para limitá-la, a vida não orgânica abre a organização, inclinando-se no sentido de potências não formadas que fazem o organismo ser absorvido no jogo das intensidades. Trata-se assim, de pensar o CsO através de uma vitalidade que flui às expensas do corpo orgânico, cujas intensidades ignoram a *"moderação e os limites do organismo*". Porque é necessário desfazer o organismo para encontrar a vida não orgânica do corpo? Como vimos, o organismo cola-se ao corpo, impossibilitando-o de encontrar uma vida que não se finda no mundo hierarquizado da forma orgânica, sendo necessário desconstruí-lo para ter acesso a esta vitalidade que diverge da organização. Existe, assim, toda a complexidade que se envolve com a "*arte subversiva de experimentação das fluências do corpo sem órgãos*".[519] Primeiramente,

[516] MP – p.198 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.24).
[517] ORLANDI, 2009b, p .16.
[518] Idem.
[519] ORLANDI, 1995, p.184.

porque ao CsO nunca se chega e nunca se termina de chegar - "*ele é o limite*", no qual os estratos estão sempre engastados um no outro, pois, segundo os autores, são necessários outros estratos além do organismo ("significação" e "subjetivação") para constituir o "*juízo de Deus*"[520], que aprisiona a vitalidade não orgânica do corpo.

É preciso ter presente que esta argumentação se torna possível ao evocarmos que o CsO não é o corpo desenvolvido, preenchido por órgãos e funções determinadas. Ora, se precisamos desconstruir os estratos, é porque ao construirmos um CSO, engendramos "*um corpo involuído*", informe, inacabado que extrai dos estratos "*matérias intensas*", onde as formas não param de ser dissolvidas para liberarem velocidades, lentidões, movimentos e repousos que possibilitam a distribuição intensiva dos órgãos. Neste contexto, o corpo é pensado a partir de individuações que não se dão no âmbito da formalização, mas próximas dos "*dinamismos espaço-temporais*" encontrados no ovo[521].

O CsO como ovo nos apresenta uma involução que nada tem de regressiva, mas que compreende uma "*intensa vida germinal*". Como nos alerta Orlandi[522], o ovo não é uma metáfora, ele é entendido concretamente como a "*realidade intensiva*" dotada de "*germinalidades pré-orgânicas*", onde já não é com o corpo formado que se experimenta, mas como embrião ou larva[523] – os únicos capazes de agüentar as tensões de uma vida que extrapola os estratos.

O que evidencia as aproximações entre vida não orgânica e o corpo, é o argumento pelo qual o CsO torna possível viver o inviável para o organismo, suportando passar pelos dobramentos e torções de uma vida não orgânica. No sentido de uma "*embriologia transcendental*" evocada por Lapoujade[524],

---

[520] MP – p.197 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.23).
[521] Segundo Sauvagnargues a idéia de embrião ou ovo é o primeiro modelo do CsO. SAUVAGNARGUES, 2005.
[522] ORLANDI, 2008, p.9.
[523] "*A verdade da embriologia é que há movimentos vitais sistemáticos, deslizamentos, torções que só o embrião pode suportar: o adulto sairia disso dilacerado. Há movimentos dos quais só se pode ser paciente, mas o paciente, por sua vez, só pode ser uma larva*." DR – p.173-174.
[524] "*O corpo deve primeiro suportar o insuportável, viver o inviável. É o sentido do corpo-sem-órgãos em Deleuze: que o corpo passe por estados de torção, de dobramentos que um organismo desenvolvido não suportaria. Todos os textos sobre o Corpo-sem-órgãos são, no fundo, textos de embriologia. Há em Deleuze uma verdadeira embriologia transcedental: o corpo como ovo. Como suportar, então, o insuportável, como viver o inviável (quer dizer, como criar para si um Corpo-sem-órgãos?), o que significa, evidentemente, uma outra maneira de perguntar: que pode o corpo?*"

o CsO é o "*estado do corpo 'antes' da representação orgânica*", isto é, uma involução que marca uma pulsante vitalidade não moldada pela imagem da organização estática, mas pensada através de uma "*concepção polimófica*", "*capaz de transformações múltiplas*".[525]

Vimos que esta era a perspectiva do corpo compreendido como vontade de potência. O CsO como ovo apresenta o "*aspecto nobre da vontade de potência*", que derivam das "*matérias intensas*", aptas a se transformarem de acordo com os encontros que arrebatam o corpo, fazendo-o viver as "*dramatizações primordiais da vida*" que são intoleráveis para o corpo orgânico.

Assim, enquanto o corpo produz seus ovos, ele é atravessado pelas variações intensivas que o arrastam no sentido de uma pluralidade de formas. Entretanto, pelo fato de viver o inviável, de ser atravessado por uma "*potência invivível*", o CsO é, ao mesmo tempo, aquele que pode viver uma vida não orgânica, pois possui uma resistência extraordinária no turbilhão de forças demasiadas intensas, mas também apresenta uma articulação ou combinação orgânica frágil, sendo através desta articulação que vemos a afirmação de uma potência de vida que se está mais próximo do vórtice em que as formas e as organizações estão sempre em involução.[526] Mas porque evocar uma fragilidade na construção do CsO?

A questão se coloca no momento em que ao permanecer no devir das forças (involução criadora), o corpo vive o paradoxo em que é através da sua fragilidade que ele encontra uma vitalidade superior, ou seja, é através de um mínimo de organização que podemos ser perpassados pelos fluxos vitais contraditórios ao corpo formado.[527] Deleuze vê este aspecto de modo mais radical através da vida

---

LAPOUJADE, 2002. P.81-90.

[525] SAUGNARGUES, 2006, p. 90.

[526] PELBART, 2011, p. 46.

[527] Segundo Pelbart: "*Nessa linha, também Deleuze insiste: um corpo não cessa de ser submetido aos encontros, com a luz, o oxigênio, os alimentos, os sons e as palavras cortantes – um corpo é primeiramente encontro com outros corpos. Mas como poderia o corpo proteger-se das grandes feridas para acolher as feridas sutis, ou como diz Nietzsche em Ecce Homo, usar a 'autodefesa' para preservar as 'mãos abertas' Como tem ele a força de estar à altura de sua fraqueza, em vez de permanecer na fraqueza de cultivar apenas a força? É assim que Lapouojade define esse paradoxo: 'como estar a altura do protoplasma ou do embrião, estar à altura de seu cansaço ao invés de ultrapassá-lo em um endurecimento voluntarista...?* " Idem.

dos escritores e criadores em que o corpo frágil é condição de uma vitalidade não orgânica.[528]

Contudo, podemos apreender este componente de uma forma mais ampla no sentido em que a fragilidade, no contexto do CsO, se passa na fina linha que separa a vida presa nos estratos e uma vida intensiva. É pelo aspecto embrionário do corpo, sua perspectiva involutiva, que nos tornamos frágeis, ao mesmo tempo, mais permeáveis às intensidades, pois a fragilização são os graus de aproximação com uma vida não orgânica, na medida em que decompomos os estratos que a encerram. No entanto, desfazer os estratos não significa matar-se corporalmente ou psiquicamente[529], mas construir um corpo entre a vida orgânica e não orgânica - um corpo que apresenta uma "*combinação frágil*"[530] que permite viver os órgãos de "*maneira mais embriogênica possível*"[531], de modo que fragilidade não se confunda como desvitalização, mas sim como intensificação.

É a questão evocada por Castañeda[532] e depois retomada por Deleuze e Guattari nos Mil Platôs[533]: trata-se de não permitir que a vida estratificada (organismo, significação, subjetivação) se reduza tanto que desapareça de cena, pois não se pode desfazê-la, destruindo-a de uma só vez - é necessário diminuí-la, estreitá-la, onde o problema está exatamente em perceber até que ponto levar a

[528] A – M (Maladie)
[529] Segundo os autores, "*desfazer o organismo nunca foi matar-se*", mas sim "*abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações*". MP – p.198. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.22).
[530] D – p.13.
[531] SAUVAGNARGUES, 2005.
[532] CASTAÑEDA, 2011, 166.
[533] No platô 6 temos uma longa passagem sobre Castañeda para evidenciar a guerra do CsO contra os estratos que o organizam. *Eis que o quarto livro, Histórias de poder, trata da distinção viva do "Tonal" e do "Nagual"*. Para Deleuze e Guattari, o tonal é o organismo e ao mesmo tempo tudo que é organizado e organizador, tudo o que é significante e significado, é a interpretação, a explicação, tudo o que é memorizável: *é o Eu, o sujeito, a pessoa, individual, social ou histórica, e todos os sentimentos correspondentes*. O tonal é o juízo de Deus que cria o mundo, nos faz apreendê-lo segundo suas regras e planificações. Para Dom Juan, o tonal é uma espécie de protetor ou guardião, mas um guardião que geralmente se transforma em guarda.: *um guardião tem vistas largas e é compreensivo (...) um guarda é vigilante, intolerante e, na maior parte das vezes despótico*. Por isso, o tonal é tudo o que conhecemos, *tudo o que sabemos a respeito de nós mesmos e do nosso mundo*. E no entanto o tonal não passa de uma ilha, não passa de um guardião/guarda, pois há outra dimensão:o nagual, que também é tudo, pois nagual é a parte de nós que não lidamos de todo, para qual não existe descrição: palavras, nomes, sensações, conhecimento *E é o mesmo todo, mas em condições tais que o corpo sem órgãos substitui o organismo, a experimentação substitui toda interpretação da qual ela não tem mais necessidade.*. O nagual não é nada de reconhecível, é para Deleuze e Guattari, é o mundo de individuações bem diferentes que de um sujeito, um mundo intenso de fluxos, de fluidos, fibras, de contínuos e conjunções de afectos, onde micro-percepções substituíram o mundo do sujeito.O nagual é a dimensão dos devires moleculares, devires-animais que substituem as histórias individuais e geral que compõem o tonal dos tempos. MP – p.200. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.25). CASTAÑEDA, 2011, p.166 p.117.

experimentação desta fragilização/intensificação, fazendo passar uma vida não orgânica, sem, no entanto, "*transformar o corpo em nada, autodestruição pura sem outra saída a não ser a morte*".[534] Deste modo, é necessário guardar um pouco de organismo, significação, subjetivação ("*o tonal tem que ser protegido a qualquer preço"*) para poder responder a realidade dominante quando a situação nos exige.[535] É necessário preservá-los para desviar os ataques violentos de uma vida não orgânica. Como afirma Castañeda, trata-se de "*lutar como um demônio para reduzir o tonal*"[536] (desfazer os estratos) e logo depois "*inverter esta luta para deter esta redução*". Trata-se assim, de construir um corpo que se sustente nas linhas deste vitalismo sem ser reduzido ao puro indiferenciado.

Em virtude desta fragilização mobilizada por uma vida que não posso suportar de todo, deve-se multiplicar os meios de manobrá-la através de uma "prudência prática", evitando ser destruído nos movimentos que excedem a forma orgânica - conjugando assim, esta intensa vitalidade embrionária do corpo com uma frágil articulação orgânica, no intuito de se engendrar nos entremeios de uma grande saúde.

À luz desta idéia, o problema que o conceito de prudência nos suscita é o de como reduzir e preservar os estratos, possibilitando com isso, a contínua experimentação das variações do corpo. É aqui que nos aproximamos de uma saúde própria do CsO em que o corpo, por um lado, é pleno pois seus fluxos são experimentados com mais intensidade por conta da sua não-fixação à forma orgânica, mas, por outro lado, apresenta uma "*saúde frágil*" em que a organização que lhe dá contorno é reduzida até o ponto em que se possa suportar a passagem de intensidades. É este aspecto que nos permite compreender que, segundo Deleuze, não se trata de uma saúde frágil que esgota a vida no interior da organização orgânica, mas sim daquilo que se deixa esgotar pela vida, "*colocando-se sempre a serviço*

[534] MP – p.200. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.25).
[535] "*É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante".* Mille Idem.
[536] CASTAÑEDA, 2011, p.117.

do que renasce" dela[537], em que ao invés de uma vida esgotada, a fragilidade quer dizer vida transbordante, potência das metamorfoses do corpo.[538]

A fim de aprofundar esta argumentação, pensamos que a idéia de "*saúde frágil*" que Deleuze retoma em vários momentos de sua obra[539], pode ser pensada como uma importante conexão entre grande saúde e o CsO. Assim, a "*saúde frágil*", tal qual compreendemos em Deleuze, pode ser relacionada com um dos aspectos da vontade de potência que definem a vida não orgânica[540]. Ao invés de ser o devir esgotado do corpo, ela é "*virtude que dá*", que "*marca a um só tempo a força de um obstáculo e a potência de uma nova impulsão*" [541], atingindo potências que dão testemunho de uma vida que jorra e transborda o corpo formado. Deleuze exemplifica este aspecto com a poderosa vitalidade do recém-nascido[542] - apresentando uma fragilidade ("*concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos*"), que congrega "*um querer-viver obstinado*", uma "*sede irredutível*", uma vontade de potência que completa e enriquece as forças que encontra. Sua saúde, diferente da saúde orgânica, é uma grande saúde na medida em que estabelece a aliança entre "*saúde frágil e a grande vida*"[543], na qual "*a saúde é bastante incerta, ao mesmo tempo em que leva a vida ao estado de potência absoluta*".[544]

Assim, enquanto o organismo nos prende nas hierarquias estabelecidas entre os órgãos, postulando uma saúde extraída de seu funcionamento corrente, o CsO, por sua vez, não reconhece a separação usual entre saúde e doença, onde até a doença pode ser o índice de uma "*saúde superior*".

Na linha da convalescença nietzschiana, Deleuze não pensa a saúde como uma via em que

---

[537] IT – p.173.
[538] CC – p.151. IT – p.173.
[539] Temos as seguintes referências: C – p.179. CC- p.14 D- p. 13,14, 23, 62. Por enquanto pensamos a idéia de saúde frágil no escopo da discussão do CSO, sabemos, no entanto, que esta noção apresenta uma ligação com a questão da vidência, tema que discutiremos nos últimos itens deste capítulo.
[540] CC – p.149.
[541] IM – p.70.
[542] CC – p.151.
[543] A – O (Ópera).
[544] D – p.13.

buscamos a cura para reencontrar a vida que perdemos com a doença[545], pois não é com a doença que se perde a vida. Segundo o filósofo, podemos viver uma vida intensa mesmo doente.[546] É nesse sentido que Deleuze é a favor do "*grant vivant* de saúde frágil" contra o *bon vivant*[547] de boa saúde, pois é pela doença que somos tomados pela vida. Na convalescença recuperamos a saúde em que mesmo doente, existe um retorno de vida, mas antes de ser o retorno ao equilíbrio do organismo, é a passagem de uma vida não orgânica pelo corpo. Este, porém, sobrevivendo tão longe quanto possível no seu "*equilíbrio pouco garantido*" se converte em uma grande saúde. Por isso, se tem uma grande saúde até mesmo no momento em que estamos doentes, pois não é quando estamos enfraquecidos que perdemos a saúde, mas quando não podemos mais transitar entre doença e saúde[548]. É a "*disjunção inclusa*" que evidencia toda uma vida não orgânica que escapa ao estado de saúde ordinária do corpo orgânico, no qual a grande saúde é o meio prudente de viver as singularidades de uma vida, indo até quando ele puder agüentar esta fragilização/intensificação sem quebrar ou sem cair em estados patológicos.

Mas como a fragilidade advinda das passagens com uma vida não orgânica, converte-se em uma grande saúde? É aqui que a idéia de prudência toma um sentido mais radical do que havíamos exposto nas páginas anteriores; se existe de um lado a prudência entendida no jogo da intensificação e preservação dos estratos, podemos apreender outro sentido no qual prudência significa construção de um "*plano de consistência*".[549]

A nós, nos parece que, ao aliar as intensidades de uma vida não orgânica à construção de um "plano de consistência", é o meio de fazer da fragilidade (encontro com intensidades) o modo pelo qual ascendemos a uma "*vida de pura imanência*", constituídas de "*acontecimentos liberados dos acidentes*

---

[545] Deleuze comenta no Abecedário: "*Não é no sentido de: "Ah, como gostaria de viver e quando estiver curado, vou começar a viver!*"[545]..

[546] A – M (Maladie)

[547] "*Não há nada de mais abjeto no mundo do que um bon vivant"*. Idem

[548] LS – p.179.

[549] Tomamos como referência a discussão evocada por Orlandi, na sua conferência: "*A respeito da confiança e desconfiança*", em que a prudência é vista pela perspectiva da manutenção extensiva da vida e da intensificação do corpo. Para o autor, as duas dimensões estão aliadas quando ligamos a intensificação a um plano de consistência. ORLANDI, 2009b, p.17.

da vida interior e exterior".[550] Neste sentido, poderíamos pensar uma grande saúde nos Mil Platôs, tomando como referência a noção de vida não orgânica - como meio de assegurar de maneira prudente a fluidez desta vida através da experimentação e conjunção dos CsOs no plano de consistência. Em outras palavras, CsO, grande saúde e vida não orgânica se conjugam na medida em que se chega ao "*plano de consistência*", tornando possível "*criar um continuum de continuidades intensivas*", no qual cada CsO é um platô, "*um pedaço de imanência*", um componente de passagem para outros platôs ou regiões. É o plano que torna possível a passagem de vida não orgânica; entretanto, ela efetivamente ganha consistência a partir da seleção (regra concreta/prudência) do que pode ser componível ou não sobre o plano. É aqui que a vida não orgânica entendida como "*conjunto de todos os CsO plenos selecionados*", se aproxima de uma grande saúde, pois manter uma saúde neste processo é aumentar o número de conexões e saídas possíveis, em que mesmo na doença encontramos a "*risonha afirmação de uma vida intensiva"*.[551]

2.2 –DEVIRES E HECCEIDADES

No contexto do platô 10: "*1730 – Devir-intenso, Devir- animal, Devir- Imperceptível..."*[552], encontramos outro aspecto pelo qual Deleuze compreende a idéia de vida não orgânica conjuntamente com a noção de uma grande saúde. Se no capítulo anterior vislumbramos esta conexão nas linhas de experimentação do CsO; no atual item iremos nos debruçar sobre os conceitos de *devir* e *hecceidade* e o modo em que estes conceitos redefinem a idéia de vida, na mesma proporção em que abre-nos outra concepção de saúde. Tal como Deleuze argumenta, a noção de vida não orgânica irriga os platôs[553] na medida em que sinaliza uma vida que rompe com o domínio orgânico, compreendendo-a como linha de

[550] DRF – p.361.
[551] ORLANDI, 1996, p.6.
[552] MP – p.284-380. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.11-113).
[553] DRF – p. 164.

variação que sempre escapa da forma organizada, pois a vida orgânica, como aponta Ulpiano, "*não é a única categoria da vida*"[554], mas sim o desvio de sua potência anorgânica[555].

Inicialmente, examinaremos de que maneira a noção de vida não orgânica opera no conceito de *devir*, propondo uma vida que se passa entre os gêneros, espécies, indivíduos, onde as intensidades são tomadas juntas no mesmo bloco, arrastando a vida orgânica no sentido de uma vida não orgânica. Em outro momento, analisaremos a idéia de uma vida não orgânica compreendida no escopo do conceito de *hecceidade*. Evocando um "*modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância*", a idéia de hecceidade, segundo Deleuze e Guattari, compreende uma vida nos interstícios de "*uma etologia das relações intensivas*"[556], que se desenrola em um "*plano de composição*" povoado apenas de "*acontecimentos*" ou "*singularidades*".

Deste modo, mostraremos que os conceitos de *devir* e *hecceidade* são tomados na mesma motivação problemática que a noção de vida não orgânica. Contudo, como pensar, neste contexto, a idéia de grande saúde? É importante notar que se não temos esta idéia de forma explicita na perspectiva dos Mil Platôs, por outro lado, devemos buscar componentes que favorecem estas conexões.

Do ponto de vista do conceito de devir, encontramos na idéia de "*anômalo*" uma aproximação possível entre a vida não orgânica e a grande saúde. Neste contexto, atravessada por relações assimétricas de afetos estranhos ao organismo, a vida não orgânica, se faz "*contra a natureza*", na difusa fronteira que serpenteia para fora da vida orgânica, no sentido das simbioses e "*involuções criadoras*" e "*blocos heterogêneos*" que proliferam "entre". Inspirados em Canguilhem e Geoffroy Saint-Hilaire, Deleuze e Guattari compreendem a vida como "*anomalia constituinte"*[557] , onde o "anômalo" destaca a dinâmica vital que ultrapassa os limites da norma orgânica. A inorganicidade, neste contexto, significa a existência de uma vida anômala, porém esta anomalia não quer dizer

[554] ULPIANO, 1995.
[555] MP – p. 628 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b, p.217).
[556] SAUVAGNARGUES, 2004, p.191.
[557] Idem, - p.153.

transgressão das regras impostas pelo organismo, e sim, o desregramento que faz a norma variar de maneira imanente.[558] É esta concepção que nos coloca nos meandros de uma grande saúde, pois ao invés de se fixar nas normas da vida orgânica, no qual os desvios são considerados anormalidades, a grande saúde, pelo contrário, faz do desvio um novo ponto de vista que deve ser incorporado pelo empreendimento de saúde[559]. Neste caso, não se trata de pensar a oposição saúde e doença – saúde como norma e doença como desvio, mas apreendê-las pela diferença, entendendo a grande saúde como uma "*dupla-captura*": *devir-saúde da doença* e *devir-outro da saúde*.

Por outro lado, a partir do conceito de hecceidade, encontramos a possibilidade de pensar uma grande saúde através da individuação de uma vida que não passa pela forma e nem pelo sujeito, desprendendo-se dos estados de coisas, para extrair uma potência que não se esgota em uma "*efetuação corpórea*", que pode afirma a doença e inclusive a morte como procedimento de uma saúde. Neste sentido, é pelo conceito de hecceidade que podemos entender a visão positiva que Deleuze tem da doença, uma vez que não se trata de um elogio ao adoecimento, mas sim o modo pelo qual não se confunde a doença "*com sua inevitável efetuação*"[560], encontrando com isso, individuações que não se identificam com o corpo orgânico, extraindo potências de uma vida não orgânica que nos ensina novas maneiras de ser afetados. Assim, é pelas individuações da doença que encontramos a grande saúde[561].

Para tanto, estabeleceremos as relações conceituais que nos permitem pensar os conceitos de devir e hecceidade nas conexões entre as noções de vida não orgânica e grande saúde.

2.2.1 – DEVIR

Como podemos pensar a idéia de vida não orgânica tomando os problemas postos pelo conceito

[558] Idem, 2006, p. 41.
[559] Idem – p.42.
[560] LS – p.164.
[561] A – M (Maladie)

de devir? Primeiramente, como comenta Zourabichvili, devemos levar em conta que a noção de vida não orgânica deriva do processo que escapa à forma ou organização constituída no intuito de continuamente encontrar "*limiares inéditos*"[562], no qual a vida é remetida aos movimentos de desterritorialização[563] das intensidades, onde o animado, inanimado, mecânico e orgânico apresentam uma potente vitalidade como linha que os atravessa e os coloca em comunicação[564]. Como entender esta idéia?

Partindo das discussões propostas por Deleuze e Guattari a respeito das teses apresentadas por Worringer, podemos evocar inicialmente a diferença de duas noções de linha: uma "*geométrica*" e outra *"abstrata*".[565]. Enquanto a "*linha geométrica*" está de acordo com a composição orgânica, com seus contornos e simetrias (dentro e fora), a "*linha abstrata*" não possui contornos, nem simetrias, e por não se delimitar, ela escapa para fora do limite orgânico[566].

Os autores, neste contexto, apreendem através dos "*dois pólos da experiência artística*" (arte clássica-linha geométrica e arte gótica-linha abstrata[567]), duas tendências vitais: de um lado, temos a tendência orgânica constituída a partir de relações "empáticas"[568] com a natureza e com o desenvolvimento evolutivo do mundo das formas; por outro lado, temos uma tendência inorgânica, na qual esta "empatia" é rompida[569] - onde já não encontramos nem desenvolvimento ou evolução, mas apenas relações que se estabelecem fora dos limites organizados, marcando a existência de uma potência que libera a vida das suas determinações naturais e orgânicas.[570]

---

[562] ZOURABCHVILLI, 2004, p.116.
[563] Idem.
[564] IM – p.74.

[565] ULPIANO, 2005.

[566] MP – p. 622-623 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b, p.211-212).
[567] FB – p.52-53.

[568] "Worringer *dá como sinônimo de* orgânico *uma palavra alemã que é* eimfühlung. Eimfühlung *quer dizer* empatia*."*. ULPIANO, 2005.

[569] Segundo Deleuze a concepção expressionista de Worringer não visa a reconciliação entre Espírito-Natureza, mas sim um distanciamento em relação a natureza, que leva a um "*alta espiritualidade*" como vontade que leva para fora do orgânica em busca de forças elementares. Ver: IM -74 (nota-34) , Ver também: FB – p.53.

[570] Embora, Deleuze levante este duplo caminho percorrido pela noção de vida, não podemos afirmar que se trata de uma

Com respeito a esta última, trata-se de *"uma linha que nada representa, nada delimita, que já não cerca contorno algum, que já não vai de um ponto a outro, mas passa entre os pontos"*[571] . Por não representar nada - ela não tem começo nem fim, dentro e fora, contudo não deixa de ser viva, mas a vida que esta linha implica "*goza de toda a potência da abstração*" [572] que escapa à vida orgânica, liberando uma potência de variação[573] que passa pelos gêneros, as espécies, os indivíduos.

Assim, o que fica para nós é o modo pelo qual a linha abstrata define uma vida que não tem seu ponto de gravidade na organização, mas sim nas ressonâncias, e comunicações que desafiam o modo pelo qual a vida orgânica se engendra. Levando este argumento adiante, podemos pensar que a linha abstrata não se define pela "empatia" que o orgânico tem com a natureza, mas, como veremos, com uma vida que se constitui de forma "*anômala*"[574], comportando irregularidades, "*relações assimétricas*", "*pactos demoníacos*", "*núpcias anti-natureza*", no qual a afinidade não se dá "*no sentido genético, nem estrutural, mas inter-reinos*".[575] Precisamos assim, aprofundar conceitualmente este ponto.

Tomamos como referência a idéia de "*vida germinal*" desenvolvida no livro: "*Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze"* de Keith Ansell Pearson, para pensar de forma intrínseca as relações entre vida não orgânica e do conceito de devir. Segundo o autor, a vida germinal na perspectiva deleuziana se aproxima das teorias da biologia contemporânea, na medida em que toma uma direção diferente daquela que conduziu o darwinismo e o neodarwinismo. [576] Ilustrando as teses de

---

oposição, pois a oposição está pertence apenas ao regime orgânico.

[571] MP – p. 621 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b, p.210).

[572] Segundo Deleuze, é a linha abstrata que define uma vida não orgânica. DRF – p.164.

[573] "*Porque a vida – à maneira bergsoniana – ela é um élan, ela é uma força, ela é uma linha abstrata. A vida é como se fosse um homem apaixonado à procura exacerbada da sua amada*". ULPIANO, 2005.

[574] Nas palavras dos autores: "*Pôde-se observar que a palavra "anômalo", adjetivo que caiu em desuso, tinha uma origem muito diferente de "anormal": a-normal, adjetivo latino sem substantivo, qualifica o que não tem regra ou o que contradiz a regra, enquanto que "a-nomalia", substantivo grego que perdeu seu adjetivo, designa o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponta de desterritorialização[10]. O anormal só pode definir-se em função das características, específicas ou genéricas; mas o anômalo é uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade."* MP – p. 298. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.25-26)

[575] MP – p. 296. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.23)

[576] PEARSON,1999, 90.

August Weismann[577], Pearson mostra como a idéia de "*vida germinal*" proposta pelo autor, evoca uma matriz reprodutiva ("*plasma germinativo*"[578]) que se transmite para os novos organismos em um contínuo hereditário, através das gerações – insistindo assim em uma linhagem[579] das espécies em que os indivíduos não são capazes de mudar o rumo evolutivo que estão imersos. As novas direções e arranjos são criados pelo "*reservatório hereditário contido nas células germinais*"[580], fundamentando assim, a compreensão de uma vida presa nos ciclos contínuos criado pelo "*plasma germinativo*". Entretanto, Pearson assevera que a idéia de vida germinal de Weismann será retomada sob uma nova roupagem por Bergson em "*Evolução criadora*".[581]

Enquanto Weismann, pensa um princípio vital tributário do "*plasma germinativo*", Bergson, ao contrário, pensará o plasma como "energia genética" que dá a "*impulsão à vida embrionária*", ou seja, "*uma corrente vital que passa de um germe para um germe por intermédio de um organismo desenvolvido*"[582], tratando-se assim, menos de garantir a reprodução do mesmo, do que ser uma fonte de novidade em que a vida reinventa as características de sua própria evolução. O que é transmitido para Bergson, segundo Pearson, "*não são apenas os elementos físico-químicos do plasma germinativo*", "*mas também energia vital e as capacidades de uma embriogênese e morfogênese que permite a invenção perpétua"*.[583]

Assim, a "evolução criadora", segundo Bergson, para além do finalismo e do mecanicismo, apresenta os movimentos de um princípio vital, animado por uma vida germinal (energia genética), produzindo linhas evolutivas divergentes.[584] - em que evoluir não quer dizer repetir certas

[577] Para mais informações sobre o pensamento biológico de Weismann ver: FRANÇOIS, J. *A lógica da vida.* Rio de janeiro, Graal, 1983. PEARSON, 1999, p.104.
[578] Idem.
[579] Idem.
[580] Segundo Pearson, Weismann pensa a diferença de função entre as "*células germinativas*" e "*células somáticas*". Enquanto as últimas não têm papel preponderante na transmissão de características hereditárias, as primeiras são responsáveis pela reprodução da informação germinal e pelas mudanças de características através das gerações. Idem.
[581] BERGSON, 2005, p.28-29
[582] Idem - p.29.
[583] PERSON, 1999, p.32.
[584] Idem.

características, mas oscilar entre "*dissociações dos fluxos contínuos da duração e os limites estabelecidos*"[585]. Como podemos pensar a questão da vida germinal em Deleuze?

Para o autor, o que chamaríamos de vida germinal não pode ser colocado no contínuo de um plasma germinativo que remontaria um pré-formismo, mas em ressonâncias com as idéia de Bergson[586], trata-se de uma forma de evolução que se faz entre heterogêneos. Próximos do neo-evolucionismo, os autores apontam uma evolução que não vai do menos diferenciado ao mais diferenciado e que não se funda na "*evolução filiativa hereditária*", pois "*evolução é muito mais do que hereditariedade, transmissão ou reprodução*"[587] - ela é da "*ordem das alianças*", das simbioses. Neste sentido, evolução torna-se "*involução criadora*", que prolifera menos organizações do que rupturas, intersecções, conexões transversais ("*não é hereditariedade que passa pela ruptura, mas a hereditariedade é a ruptura ela mesma*"[588]), onde "*os organismos são veículos para comunicação das intensidades, singularidades e hecceidades*".[589]

Entretanto, esta involução não deve ser confundida com a regressão, mas o movimento das linhas abstratas que atravessam e dissolvem as formas, tornando possível a composição de blocos de vida que não são propriamente a dos indivíduos, das espécies, dos gêneros ou dos reinos. Tal como os biólogos contemporâneos, Deleuze e Guattari insistem no modelo "*rizomático*" da evolução em contraposição ao modelo arbóreo do darwinismo[590], para mostrar que a vida de modo inorgânico, na fuga das formas que passa a revelia das linhas evolutivas da vida orgânica[591], variando sempre através

[585] O que faz de Bergson, segundo Pelbart, não um finalista, mas um *virtualista*. PELBART, 2011, p.74,

[586] Isto se torna evidente pelo fato de que um dos sub-capítulos dedicados ao estudo do devir, recebe o nome de "*Lembranças de um Bergsoniano*" , mostrando com isso uma realidade própria do devir em consonância com o conceito de "*duração*".

[587] PELBART, 2011, p.75.

[588] LS – p.334.

[589] PELBART, 2011, p.74,

[590] Podemos ver a complexificação da árvore da vida, ilustrada pelo estudo contemporâneo da evolução. Trata-se dos fenômenos nomeados de (THG) – "*Transmissão horizontal de genes*" (...) "*que consiste na troca de seqüências de bases e de pedaços inteiros de genoma entre seres tão diferentes como vírus, bactérias, plantas, animais, incluindo o homem*." Artigo escrito por Pablo Nogueira. Revista Unesp-ciência: novembro 2009.

[591] "*Em vez do orgânico, o orgiástico. Deleuze nunca subscreveu o determinismo genético, seja nos moldes do plasma germinativo seja na cadeia do DNA*". PELBART, 2011, p.75.

de capturas, "*mais valia de código*", "*descodificação"*[592]. Assim, a "*involução criadora*" remete a uma vida que é concebida como produtora de devires, na medida em que não se trata de reproduzir as formas orgânicas, mas colocar em comunicação componentes heterogêneos no intuito de liberar suas linhas abstratas (vida não orgânica). Sendo assim, precisamos investigar que tipo de vida o devir produz, mas antes, precisamos saber no que consiste o conceito de devir.

Para Deleuze e Guattari, devir é um verbo com uma consistência própria e não pode ser reduzido ao "*parecer*", "*ser*", "*equivale*r"[593] , pois não se trata de imitar, identificar-se, reproduzir, mas apreender um movimento em que as formas escorrem de seus compartimentos no intuito de entrar em "zonas de vizinhança" com elementos não formados. Assim, o devir possui uma realidade própria, mas esta realidade não se passa no nível das transformações extensivas, uma vez que não se trata de tornar-se ou alcançar uma determinada forma, mas fazê-la fugir , em que não são os termos que o definem (o animal e o homem, por exemplo) ou a relação entre os termos, mas aquilo que se passa "entre" - *o devir animal do homem*, não pode ser determinado por nenhum termo separado ou em relação, mas sim pelo bloco que os arrastam para além de suas classes e espécies.[594] Vê-se, assim, que a vida não orgânica, na perspectiva do devir, é pensada como a própria Natureza, engendrando-se contra si mesma, ao liberar "linhas abstratas" que estabelecem comunicações entre ordens disparatadas. Mas como entender isso? Como associar a linha com o devir?

Diferente do "*sistema pontual*" que subordina a linha nas coordenadas localizáveis que vai de um ponto a outro[595], o devir não se define nem pela distância nem pela contigüidade dos pontos, mas

---

[592] Não pretendemos aprofundar este tema aqui, mas mostrar que o vivo se compõe de meios codificados que se comunicam, no qual existe um tipo de transcodificação. MP – p.386 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.120).

[593] Idem – p.292 (Tradução:Idem - p.19).

[594] Idem.

[595] Segundo Deleuze e Guattari: "*as características principais de um sistema pontual: 1) tais sistemas comportam duas linhas de base, horizontal e vertical, que servem de coordenadas para a determinação de pontos; 2) a linha horizontal pode sobrepor-se verticalmente, a linha vertical deslocar-se horizontalmente, de tal maneira que novos pontos sejam produzidos ou reproduzidos, em condições de freqüência horizontal e ressonância vertical; 3) de um ponto ao outro, uma linha pode (ou não) ser traçada, mas como ligação localizável; as diagonais desempenharão então o papel de ligações para pontos de nível e de momento diferentes, instaurando por sua vez freqüências e ressonâncias com esses pontos da horizontal e da vertical, pontos variáveis, contíguos ou distantes. — Estes sistemas são arborescentes,*

pela linha que passa entre os pontos, constituindo blocos em que os pontos são arrastados para "*zonas de vizinhança*". É o caso da vespa e a orquídea citado por Deleuze e Guattari.

Segundo Zourabichvili, duas formas de vida organizadas são entrelaçadas uma a outra até transpor um limiar, no qual a linha se libera do ponto, tornando-se cada vez mais abstrata ou inorgânica, fazendo coexistir em um bloco "*dois movimentos assimétricos*", produzidos em uma "*desterritorialização mútua*", em que a "*vespa se torna uma peça do aparelho reprodutor da orquídea, no mesmo momento em que a orquídea é tomada como órgão sexual para a vespa"*.[596] A linha ou bloco de devir não se passam na vespa ou na orquídea, mas entre as duas – em que não existe imitação ou semelhança, mas "*dupla-captura*", "*explosão de duas séries heterogêneas*". Trata-se, deste modo, de uma vida não orgânica do '*bloco de devir*", compreendida através de encontros aberrantes, de "*participações anti-natureza*", formadas "*no vasto domínio das simbioses*".[597]

Entretanto, como pensar o funcionamento de uma vida não orgânica no interior dos blocos de devir? Em outras palavras, quais os componentes do conceito de devir que permitem que apreendamos de forma mais precisa suas conexões com a noção de vida não orgânica? A construção que nos permite estabelecer esta argumentação é a aproximação conceitual entre os conceitos de multiplicidade e devir.[598]

Nos três itens sobre a feitiçaria e os devires-animais[599], Deleuze e Guattari mostram de que maneira o animal não é definido por suas características, mas evoca sempre um bando, uma multidão, um povoamento que não que dizer formação extensiva, mas sim involuções, afectos, intensidades. Ao pensar o animal como matilha[600], Deleuze e Guattari estão opondo o sistema de filiação e hereditariedade, para pensar o modo pelo qual o animal entendido como multidão, prolifera por

---

memoriais, molares, estruturais, de territorialização ou reterritorialização". Idem – p.362 (Tradução:Idem - p.93).
[596] D – p.10.
[597] MP – p.292 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.19).
[598] Idem – p.305 (Tradução: Idem – p.33)
[599] Falamos das "*Lembraças de um feticeiro*" I, II, III.
[600] K – p.21.

contágio.[601]

Diferente da transmissão de características entre indivíduos de mesma espécie, o contágio coloca em jogo termos heterogêneos, evidenciando comunicações entre seres de escalas diferentes, combinações, onde a vida produzida no devir desafia a Natureza, ao mesmo tempo em que é a própria Natureza operando contra si própria através de alianças que não estão de acordo com as leis naturais da vida orgânica. Para os autores, o "*universo não funciona por filiação*", mas sim pelo extravasamento das fronteiras organizadas, no sentido das multiplicidades que se desenvolvem e se transformam por contágio.[602] Trata-se de dizer que existe toda uma dinâmica das multiplicidades envolvida no devir, possibilitando pensar o limiar entre o animal e o homem, que se conectam em um *continuum* anorgânico, no qual os devires dão testemunho desta vida em que o eu vacila para dar passagem a afectos muito diferentes dos sentimentos pessoal e orgânico.[603]

Ora, é pelo animal que encontramos as multiplicidades[604], contudo são pelas multiplicidades que encontramos o "*indivíduo excepcional*", que se estabelecem alianças para devir-animal.[605], em que toda multiplicidade tem o seu Anômalo[606]. Porém "*o anômalo nada tem a ver com o indivíduo preferido, doméstico, psicanalítico",* ele também não é uma matriz da espécie ao modo de Weismann, mas segundo Deleuze e Guattari, ele é constituído de afectos que evidenciam os aspectos de uma vida não orgânica que atravessa o devir.

Segundo os autores, as multiplicidades se definem por linhas e dimensões que se acrescentadas ou cortadas mudam de natureza, isto quer dizer que elas estão implicadas umas nas outras, definidas pelas bordas que estabelecem entre si. É nas fronteiras entre as multiplicidades que encontramos o

[601] MP – p.295 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.22-23).
[602] Idem.
[603] Idem – p.294 (Tradução:Idem, 1997a, p.21).
[604] "*As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para "voltar" no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza*" Idem – p.14-15 (Tradução:Idem, 1995a, p.16).
[605] Idem – p.298 (Tradução:Idem, 1997a, p.25).
[606] Ver nota 574.

"*Anômalo*" ou o "*indivíduo excepcional*", funcionando como "*fenômeno de borda*". O anômalo está sempre na fronteira, ele pertence ao bando ou a uma multiplicidade na mesma medida em que faz passar para uma outra multiplicidade – é ele que coloca duas multiplicidades em comunicação.[607] Por isso, ao se fazer o acordo com o anômalo estamos sempre tangenciando a possibilidade de mudar uma multiplicidade de natureza, tal como os autores exemplificam a respeito do '*devir-baleia de Ahab*" no romance de Melville - o capitão Ahab não está em busca da baleia como indivíduo ou como mito, mas está implicado no movimento que o leva até Moby Dick no intuito de atingir as matilhas e a passar através delas.[608]

Neste contexto, para os autores, o anômalo apresenta três funções em relação ao devir e as multiplicidades: 1) ele está presente nas fronteiras, fazendo parte de um bando, determinando uma estabilidade temporária, onde é pelo anômalo que chegamos nas multiplicidades; 2) ele nos dá acesso ao devir, às alianças inconciliáveis entre termos heterogêneos em simbiose; 3) ele nos conduz as "*transformações de devir*" ou "*passagem de multiplicidades*".[609] Neste sentido, Deleuze e Guattari não dão importância exclusiva ao devir-animal, existem outros devires que passam aquém ("*devir-mulher*", "*devir-criança*", "*devir-molécula*", "*devir-partícula*", "*devir-imperceptível*"), atravessando os "*uivos do animal até os vagidos dos elementos e das partículas*".[610] O devir-animal sinaliza uma multiplicidade que não deve nada ao animal formado, como Moby Dick que já não tem nada a ver com a vida orgânica de uma baleia, mas sim com limiares que se conjugam entre multiplicidades através da tessitura de "*uma linha contínua de bordas*" (*fibras*).[611]

É aqui que podemos pensar a noção de uma vida não orgânica no interior do conceito de devir, pois se trata de pensar que o anômalo é a fronteira entre as multiplicidades, evocando uma "*enfiada de*

[607] Idem– p.305 (Tradução:Idem, 1997a, p.33).
[608] Idem – p.300(Tradução:Idem, 1997a, p.27).
[609]Assim, Moby Dick é ora "*Muralha branca*" que bordeja as multiplicidades, ora é "*Termo de uma aliança demoníaca*" própria do devir, ora ela é "*Linha de pesca*" que arrasta o capitão em um devir desconhecido. Idem– p.306 (Tradução:Idem, 1997a, p.33).
[610] Idem– p.305 (Tradução:Idem, 1997a, p.33).
[611] Idem.

bordas" que constituem uma linha que atravessa as formas organizadas. Esta linha é a própria vida não orgânica que passa de uma multiplicidade para outra, atingindo as "*variações contínuas*" em que as coisas perdem sua fisionomia, deixam de ser identificada pela suas formas, "*para ganhar a consistência de uma vida*".[612]

A vida se torna cada vez mais inorgânica quando as multiplicidades fazem fibras entre si, transformando-se em "*devires de passagem*" que levam as multiplicidades cada vez mais longe em direção ao plano de consistência – Deleuze cita o exemplo da "*devir-tartaruga de Lawrence*"[613], que o faz passar do dinamismo animal à "*pura geometria abstrata das escamas e das 'secções'*", fazendo do devir a porta de entrada para uma vida sem delimitações, sem individualidade, no qual o animal designa as multiplicidades que mudam de natureza ao se conectarem às outras multiplicidades. Trata-se de dizer que a vida não orgânica é "*a multiplicidade consistente ou de co-funcionamento, apta à transformação*"[614], ela é a linha por onde os heterogêneos funcionam numa "*multiplicidade de simbiose*"[615], ao mesmo tempo em que conduz as "*transformações de devir*", abrindo saídas em que a vida escoa da organização que a prende.

Entretanto, o problema que se coloca para o devir é aquele que entrelaça intensidade, vida não orgânica e prudência prática[616]. Como experimentar de tal modo que os devires liberem as linhas no intuito de atravessar as multiplicidades? Como dar consistência para uma vida não orgânica traçada pelo devir sem reduzi-la uma vida edipianizada do animal familiar ou a uma linha em que o inorgânico impede todo tipo de consistência?.[617]

Tanto a redução ao animal familiar quanto a autodestruição nas linhas de abolição, são os

---

[612] Idem– p.308 (Tradução:Idem, 1997a, p.36).
[613] Idem.
[614] Idem– p.306 (Tradução:Idem, 1997a, p.34).
[615] "*Cada multiplicidade é simbiótica e reúne em seu devir animais, vegetais, microorganismos, partículas loucas, toda a galáxia*". Idem.
[616] DRF – p.164.
[617] "*É que ninguém, nem mesmo Deus, pode dizer de antemão se duas bordas irão enfileirar-se ou fazer fibra, se tal multiplicidade passará ou não a tal outra, ou se tais elementos heterogêneos entrarão em simbiose, farão uma multiplicidade consistente ou de co-funcionamento, apta à transformação*." Idem– p.306 (Tradução:Idem, 1997a, p.34).

perigos que se enfrentam nas experimentações e empreendimentos de devir. No entanto, para os autores, existem "*critérios*" que devem ser postos de tal maneira que nos guiem nos entremeios destes perigos, conjugando-os com uma prudência que se define pela construção de um plano em que os devires são impedidos de personalizarem no animal edipiano ou de cair no puro vazio.[618]

É neste sentido que devemos buscar os elementos para o entendimento de uma grande saúde.

De uma perspectiva inicial, traçar uma vida não orgânica a partir da experimentação dos devires é colocar-se nos movimentos de uma grande saúde, na medida em que devir é trair a saúde dominante, entretanto trair não quer dizer a instauração de uma nova ordem ou diretrizes de saúde, mas fazer da saúde um meio de proliferar devires que traem as potências fixas que encarceram a vida na organização, no qual "*seria preciso definir uma função especial que não se confunde com saúde nem com doença: a função do Anômalo*".[619] Segundo Deleuze, o anômalo revela a escolha de um "*elemento demoníaco*" que nos conduz à traição das leis estabelecidas – Ahab trai as leis dos pescadores para se engajar em um "*devir-baleia*", Pentesiléia trai a leis das Amazonas no intuito de traçar um '*devir-cadela*".[620] No mesmo sentido, é o anômalo que nos coloca em um empreendimento de uma grande saúde na medida em que traímos os poderes que nos prendem às leis orgânicas do corpo para liberar devires que nos arrastam na mobilidade que se desprende entre os estado de saúde e doença.

Deste modo, quando falamos de uma grande saúde, estamos assinalando um conceito que recebe a dupla assinatura, no plano co-criativo, entre Nietzsche e Deleuze.[621]

Segundo Nietzsche, no Aforismo 382 da Gaia Ciência, a grande saúde se define pela capacidade de "*experimentar o inteiro compasso dos valores*"[622], passando por inúmeras máscaras (artista, decadente, adivinho, erudito, sábio, legislador) como modo de encontrar uma saúde de passagem que se adquire e que se deve abandonar, pois está mais preocupada em seguir as transformações do que se

[618] Idem.
[619] D – p.56.
[620] Idem – p.55.
[621] Ver: NIETZSCHE, 2001(Aforismo 382). NIETZSCHE, 2000 (Prólogo 3).
[622] Idem, 2001, p.286.

identificar.[623] Do mesmo modo, para Deleuze, saúde e doença não são estados identitários de um corpo organizado, mas devires que nos conduzem às intensificações que desprendem o corpo nos deslocamentos necessários de uma grande saúde. São estes devires que nos colocam aquém da unidade de um sujeito substancial, onde encontramos apenas intensidades, relações sutis de comunicação entre diferentes máscaras que exprimem os "*sentimentos de uma Natureza desconhecida*" que nada têm a ver com o sentimento pessoal, mas com o "*afecto*" que efetua "*a potência de matilha que subleva e faz vacilar o eu*".[624] Estabelecemos, pois, relações demoníacas com aquilo que nos leva para além da saúde que mantém o organismo, transfigurando a doença em fonte de criação, na medida em que não é pensada com um desvio anormal, mas sim como *variação anômala,* que faz atravessar os limites da norma orgânica, "*conferindo novo ponto de vista sobre a saúde e a normalidade*.".[625]

Trata-se de dizer que a doença apresenta, pela perspectiva do anômalo, um devir-saúde, mas o que é este devir? É a possibilidade de servir-se da abertura que a doença doa, no intuito, não de tornar-se escravo dela, mas de usá-la como meio de exploração de "*novas maneiras de ser afetado*"[626]. Ao invés de "*dar uma sensação de morte*", com diz Deleuze no Abecedário, "*aguça a sensação da vida*".[627] Na mesma proporção que faz da doença um meio de saúde, a grande saúde arrasta a saúde para um "devir-outro" que "*ultrapassa os limiares, atingindo um continuum de intensidades",* em que a saúde não é confundida com um estado do corpo, mas um sobrevôo que se estabelece na distância entre saúde e doença. É pelo devir-saúde da doença e o devir-outro da saúde que encontramos o bloco que define a grande saúde, no qual a "*saúde é uma avaliação da doença e a doença uma avaliação da saúde*".[628] Como podemos entender este aspecto?

---

[623] Idem.
[624] MP – p.294 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.21).
[625] SAUVAGNARGUES, 2006, p.42.
[626]"*Será a mesma doença, será o mesmo doente, aquele que é escravo de sua doença e aquele que se serve dela como meio para explorar?* (...)". NF - p. 101.
[627] A – M (Maladie).
[628] LS – p.179.

Deleuze fala de uma operação na qual duas determinações são afirmadas por sua diferença[629], isto quer dizer que saúde e doença não são identificadas, mas afirmadas pela distância que as separam. Segundo o autor, "*a saúde afirma a doença quando ela faz de sua distância com a doença um objeto de afirmação*". [630] Isto quer dizer que a distância entre saúde e doença é afirmada pela diferença, não pela identidade, liberando uma profusão de "*singularidades impessoais e pré-individuais*", que a contradição saúde e doença pretendia excluir.[631] Tomando como apoio as análises de Zourabichvili[632], podemos pensar que estas singularidades são os graus intensivos que habitam "entre" e que não dizem respeito aos estados de saúde ou doença, mas sim, o "*ponto de vista do devir que os constituem num aquém ou além de sua conformação orgânica*" [633], proporcionando os deslocamentos de perspectivas que ora nos aproxima de uma saúde que explora a doença, ora uma doença que investiga a saúde[634].

Por esta razão, Deleuze aproxima os processos de uma grande saúde com a literatura.[635] O ato de escrever é o meio de atingir uma vida informe, na mesma medida em que se faz no movimento de uma saúde implicada com devires que extravasam *"qualquer matéria vivível ou vivida*".[636] Escrever compreende uma saúde anômala, pois os escritores gozam de uma saúde frágil na medida em que eles estão próximo demais de devires inconciliáveis com a vida orgânica. Não se escreve de forma voluntária, mas através de "*um estranho imperativo*", no qual o escritor é arrastado por devires "*que não são devires-escritor, mas devires-rato, devires-inseto, devires-lobo, etc.*"[637]. Assim, a literatura está associada ao processo de grande saúde na medida em que inventa "*um povo que falta*", sempre em devir, no qual escrever quer dizer adquirir uma saúde que está implicada com a abertura de

[629] Idem – p.178.
[630] Idem – p.179.
[631] Idem– p.179-181. Ver também: ZOURABICHVILI, 2004, p.104.
[632] Estamos nos referindo ao verbete *Singularidades pré-individuais* (Singularité pré-individuelles). ZOURABICHVILI, 2004, p.100-103. Ver também: Idem, 2004b, p.98-99.
[633] ORLANDI, 2005, p.18.
[634] LS – p.179.
[635] "*A literatura é uma saúde*" – CC – p.9.
[636] Idem– p.11.
[637] MP – p.294 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.21).

possibilidades de vida.[638] Deste modo, o escritor libera a vida aprisionada no interior do homem e do organismo[639], dando passagem aos blocos que sinalizam que este empreendimento é bem sucedido, não por que o escritor conserva sua saúde, mas sim por que desloca o jogo habitual que separa saúde e doença.[640]

Neste sentido o que interessa aqui não é propriamente a doença ou a saúde, mas a anomalia que se desprende destes estados no intento de se arriscar nas bordas que provocam e proliferam devires. Enredada com uma vida não orgânica, a grande saúde é um "*pacto com o anômalo*", em que se está em busca de uma saúde que não se tem, mas se engendra nos encontros intensivos, espalhando e expandindo as fibras no intento de *"devir-animal*", "*devir-mulher*", "devir-*molecular*".

Enquanto nos mantemos nestas "*participações anti-natureza*", conseguimos fazer desta "*terrível involução*", uma saúde em que a animalidade, a infância, a feminilidade nos arrancam do modelo de identificação majoritário que prende a vida nas malhas da organização. Contudo, o processo não termina aí, trata-se de fazer destas fibras a passagem para um plano de consistência, cujas dimensões crescem a partir dos devires que se inscrevem, onde as bordas entre as multiplicidades se sucedem, traçando uma linha quebrada[641]. Para Deleuze e Guattari, esta linha compreende as pulsações de uma vida não orgânica que estende um plano que marca coexistência das multiplicidades, indicando a possibilidade de uma saída consistente para esta vida. Isto quer dizer que precisamos levar as anomalias implicadas em cada devir a ressoarem juntas, na mesma linha que percorre o plano de consistência, sendo pela construção do plano que não perdemos de vista a grande saúde, ao mesmo tempo em que mantemos a consistência nas passagens de uma vida não orgânica.[642]

---

[638] CC – p.15.
[639] Idem – p.14.
[640] É neste sentido que Orlandi nos mostra que, através da "*afirmação de um lance final*", Deleuze faz de sua morte um empreendimento de grande saúde. ORLANDI, 1996.
[641] MP – p.307 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.35).
[642] "*Assim, todos dos devires, como desenhos de feitiçaria, escrevem-se nesse plano de consistência, a última Porta, onde encontram sua saída. Este é o único critério que os impede de atolar ou cair no nada*". Idem – p.308 (Tradução: Idem, 1997a, p.36).

Em outras palavras, trata-se, através do plano, de dissolver as formas em proveito dos "*deslocamento de um centro de gravidade numa linha abstrata*"[643]. Isto não significa que ao perder a forma caímos no indiferenciado, mas sim tornamos a vida não orgânica capaz de ser vivida no interior do próprio organismo, em que a grande saúde é a dupla via que, de um lado, pede intensificação nos encontros (devir), ao mesmo tempo em que se constroem zonas vivíveis nos movimentos de uma sobriedade que nos ensina a reduzir ou simplificar ("*tornar-se deserto*") - involuindo sem, no entanto, regredir.[644] Contudo, esta "redução" só tem sentido se pensarmos nas operações que estendem todas as multiplicidades sobre o mesmo plano, recortando e interseccionando para fazer coexistir as matilhas, as tribos, as faunas e as floras que possibilitam a experimentação sobre si mesmo de "*uma vida*" apreendida "*como nossa única chance para todas combinações que nos habitam*". [645]

2.2.2 – HECCEIDADES

Agora precisamos analisar de que maneira o conceito de hecceidade carrega os componentes que nos ajudam a expor um quadro mais amplo no estudo que aproxima as noções de vida não orgânica e grande saúde nos Mil Platôs.[646] Compreendidas a partir de graus de intensidade, as hecceidades[647] apontam para individuações de uma vida não orgânica na medida em que não toma o conjunto orgânico da vida como referência, mas sim os agrupamentos individuados que se definem pelas suas "longitudes" e "latitudes".[648]

---

[643] Idem – p.328 (Tradução: Idem, 1997a, p.58).
[644] D – p.39.
[645] Idem – p.19.
[646] Já no título do livro encontramos a idéia de modos de individuação diferentes de uma coisa, de um sujeito, de um organismo, mas sim, de uma hora, um dia, uma região, de um acontecimento que nos sinaliza uma vida que não se passa nas formas organizadas. "*O título* ***Mille Plateaux*** *remete as individuações que não são pessoais nem de coisas*" - C – p.38.
[647] Deleuze e Guattari adotam a grafia para o conceito de hecceidade em detrimento de "ecceidade", apontando a existência de um erro fecundo, posto que o termo criado por Duns Scot provém de "*Haec*" (esta coisa), enquanto "*ecce*" (eis aqui) que sugere "*um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito*". MP – p.318 (nota-24) (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.47 (nota-24).
[648] MP – p.318 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.47.

Assim, Deleuze e Guattari, na linha que conjuga Espinosa à teoria das quantidades intensivas da Idade Média, pensam a individuação pelos "*conjuntos de partículas que lhe pertence sob essa ou aquela relação, segundo suas relações de velocidade, lentidão, movimento, repouso.*"[649] (longitudes) e pelo "*conjunto de afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência*"[650] (latitudes). Segundo Sauvagnargues, o conceito de heccceidade propõe "*uma filosofia modal e não substancial da individuação*", que compreende "*partes extensivas"*, ou seja, uma infinidade de partes que pertencem ao corpo sob uma dada relação (cinética), implicando, por sua vez, nas "*partes intensivas"*, graus de potência (dinâmica).[651]

Neste contexto, a partir do item que compõe o décimo platô: "*Lembranças de uma hecceidade"*[652], podemos evocar que, segundo Deleuze, há pelo menos dois tipos de individuação: uma que se fia na formação dos sujeitos e das coisas; e uma outra que não se confunde com as individualidades formadas, sinalizando individualidades não subjetivadas de uma estação do ano, de um clima, de uma hora, , onde até os sujeitos e as coisas são conjuntos de intensidades variáveis e contínuas sempre implicadas umas nas outras.[653] Como podemos entender este aspecto?

Para os autores, existe entre as formas e os sujeitos, todo o "*jogo natural das hecceidades*", em que um grau de intensidade é perfeitamente individuado. Uma intensidade, neste contexto, é um individuo que se compõe com outros graus[654] - um grau de calor é uma individualidade completa que não se confunde com o sujeito que o sente, e pode compor-se com um grau de branco para formar uma terceira individualidade.[655] Segundo suas latitudes e longitudes, toda forma apresenta reentrâncias e fissuras que escapam a sua extensão formalizada, sendo preenchida por encontros de intensidades componíveis em "*individuações inteiramente diferentes daquelas dos sujeitos bem formado que as*

[649] Idem.
[650] Idem.
[651] SAUVAGNARGUES, 2004, p.66.
[652] MP – p.318 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.47).
[653] C – p.143-144.
[654] MP – p.310 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.38).
[655] Idem.

recebem".[656]

Podemos dizer que estas individuações são aquilo que Orlandi chama de "*fios de metamorfose*"[657], que disparam as transformações e as mudanças nas formas. Embora as provoquem, estas individuações não podem ser confundidas com as próprias metamorfoses, elas são as ressonâncias e comunicações entre intensidades que permitem compreender as formas como "*mobilidades intensivas*".[658] Isto quer dizer que existe uma dinâmica e uma cinética que se passa entre as substancias e os sujeitos formados, evidenciando "*os modos intrínsecos da forma".*[659]

Deste modo, tomando como referência a discussão proposta por Deleuze em *Diferença e Repetição*, podemos pensar que o conceito de hecceidade tem como componente, as individuações intensivas, que marcam as condições pelas quais as intensidades preexistem a toda qualidade e extensão[660] . Valendo por si próprias, estas individuações comandam as modificações das coisas e dos sujeitos, atualizando um campo problemático e virtual que não se identifica com o atual, mas se faz na persistência de uma nuvem virtual que o circunda.[661]

Neste contexto, podemos dizer que as hecceidades são modos de individuação intensiva que se desdobram na relação entre vida orgânica e vida não orgânica[662], compreendendo assim, as intensidades que não são capturadas no processo de atualização. Contudo para entender de forma mais acurada esta relação, devemos ter em mente que o conceito de hecceidade evoca uma temporalidade distinta daquela que se desenvolve no plano das formas e dos sujeitos, sendo pela idéia de tempo que

---

[656] Idem.

[657] "*Na expressão 'fio de metamorfose', o termo 'fio' remete ao próprio vinco das dobras. Enquanto estas são formas passíveis de metamorfoses, o fio como vinco das dobras é o que Deleuze chama de díspar, quer dizer, vibração intensiva que dispara metamorfoses em dobras, redobras, desdobras... (...) Portanto, o fio não é mera mudança de formas, não é simples metamorfose; por ser estreita passagem intensiva que imanta as forças do fora, ele é disparador de metamorfoses. (...)*"ORLANDI, 2012, p. 6.

[658] SAUVAGNARGUES, 2004, p.195.

[659] CSE – p.230.

660 ID – p.132.

[661] DR – p.346. "(...) *individuações concretas valendo por si mesmas e comandando a metamorfose das coisas e dos sujeitos.*" MP – p.318 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.47).

662 Segundo Sauvagnargues, a vida não-orgânica é definida pela comunicação entre as intensidades (diferenciação), contudo, não se trata de um plano anterior, a vida não-orgânica é contemporânea à vida orgânica. SAUVAGNARGUES, 2006, p.169.

podemos vislumbrar suas conexões com a noção de vida não orgânica.

Individuações de um dia, de uma hora, de uma estação, as hecceidades não podem ser entendidas como individualidades de instantes que se opõem às individualidades de permanência, pois segundo Deleuze: "*uma hecceidade pode durar tanto tempo, e mais do que o tempo necessário ao desenvolvimento de uma forma e para a evolução de uma sujeito*".[663] Para os autores, não é o mesmo tempo implicado nos dois tipos de individuação, só podemos conceber um tempo abstrato que iguale as duas perspectivas, já que não se trata do mesmo plano. Enquanto existe um "*plano de organização*" que remete à vida orgânica, existe também um "*plano de consistência ou de composição de hecceidades*", que corresponde às individuações de uma vida que só conhece relações de movimentos e repousos, velocidades e lentidões, poder de afetar e ser afetado.

Trata-se de pensar esta questão a partir da distinção criada por Boulez entre "*tempo pulsado*" de Chronos e "*tempo não pulsado*" de Aion.[664] Enquanto o tempo pulsado é o tempo da medida e do presente no desenvolvimento que fixam as coisas e as pessoas, Aion é o "*tempo indefinido do acontecimento*" - tempo flutuante, liberado da medida, designando *uma multiplicidade de durações heterocrônicas, qualitativas, não coincidentes, não comunicantes*".[665]

Assim, na perspectiva do tempo aiônico, Deleuze nos propõe pensar a junção destas durações heterogêneas sem unificá-las em uma estrutura de tempo unitário, cuja articulação não depende de qualquer medida regular ou irregular, mas sim da ação de acoplamentos moleculares que atravessam as camadas diferentes de duração.[666] Estes acoplamentos tomam as durações diferentes e as relacionam no intuito de constituir individuações por hecceidades que não cessam de dividir o tempo em passado e futuro, em "*um já-aí e um "ainda-não-aí*", "*um tarde-demais*, *um cedo-demais*" simultâneos. Esta cisão do tempo em "*dois jatos dissimétricos*" é o que Deleuze chama de "*uma poderosa vida não orgânica*

[663] D – p.108.
[664] MP – p.320 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.49).
[665] DRF – p.143.
[666] Idem.

que encerra o mundo"[667].

Ora, se as hecceidades compreendem um tempo não pulsado, *"um pouco de tempo em estado puro*" (para tomar a célebre frase proustiana), da mesma forma em que a idéia de vida não orgânica é apreendida pela fundação de um tempo não cronológico, podemos pensar, nesta perspectiva, que as hecceidades são as individuações de uma vida não orgânica na medida em que nada se desenvolve, mas não pára de se adiantar ou de se atrasar, conforme suas latitudes e longitudes, evidenciando o próprio tempo do acontecimento[668], que só conhece as comunicações entre intensidades, liberadas dos limites do indivíduo e das pessoas.[669]

Deleuze elucida este ponto tomando as heccceidades musicais como exemplo. A música evoca paisagens individuadas que não lhe são exteriores, mas os próprios elementos do som, visto que estas paisagens sonoras compreendem durações, os timbres, os ritmos como cores que não têm as mesmas velocidades e afecções das cores visíveis. Estas cores sonoras acopladas, compõem individualidades sem a necessidade de um sujeito formado, uma vida que não se confunde com a vida organizada ("*a pequena frase musical de Vinteuil em Proust*"). Do mesmo modo, os personagens associados aos motivos em uma Ópera, evocam uma vida autônoma de um "*tempo não pulsado*"[670], no qual o grito de Lulu e o grito de Margarida são estes "*seres musicais*" que marcam a existência de uma vida não orgânica na música.[671]

Notamos, porém, que a distinção entre duas temporalidades não pode ser colocadas como uma oposição, nem como uma simples conciliação. Segundo os autores, é preciso perceber as próprias coisas e sujeitos como hecceidades[672], transportá-los para um plano em que a vida mais pessoal já carrega as individuações impessoais de uma estação, de um clima, no qual os tempos medidos e

[667] IT – p.102. Este tema será desenvolvido de modo mais aprofundado no próximo item.
[668] D – p.108.
[669] LS – p.153.
[670] DRF – p.145.
[671] IM – p.74, Ver também: A – O (Opera).
[672] MP – p.320 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.49).

cadenciados proliferam toda sorte de tempos aiônicos. Isto por que as hecceidades não são os cenários, nem o pano de fundo para as coisas e os sujeitos, mas o próprio modo de individuação de um agenciamento que coloca em termo elementos heterogêneos, onde os próprios sujeitos se tornam acontecimentos inseparáveis de um ar, de uma atmosfera, de uma vida: "*A rua compõe-se com o cavalo, como o rato que agoniza compõe-se como o ar, e o bicho e a lua cheia se compõem juntos*".[673]

` É no intuito de pensar o agenciamento como hecceidade que encontramos os componentes que nos levam a uma compreensão mais acurada da noção de vida não orgânica. Todavia, é preciso entender que o agenciamento comporta um conjunto diferente de linhas. Se percebemos as vibrações da noção de vida não orgânica nos lineamentos que compreendem as latitudes e longitudes que definem um corpo, lineamentos nomeados pelos autores de "*hecceidades de agenciamento*"[674]; é por que a idéia de "*tempo não pulsado*" (Aion) nos favorece este tipo de conexão. No entanto existe uma outra dimensão do conceito de hecceidade, que embora seja inseparável da primeira, nos dá de forma mais intrínseca as ressonâncias com a idéia de vida não orgânica.

Trata-se, neste sentido, de evocar "uma *linha vital e criadora*"[675] que compõe o agenciamento. Esta linha, nomeada de linha abstrata, pode ser alocada como componente do conceito de hecceidade, na medida em que além da perspectiva das latitudes e longitudes de um dado corpo, marcam também a existência das "*potencialidades de devir no seio do agenciamento*".[676] São estas potencialidades ou linhas abstratas chamadas de "*hecceidades de inter-agenciamento*"[677] que podemos caracterizar como uma vida não orgânica, pois é esta vida que permite o meio de cruzamento entre latitudes e longitudes variáveis.[678] Este aspecto remonta ao passeio de Mrs. Dalloway de Virginia Woolf, em que as várias durações são simultaneamente sentidas como se a personagem fosse uma lâmina que atravessa as

[673] Idem – p.321 (Tradução: Idem - p.50).
[674] Idem.
[675] Discutiremos no próximo item os componentes deste conceito de linha.
[676] MP – p.321 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.50).
[677] Idem.
[678] Idem.

coisas ao mesmo tempo em presencia de fora da situação: "*ela sentia-se muito jovem, ao mesmo tempo velha (...) rápida e lenta, já aí e ainda não*"[679] - uma espécie de simpatia, sem identificação ou distância, em que se vive onde prolifera a vida, agenciando entre os agenciamentos.[680]

Este "*atravessar*", "*passar entre*", "estar *sempre no meio*" é componente que aproxima hecceidade e vida não orgânica - se podemos pensar uma vida não orgânica a partir das "*hecceidades de inter-agenciamento*", no entanto não podemos separá-la das "*hecceidades de agenciamento*", o que significa dizer que um vento, um clima, uma estação não são diferentes das individuações da vida orgânica, pois: "*somos todos cinco horas da tarde, ou uma outra hora, e antes duas horas ao mesmo tempo* (...)"[681] . Em outras palavras, existem transportes e comunicações entre intensidades através do invólucro das formas e dos sujeitos.

São pelos movimentos de uma vida não orgânica que se liberam estas linhas no interior das hecceidades para compor com outras linhas, sendo pelo cruzamento entre as "*hecceidades de inter-agenciamento*" que formas são constantemente dissolvidas em favor de velocidades e intensidades, na construção de uma plano de consistência.[682] Entretanto, para Deleuze, as hecceidades que circulam no plano já não são de individuação, mas sim de "*singularização*". [683] O que Deleuze quer dizer com isso?

Damos um passo a mais na compreensão da noção de vida não orgânica quando os autores ligam as hecceidades ao plano de consistência, pois além de constituírem modos de saída para os agenciamentos, elas são capazes de traçar "*continuidades intensivas*" que designam "*uma vida de pura imanência*"[684], onde as singularidades e os acontecimentos constituem toda uma comunicação que passa ao largo da vida formada, subjetiva, individualizada. Diferente das hecceidades de individuação que guardam uma relação próxima com as individualidades, as hecceidades de singularização nos dão a

[679] Idem.
[680] Idem.
[681] Idem – p.320 (Tradução: Idem - p.49).
[682] D – p.109.
[683] DRF- p.361.
[684] Idem

impressão, segundo o autor, de que "*uma vida singular pode abster-se de toda e qualquer individualidade ou de qualquer outro concomitante que a individualize*".[685] Nesta perspectiva, segundo Deleuze, o recém-nascido dá testemunho destas "*continuidades intensivas*" em que as individualidades se apagam em favor de uma vida singular: "*um sorriso, um gesto, uma careta são acontecimentos, não são características subjetivas*"[686], isto por que em meio as suas fraquezas, sofrimentos e limitações, o recém-nascido é atravessado por "*uma vida imanente que é pura potência*".[687]

Cabe aqui apontar o caminho que vai de uma vida não orgânica à compressão de "*uma vida*" que se desenrola no plano de consistência ou de imanência, com o intento de assinalar um campo possível onde podemos pensar uma grande saúde no escopo do conceito de hecceidade.

Utilizando a terminologia da *Lógica do sentido (*1969), podemos aproximar as hecceidades dos "*puros acontecimentos incorporais impassíveis*" independentemente de sua efetuação num estado de coisas.[688] Nesta perspectiva, as hecceidades podem ser relacionadas com *"um salto no próprio lugar*", ou uma vida que se desenrola na própria vida, um tempo aiônico nas rachaduras do tempo cronometrado. Livre das limitações dos estados de coisas, desdobrando-se em passado-futuro, as hecceidades são os puros acontecimentos[689] que não se confunde com aquilo que acontece, sendo antes, algo no que acontece, isto é, a comunicação de intensidades liberadas de suas determinações empíricas. Assim, é pela noção de acontecimento que aproximamos hecceidade, grande saúde e vida não orgânica. Deleuze chama de "*contra-efetuação*"[690] aquilo que duplica o acontecimento, que mesmo no mais dilacerante sofrimento do corpo, se é capaz de "*construir uma superfície em que seja possível reencontrar o incorporal"*[691]*,* ou seja*,* aquilo que não é efetuável e que torna o acontecimento

[685] Idem – p.362
[686] Idem
[687] Idem
[688] D – p.77.
[689] "*HECCEIDADE=ACONTECIMENTO*". D – p.108.
[690] LS – p. 153.
[691] PELBART, 1998, p.95.

"*impessoal e pré-individual, neutro, nem particular, nem geral,* ***eventum tantum***".[692]

É neste ponto que, para Deleuze, somos fracos demais para esta vida que "*joga por toda parte suas singularidades, sem relação comigo, e sem um momento determinável como presente, salvo como o instante impessoal que se desdobra em ainda-futuro e já-passado*".[693] Mas é esta fragilidade frente a vida que torna possível apreender a "*verdade eterna do acontecimento*", sendo por esta perspectiva que podemos pensar uma grande saúde. Mas de que modo? Como vimos, Deleuze aborda o tema da frágil saúde em vários momentos de sua filosofia, trabalhando como componente interior da noção de grande saúde. Neste contexto, porém, a saúde frágil pode ser pensada na ótica de uma efetuação corpórea que se encarna nos estados de coisas - tal como a doença, a dor, o sofrimento e a loucura que comprometem o corpo na medida em que se inscreve na carne[694], abrindo, ao mesmo tempo, a possibilidade de converter esta fragilidade em uma grande saúde.

Neste panorama, a noção de grande saúde toma os contornos nietzchianos da idéia de "*amor-fati*"[695] e do pensamento dos estóicos, em que, segundo o autor, precisamos estar à altura daquilo que nos acontece, ou seja, "*não ser inferior ao acontecimento, tornar-se filho de seus próprios acontecimentos*". [696] Trata-se assim, de querer o acontecimento, fazer da fragilidade e da doença não um modo de se resignar, mas dar-lhes "*a chance única de não se confundir com sua inevitável efetuação*".[697] Isto que dizer, extrair uma saúde que abra saídas para a vida, em que contra-efetuamos o acontecimento de tal modo que se é capaz de fazer do maior infortúnio uma possibilidade de expansão e alegria. Sendo assim, a grande saúde toma o sentido de não esgotar a vida através de uma vontade abjeta de ser saudável, mas sim de deixar-se esgotar pela vida em prol de uma saúde que sobrevive tão

---

[692] LS – p.154.
[693] Idem.
[694] LS – p. 164.
[695] *"(...) Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. Amor fati [amor ao destino] seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer Guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!*" NIETZSHCE, 2001, P .187-188. (276).
[696] D – p.79.
[697] LS - p.164.

longe quanto possível à sua própria fragilidade.[698]

Manter-se na fina linha desta saúde, depende de uma prudência como arte que não se abstém de viver no vórtice desta fragilidade, mas a vive sob os auspícios da distância que afirma os deslocamentos entre doença e saúde[699], no intuito de liberar, na constante mudança de perspectiva, singularidades que abrem novas possibilidades de vida. É o caso de Nietzsche evocado por Deleuze, em que sua doença remete às efetuações corpóreas ("*mistura corporal sifilítica*"), no entanto não era a doença que o privava da saúde, pois ela o servia como estímulo que o "*inspirava toda a obra e co-inspirando a vida*".[700] O que dá testemunho de uma "*saúde superior*" em Nietzsche é a "*nova causalidade*" que a doença lhe doa, isto é, "*uma verdade eterna independente de sua efetuação corporal, um estilo em uma obra em lugar de uma mistura no corpo*".[701]

Contudo, a grande saúde pode até ser mais radical quando pensada às expensas de um corpo que já não funciona mais, que foi longe demais nas suas velocidades e lentidões - quando a fragilidade só pode ser usada como um último impulso de afirmação, extraindo da morte seu puro acontecimento - "*um amor da vida que pode dizer sim à morte."*[702]

2.2.3 – LINHAS DE FUGA

O conceito de linha de fuga comporta os componentes da noção de vida não orgânica na medida em que podemos compreendê-lo através da idéia de "*abstração*". Vimos alguns aspectos desta concepção de linha no item sobre o conceito de devir. Mas se naquele contexto a nossa preocupação era

---

[698] Idem– p.111.
[699] Idem – p.179.
[700] Idem – p.111.
[701] Idem.
[702] D – 79. Para Deleuze: "*(...) Kleist e seu suicídio, Holderlin e sua loucura, Fitzgerald e sua demolição, Virginia Woolf e seu desparecimento. Pode-se imaginar, alguns desse mortos apaziguados e até mesmo felizes, hecceidade de uma morte que já não é a de uma pessoa, mas liberação de uma acontecimento puro, em sua hora, sobre seu plano. Mas, justamente, será que o plano de imanência, o plano de consistência não pode nos dar senão uma morte relativamente digna e não amarga?* Ele não foi feito para isso. (...) *Quando acabam na morte, é em função de um perigo que lhes é próprio, e não de uma destinação que lhes seria própria.* " D – p.162. Ver também: ORLANDI, 1996.

mostrar uma tendência vital que rompe com os desenvolvimentos evolutivos da vida orgânica na "*coexistência de dois movimentos assimétricos que fazem bloco*"[703], a intenção atual é desdobrar os componentes desta linha. Assim, o que quer dizer esta abstração?

Deleuze e Guattari encontram esta cumplicidade conceitual através das idéias de Worringer, colocando em pauta a expressividade de uma linha que não possui organicidade, mas nem por isso deixa de ter uma vitalidade própria.[704] O abstrato, segundo Deleuze, evoca as *linhas mutantes de variação contínua*[705] que, diferente das *linhas geométricas*[706], não se subordinam aos contornos nem se delimitam aos espaços - que ao invés de se deter nas formas, passam entre elas.[707]

Tomando como exemplo as pinturas de Pollock[708], Deleuze e Guattari assinalam a potência criativa desta linha em que a matéria não é moldada por uma forma exterior (modelo hilemórfico[709]), mas liberada de se formalizar, constituindo assim, um emaranhando de linhas sem dentro nem fora, começo nem fim[710] ,que pulsa uma vida não orgânica[711].

Tanto para Worringer, quanto para Deleuze e Guattari, a linha abstrata rompe com o domínio orgânico, que mantém a potência desta linha presa no interior da forma. Ela é chamada de abstrata porque a vitalidade desta linha não sofreu os desvios da vida orgânica, passando em "ziguezague" entre

---

[703] MP – p.360 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.91).
[704] DRF – p. 164.
[705] "(...) *Enquanto que a linha do Pollock é uma linha que* não *delimita, ela* não *produz contornos. Então, por enquanto, nesse exemplo de "linha que não produz contorno e que não delimita", no Pollock – eu vou passar a chamar essa linha de LINHA ABSTRATA. E agora aparece aqui uma coisa* assombrosa. *O Worringer – existe um livro dele em português que se chama* A Arte Gótica. *– vai pegar essas* duas *noções de linha – uma geométrica e a outra abstrata – e praticamente vai fazer a sua história da arte em cima delas*". ULPIANO, 1995.
[706] "*Por que estou chamando essa linha de LINHA GEOMÉTRICA? Porque ela delimita espaço. Essa linha daqui* – eu não estou exagerando! – *é a* mesma *linha de Euclides: evidentemente quando ele formou a geometria euclidiana; é uma linha que delimita o espaço: a função dela é* produzir contornos. *Ela tem a função de produzir contornos, e também de* gerar simetrias. *Vocês podem olhar os quadros do Kandinsky, mesmo os abstratos, e vocês vão ver as* simetrias *que a linha está produzindo e examinar o que eu chamei de* dentro *e de* fora. *"que tem essa linha aqui, que tem esse* dentro, *que esse* fora *é fora desse* dentro, *que esse dentro*". Idem.
[707] DRF – p.164.
[708] MP – p.624 (nota 35) (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b, p.212 (nota 35)).
[709] A forma (*morphé*) impõe do exterior um molde à uma matéria passiva (*hylé*). SAUVAGNARGUES, 2002, p.183.
[710] ULPIANO, 1995.
[711] Na perspectiva da arte, por exemplo, encontramos a potência desta linha que "*em vez de representar o visível , torna visível o invisível*". Idem.

as coisas no intuito de "modular" as formas[712], precipitando-as, no nível das matérias intensivas que colocam tudo como vivo, mas não porque tudo é orgânico, mas porque existe uma "*intensa vida germinal*" comum ao animado, ao inanimado, uma matéria que se eleva até a vida e uma vida que se dissemina em toda a matéria.[713]. Neste sentido, esta linha é tão mais viva quanto é inorgânica, pois libera uma potência que o "*homem corrigia, que os organismos encerravam*"[714] – seu grau de abstração reside na sua "*mobilidade fugitiva*" que se desprende do orgânico.

Assim, estas linhas operam pelo desdobramento da noção de "*díspar*", que designa as "*diferenças de intensidade*"[715], que liberam proliferações de novas conexões que caracterizam a idéia de fuga. No entanto, fugir não quer dizer sair do mundo, e sim "*penetrar em outra vida*", fazer com que um sistema vaze, escape por todos os lados, onde um agenciamento é arrastado pelas linhas abstratas ou de fuga que é capaz de ter ou traçar.[716] Isto se deve ao fato de que as linhas de fuga são compostas pelas movimentações das intensidades que indicam *"saídas para a vida",* em que as "*intensidades presentes na abertura de saídas para a vida, constituem a vida não orgânica*".[717]

É o que Deleuze assevera como a "*revanche do silício*"[718], onde a vida não passa apenas no "*agenciamento-carbono*" - isto não quer dizer que o agenciamento-vida admita maquinicamente outras possibilidades[719], mas que existe uma linha vital que não passa pelo carbono, mas pelo silício. O que

---

[712] Este aspecto é eluciado a partir da metalurgia que evoca "*uma vida própria da matéria*", "*um estado vital da matéria*", um vitalismo não orgânica da metaurlgia que foge ao escapa hielomófico na medida em que existe uma coextensividade entre metal e a matéria, o que não significa dizer que nem tudo é metal, mas que há metal por toda parte, pois o metal evoca esta linha abstrata, esta "*potência imanente de corporeidade em toda matéria".* MP – p.512 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b, p.94).

[713] IM – p.70.

[714] MP – p.624 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b, p.212).

[715] Orlandi explica a idéia tautológica de "diferença de intensidade": "*Tautologia, porque "toda intensidade é diferencial, é diferença em si mesma". Há um diferenciar "infinitamente desdobrado" em mudanças de fases ou estados que, citando Rosny, Deleuze anota como seqüência de proliferações quebradiças: "toda intensidade é E-E', em que o próprio E remete a e-e', e e' remete a ε–ε'* ". ORLANDI, 2009a,p.18.

[716] DRF – p.164.

[717] ORLANDI - Encontros intensivos – Conferência CPFL agosto de 08.

[718] DRF – p.164,

[719]"*O agenciamento vital, o agenciamento-vida, é teoricamente ou logicamente possível com toda espécie de moléculas, por exemplo o silício. Mas acontece que esse agenciamento não é maquinicamente possível com o silício: a máquina abstrata não o deixa passar, porque ele não distribui as zonas de vizinhança que constroem o plano de consistência.*" MP – p.81 MP – p.350 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.81).

torna possível este aspecto não é somente as potencialidades do silício, mas a potência de uma linha de fuga que passa entre o homem e as rochas (as capturas dos fragmentos de códigos que o homem se encarrega) em favor das máquinas de terceira geração[720], toda *"uma vida não orgânica distinta da vida orgânica do carbono".* [721]

No item anterior vimos que as relações entre a noção de vida não orgânica e os conceitos de *devir* e *hecceidade* transitavam pelas ressonâncias mútuas de seus componentes. Ressonância que na perspectiva do conceito de devir, nos conduziu à uma concepção de linha, segundo a qual as multiplicidades mudam de natureza ao se conectarem às outras ("multiplicidades de simbiose"), transformando-as em "*devires de passagem*"; e uma linha capaz de "*potencialidades de devir"* no interior de um agenciamento ("*hecceidades de inter-agenciamento*"). Nestes dois casos, a idéia de linha de fuga estava presente, mas ainda vibrando na vizinhança entre os conceitos de devir e hecceidade, entretanto o conceito de linha de fuga apresenta seus próprios componentes, que embora não sejam apartados da rizomática conceitual apresentada nos Mil Platôs, precisam ser abordados de forma singular.

Podemos dizer, neste contexto, que uma possível idéia de vida para Deleuze e Guattari, carrega a complicação de um emaranhado imanente de linhas de naturezas diferentes ("*uma vida que anda sempre em vários ritmos")*, no qual os indivíduos e grupos são atravessados.[722] O primeiro tipo de linha são as "*linhas segmentárias ou de segmentaridade dura"* – família, trabalho, exército, fábrica – em que vamos de uma segmento à outro, recortados, em todos os sentidos, "*em que a vida não pára de se engajar em uma segmentaridade cada vez mais dura e ressecada".*[723] Deste modo, as "segmentariddes duras" envolvem um certo tipo de plano que diz respeito às "*formas e seus desenvolvimentos, os*

[720] F – p.179.
[721] DRF – p. 164.
[722] D – p.146.
[723] MP – p.243 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.71).

sujeitos e sua formação"[724].

Trata-se, assim, do "*plano de organização*"[725] em que as formas, os sujeitos, os órgãos e as funções são estratificações que caracterizam a vida orgânica, no qual somos tomados nos circuitos das escolhas binárias que fecham sobre seus termos (saúde e doença). No que concerne ao nosso trabalho, a investigação de uma idéia de saúde neste tipo de linha, nos leva a pensá-la a partir da capacidade de afastar a doença, pois o adoecimento é o aspecto pelo qual saltamos de segmento, ou seja, perdemos a capacidade de manter a saúde, uma vez que não podemos estar doentes e saudáveis ao mesmo tempo. Aqui a saúde é tomada nos movimentos de um perigo especifico: o medo[726]. Neste sentido, tememos o tempo todo, tememos perder nosso quinhão de segurança, isto é, a organização orgânica que nos sustenta.

Entretanto, segundo os autores, nem tudo passa por aí - existe uma outra espécie de linha em que certos limiares são ultrapassados. Elas são chamadas de "*linhas de segmentaridade flexível*", onde não há mais os grandes segmentos, mas fissuras sutis em que atingimos intensidades responsáveis por pequenas variações, desvios, "*micro-devires*". Segundo Deleuze, as verdadeiras mudanças não se passam nas segmentaridades duras, mas se engendram nas múltiplas conexões, nas atrações e repulsões que não coincidem com os segmentos, pois se dão em escala diferente da primeira linha. Trata-se de apontar que, embora tenhamos moleculariz ações, ainda não podemos dizer que a segundo linha é definida por uma vida não orgânica, uma vez que, neste nível, encontramos apenas os buracos e espaços vazios na estrutura orgânica. Vale dizer que estamos nas passagens de um "*plano de organização*" para um "*plano de consistência*", as ambigüidades que estas linhas carregam são de reproduzir em miniatura os segmentos da primeira linha, constituindo multidão de "*buracos negros*".[727] Em vez do medo de perder a organização orgânica, os binarismos se volatilizam - saúde e doença

[724] D – p.151.
[725] Não pretendemos desenvolver esta rica noção, pois acreditamos que envolve um trabalho minucioso que não está no propósito desta dissertação, deixamos as questões que envolvem este plano para um estudo futuro.
[726] MP – p.277 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.109).
[727] Segundo Deleuze, o buraco negro é o que o capta e não o deixa mais sair. D – p.26.

relaxam seu jogo opositivo e atingem cruzamentos variáveis em que no estado mais saudável e vigoroso pululam pequenas doenças, ao mesmo tempo em que na doença mais atroz desponta estados de saúde e vitalidade, contudo o que esta linha nos sugere é menos uma grande saúde do que uma maleabilidade das fronteiras que as separavam.

Há ainda uma terceira linha que passa através dos segmentos e dos limiares, "*em direção de uma destinação desconhecida, não previsível, não preexistente".*[728] Segundo os autores, trata-se de uma "*linha de ruptura*" que se destaca das outras, onde parece que nada aconteceu, mas tudo mudou, isto porque não estamos mais fixados nos segmentos duros nem nos flexíveis, mas seguimos os movimentos de uma linha que nos faz fugir. Mas o que significa fugir? Para Deleuze e Guattari, a fuga não é imaginária, nem reativa, não quer dizer mudar de situação em uma linha –transformar ou flexibilizar os segmentos - e sim, os traçados de uma linha ativa e vital em que saltamos os lineamentos para perder a forma e nos tornarmos imperceptíveis[729]. É pela idéia de "*devir-imperceptível*" que descortinamos relações entre vida não orgânica e grande saúde no escopo da linha de fuga. Vejamos como isto se dá.

2.3.1 - O IMPERCEPTÍVEL

Neste contexto, segundo Deleuze e Guattari, as linhas de fuga marcam as verdadeiras rupturas, as viagens sem volta em que não temos em vista o reencontro com as segmentaridades duras. É nesta perspectiva que nossos territórios estão fora de alcance, não por que os perdemos, mas por que os estamos traçando, onde viajar não é mais se mover extensivamente, e sim aderir aos movimentos intensivos da vida não orgânica ("viagem imóvel"), que não se vai de um ponto a outro, mas se engendra no "entre", no meio, por onde passa a linha. É neste "meio" que nos tornamos clandestinos,

[728] D – p.146.
[729] MP – p.244 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.73).

justamente pelo fato de não sermos mais do que as passagens desta linha sem forma, abstrata ,que nos arrasta para o vazio, fazendo com que sejamos a própria fuga: "Não tenho mais qualquer segredo, por ter perdido o rosto*, a forma e matéria. Não sou mais que uma linha*".[730]

Todavia, como dissemos no começo, fugir não é sair do mundo, mas tornar-se imperceptível, ou seja, devir todo mundo, fazer de todo mundo um devir, "*por que não é todo mundo que se torna todo mundo, que faz de todo mundo um devir*"[731] . Como pela linha de fuga fazemos do mundo um devir? Segundo os autores, devir todo mundo quer dizer "*fazer um mundo*", selecionar e eliminar aquilo que nos impede de fugir ("*Satura cada átomo*" como diria Virginia Woolf), nas palavras de Deleuze: "*extrair do amor toda posse, toda identificação, para nos tornamos capazes de amar*(...) *extrair do álcool, a vida que ele contém, sem beber*" – abster-se de tudo o que captura a nossa capacidade de encontrar saídas para a vida. Mas abster-se tem um sentido especifico que não é moralizar a experiência, mas tornar a experiência apta a ser experimentada, porém isso não se consegue, segundo Deleuze, se ficarmos presos na primeira e na segunda linha – precisamos atravessar "*um limiar absoluto*", em que já não estamos mais delimitados por nossas articulações orgânicas, como aponta os autores: "*À força de eliminar não somos mais que linhas abstratas ou uma peça de quebra-cabeça em si mesmo abstrato*".[732]

É nesta perspectiva que, somente como linhas podemos conjugar, continuar com outras linhas para construir "um mundo", tal como o "*peixe-camuflador*" que atravessado por linhas que não se confundem com suas divisões orgânicas, compõe com "*as linhas dos rochedos de areia e das plantas, para devir imperceptível.*".[733] Assim, o peixe tornou-se ele próprio abstrato, reduziu-se ao traço, desarticulou sua forma no intuito de deslizar sobre as coisas.[734]

Aqui, já teríamos os componentes que nos permitem as conexões entre linha de fuga e vida não

[730] Idem.
[731] MP – p.343 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.73).
[732] Idem.
[733] Idem.
[734]Idem – p.343 (Tradução:Idem - p.74).

orgânica, entretanto as ressonâncias não param por aí, é preciso levar mais longe estas inter-relações. Sabemos, porém, que, segundo Deleuze e Guattari, o imperceptível é o anorgânico[735], compreendemos este aspecto por duas vias: uma pela qual a linha é a própria vida não orgânica que em seu movimento levam as formas ao nível do imperceptível ; e, por outro lado, podemos nos enveredar pelo estudo desenvolvido pelos autores a respeito da percepção, sendo por esta senda que encontramos componentes que banham as noções que estamos estudando.

Assim, evocamos, em um primeiro momento, a relação entre o movimento e o imperceptível, dado que, para os autores, o "*movimento é por natureza imperceptível*".[736] De que maneira? A percepção, em seu papel mediador, consegue captar os aspectos extensivos do movimento, a "*translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma*"[737] , uma vez que os movimentos intensivos que estão abaixo ou acima do limiar de percepção[738], correspondem com a passagem das linhas de fuga, os devires, as hecceidades - relações de velocidade e lentidão, os afectos não subjetivados.

Em outras palavras, o movimento não pode ser percebido, ou só pode ser percebido relativamente a partir das segmentaridades duras ou flexíveis. Como nos alertam os autores, o movimento está em relação com o plano que o capta - se pensarmos na perspectiva do plano das formas e dos sujeitos (plano de organização), o movimento será percebido conforme as distribuições relativas dos limiares que dão *"a sujeito perceptivos, formas a serem percebida*s". Para este plano o movimento é imperceptível.

Vemos de maneira mais explícita esta discussão a respeito do "*agenciamento-droga*" e seu investimento na percepção.[739] De modo geral podemos pensar, segundo os autores, que as drogas aparecem como possibilidades de liberar a percepção para tornar perceptível os movimentos

[735] MP – p.342 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a, p.72).
[736] Idem – p.344 (Tradução: Idem - p.74).
[737] Idem.
[738] Idem.
[739] Idem – p.345 (Tradução: Idem - p.76).

imperceptíveis.[740] Contudo, o que faz da droga um empreendimento ambíguo é a sua incapacidade de traçar linhas de fuga - "*não pára de ser segmentarizada na forma, a mais dura possível, da dependência, do dopar-se, da dose e do traficante*".[741] Até mesmo quando a droga investe na molecularização da percepção (linhas flexíveis), engendra limiares e gradientes que imitam os devires, em que "*tudo se faz ainda na relatividade de limiares que se contenta em imitar o plano de consistência em vez de traçá-lo num limiar absoluto*".[742] Neste sentido, em vez de apreender o imperceptível, a percepção é recoberta por toda sorte de falsas percepções e fantasmas que obstruem o efetivo exercício das linhas de fuga.[743]

Todavia, é no plano de consistência que o imperceptível é percebido, no qual o imperceptível é o próprio princípio de composição do plano. Este princípio é imperceptível para o plano de organização, mas é no plano de consistência que ele se torna percebido.[744] Queremos dizer que é no plano que vemos as composições entre as linhas de fuga, é pelo plano que a percepção não estará mais atrelada ao sujeito e ao objeto, mas sim no meio das coisas. Cabe aqui salientar que esta percepção do imperceptível poderia se relacionar com a percepção de uma vida não orgânica. No entanto, não nos parece tão rápida esta associação, justamente pela existência de uma noção que Deleuze irá desenvolver em seu trabalho posterior aos Mil Platôs, e que terá maior evidencia no segundo tomo sobre cinema: Imagem-tempo (1985). Trata-se, neste sentido, de evocar a idéia de vidência e de "*cristais de tempo*" que apreende uma vida não orgânica ao mesmo tempo em que permite pensar uma grande saúde. Assim, se quisermos buscar os componentes do conceito de linha de fuga que favorecem esta compreensão, devemos extrapolar os domínios dos Mil Platôs no intuito de jogar luz a esta investigação.

---

[740] "*O que permite descrever um agenciamento Droga, sejam quais forem as diferenças, é uma linha de causalidade perceptiva que faz com que: 1) o imperceptível seja percebido, 2) a percepção seja molecular, 3) o desejo invista diretamente a percepção e o percebido*." Idem – p.346 (Tradução: Idem - p.76).
[741] Idem – p.348 (Tradução: Idem - p.79).
[742] Idem.
[743] "*Em vez de os buracos no mundo permitirem que as próprias linhas do mundo fujam, as linhas de fuga enrolam-se e põem-se a rodopiar em buracos negros, cada drogado em seu buraco, grupo ou indivíduo, como um caramujo*". Idem.
[744] Idem – p.345 (Tradução: Idem - p.75).

2.3.2 - VIDÊNCIA

Segundo Deleuze e Guattari, no plano organização, o imperceptível está fora de alcance para a percepção. Mesmo no nível das linhas flexíveis (como no exemplo do agenciamento-droga), esta distância nunca de fato é suprimida, as "*desterritorializações*"[745] sofridas pela percepção são ainda relativas e recobertas por "*reterritorializações*" que não apreendem as linhas de fuga - percepção e imperceptível, neste sentido, não param se perseguir-se, sem se acoplarem efetivamente.[746] Com efeito, a percepção, seja ela em sua segmentaridade dura ou molecularizada, não consegue acompanhar os movimentos vitais, justamente pelo fato de que não é possível, no plano do organização, tornar perceptível as velocidades e lentidões das linhas de fuga que levam ao plano de consistência. Dito de outro modo, é preciso fazer a percepção encontrar seu próprio limite, liberá-la do sujeito e do objeto: "*no conjunto de sua própria vizinhança, como a presença de uma hecceidade em outra, apreensão de uma pela outra ou passagem de uma pela outra: olhar apenas o movimento".* [747] Fazer da visão um meio de apreender o imperceptível é o que Deleuze chama de vidência. Mas como podemos defini-la?

Segundo Zourabichvili, o vidente na concepção de Deleuze é aquele que capta as relações de força que cada situação apresenta, entretanto, não se trata de perceber para além do mundo, mas apreender um mundo em mutação[748], isto por que o vidente capta os movimentos absolutos de uma vida imperceptível que não pode ser apreendida pela percepção comum, mas somente quando fazemos a percepção fugir sobre suas linhas abstratas, abrindo um campo novo de experiência no qual

---

[745] Segundo Deleuze e Guattari: *"A função de desterritorialização: D é o movimento pelo qual "se" abandona o território. É a operação da linha de fuga. Porém, casos muito diferentes se apresentam. A D pode ser recoberta por uma reterritorialização que a compensa, com o que a linha de fuga permanece bloqueada; nesse sentido, podemos dizer que a D é negativa. Qualquer coisa pode fazer as vezes da reterritorialização, isto é, "valer pelo" território perdido; com efeito, a reterritorialização pode ser feita sobre um ser, sobre um objeto, sobre um livro, sobre um aparelho ou sistema..."*. Idem – p.634 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997b p.224).

[746] Idem – p.348 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a p.79).

747Idem – p.345 (Tradução:Idem p.76).

[748] ZOURABCHVILI, F. *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política).* In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.340.

"encontramos brutalmente o que tínhamos diante dos olhos". [749]

Isto se torna evidente a partir do caso do pequeno Hans evocado pelos autores, em que a relação sujeito que percebe e objeto percebido[750] é insuficiente para pensar, "*uma situação que comporta um menino que **vê** padecer um cavalo*"[751]. O que outrora era uma cena ordinária, transforma-se em uma "*pura visão*", pois se trata de perceber apenas trajetórias, linhas desprendidas das formas, potências nas quais a visão não é mais remetida ao plano de organização, mas sim ao plano de consistência. Hans vê a vida do cavalo se desprender da vida orgânica, mas não no sentido de ver uma alma que se desprende de um corpo que se esvai, e sim a coalescência entre imagem atual e uma imagem virtual que lhe duplica a visão, na qual Hans vê o imperceptível no cavalo. Entretanto esta visão duplicada não é de um sujeito que vê, mas de um agenciamento que se forma, em que a vida do garoto e do cavalo são dissolvidas para se implicarem mutuamente na construção de um plano de consistência.[752]

Neste sentido, a psicanálise compreende mal quando coloca os investimentos afetivos e perceptivos de Hans entre uma percepção objetiva e uma projeção imaginária[753], pois os desdobramentos da visão de Hans, segundo Deleuze, se dão nas "*cristalizações"* entre atual e virtual. O conceito de "*imagem-cristal*" desenvolvido no segundo tomo sobre cinema (Imagem-tempo) e no texto "*O Atual e o Virtual*"[754] , é componente importante da noção de vidência que nos coloca próximos da compreensão de vida não orgânica.

Assim, é pela idéia de "*imagem-cristal*" que a experiência não será mais organizada segundo os "*esquemas sensórios-motores*", pois segundo este esquema temos um sujeito que age e reage segundo

749 Idem.
750 "*Tais são efetivamente as condições de uma experiência real: o dado puro não é relativo a um sujeito preexistente que abriria o campo, nem a formas ou funções que permitiriam identificar suas partes. Essa ilusão de preexistência vem apenas do fato de que o dado pré-formado da experiência possível precede o acesso ao dado puro da experiência real, que é constituído apenas de movimentos e diferenças de movimentos, relações de velocidade e lentidão (...)*" Idem, 2004, p.38.
751 Idem.
752 CC – p.75.
753 *"(...) Não são fantasmas ou devaneios subjetivos, não se trata de imitar o cavalo (...) de identificar-se com ele, nem mesmo de experimentar sentimentos de piedade ou simpatia*". MP – p.315 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a p.43).
754 D – p.173-179.

as situações que lhe aparecem (estatuto do cinema clássico – "*imagem-movimento*"[755]). Contudo, com o advento do cinema moderno, nasce uma nova espécie de imagem, onde narrativa e personagens mudam suas características.[756] Se antes os personagens tinham intervenções decisivas, pois agiam para mudar as situações, agora se tornam personagens com interferências fracas, impotentes perante os acontecimentos.

Neste sentido, as situações sensório-motoras são rompidas, as ligações entre ação e reação serão enfraquecidas - a grande invenção do *Neo-realismo*[757], para Deleuze, foi mostrar que "*já não se acredita mais na possibilidade de agir sobre as situações, ou de reagir às situações, e entanto, não se está de modo algum passivo, capta-se ou revela-se algo insuportável, intolerável, mesmo na vida cotidiana*". [758]

Notamos que existe algo que só pode ser apreendido em uma dada situação ou experiência quando não estamos presos nas continuidades entre ação e reação, nas linhas das segmentaridades duras e das linhas maleáveis, no plano de organização que cria sujeito e objeto. Este algo só captamos

---

[755] A imagem-movimento entra em crise, mas suas razões só se dão plenamente, depois da guerra, entre elas, Deleuze aponta: "(...) *a guerra e seus desdobramentos, a vacilação do "sonho americano" sob todos os seus aspectos, a nova consciência de minoria, a ascensão e a inflação das imagens tanto no mundo exterior como na mente das pessoas, a influência sobre o cinema dos novos modos de narrativa experimentados pela literatura, a crise de Hollywood e dos gêneros antigos (...)*". Continua-se a fazer filmes baseados na ação, mas, para Deleuze, a alma do cinema já não mais passa por aí. Ele exige cada vez mais pensamento mesmo que o pensamento comece a romper com a ação, a percepção e a afecção, com a imagem-movimento: "*Nós não acreditamos mais que uma situação global possa dar lugar a uma ação capaz de modifica-la. Também não acreditamos que uma ação possa forçar uma situação a se desvendar, mesmo parcialmente. Desmoronam as ilusões mais "sadias". Em toda parte, o que fica logo comprometido são os encadeamentos situação-ação, ação-reação, excitação-resposta, sem suma, os vínculos sensório-motores que constituíam a imagem-ação*". IM – p.253

[756] Idem– p.254.

[757] A grande invenção do Neo-realismo, para Deleuze, é a descrença na possibilidade de ação ou reação perante as situações. É Rosselini que descobre uma realidade dispersiva e lacunar: *"já em Roma, Cidade Aberta, mas principalmente em Paisà: série de encontros fragmentários, picados, que põem em questão a forma SAS da imagem-ação"*.(IM- p.260) Vitório de Sica, (*Ladrão de bicicletas*) inspirado pela crise econômica do pós-guerra, faz com que o cinema rompa com a ASA (Ação-Situação-Ação). Mas isso não implica estar passivo perante os acontecimentos, mas captá-los, revelá-los, algo se passou, algo insuportável, intolerável: *"Seja a estrangeira em* ***Stromboli****: ela passa pela pesca do atum, a agonia do atum, depois da erupção do vulcão. Ela não tem reação alguma diante disso, nenhuma resposta, é intenso demais: 'Estou acabada, tenho medo, que mistério, que beleza, meu Deus' (...)".* C- p.68 O real não é mais representável, o Neo-realismo visava um real ambíguo, a ser decifrado, por isso o uso do plano-sequência: *"Por mais que se mexa, corra, agite, a situação em que se está extravasa, de todos os lados, suas capacidades motoras, e lhe faz ver e ouvir o que não é mais passível, em principio, de uma resposta ou ação. Ele registra, mais que reage"*. IT – p.11.

[758] C – p.68.

nas descontinuidades destas linhas, quando traçamos as linhas de fuga que se elevam ao imperceptível, como aponta Sauvagnargues: "*Quando somos privados de nossa proteção motora, sofremos a potência de uma visão. No lugar de se reduzir em ação, a imagem se duplica em vidência".* [759]

Assim, quando as situações sensório-motoras são rompidas, elas se transformam em "*situações ópticas e sonoras puras*"[760], que permite apreender algo *intolerável*, mas não uma atrocidade, uma agressão, uma violência que podem ser extraídas das relações sensório-motoras, e sim situações limites, algo poderoso demais, injusto demais ou belo demais.[761] (Como evocado no caso do pequeno Hans). Com isso, a nova imagem pretende tornar-se visionária, fazer da visão um puro meio de comunicação e de ação. A chave para esta compressão, está na leitura que Deleuze faz do livro "*Matéria e Memória*" de Bergson.[762]

Neste contexto, a "*atenção à vida",* que concentra os tons diferentes da vida mental no esforço de adequar e responder às situações, sofre uma espécie de relaxamento. Este relaxamento é explicado pelos hiatos entre resposta e estímulo que evidenciam as descontinuidades entre a vida psicológica e a vida exterior[763]. Sendo assim, o enfraquecimento e o corte das ligações sensório-motoras é o que Deleuze identifica no cinema de uma passagem de um *regime orgânico* para um *regime cristalino*[764], no qual o regime orgânico marca a continuidade entre as ações e reações que separam aquele que age e presencia uma situação (sujeito) e aquilo em que se age (objeto), dado que para agir e reagir é necessário cortar o mundo, selecionar aquilo que interessa para nossa ação (capim que interessa ao herbívoro, por exemplo). [765] Assim, no "reconhecimento atento" o que se percebe sãos as coisas em função da sua utilidade e de sua conveniência.

O desligamento desta solidariedade entre vida mental e vida exterior, libera essa para uma visão

759 SAUVAGNARGUES, 2006, p.246.
760 IT – p.61. No termo vidência não será dado o privilégio ao ver apenas, mas ao ouvir também.
761 Idem – p.62.
762 BERGSON, 1999.
763 Idem - p.7.
764 IT –p.156.
765 Idem – p.61.

destituída de seleção, na qual se estende um plano de "*um mais de realidade*", onde se é capaz de "enxergar" um problema mais profundo que as situações[766], conseguindo assim, perceber os traços das coisas e suas conexões. Assim, a descrição cristalina designa o modo pelo qual aquilo aparece contínuo na percepção ordinária, apresenta hiatos entre os movimentos, vibrações na matéria[767].

Somos colocados em situações limites, em que subjetivo e objetivo dão lugar a um princípio de indiscernibilidade entre real, imaginário, físico e mental, como se real e imaginário corressem um atrás do outro.[768] Vemos assim, as trajetórias intensivas de uma "viagem imóvel", pois como diz Deleuze: *Uma viagem real carece em si mesma de força para refletir-se na imaginação; e a viagem imaginária não tem em si a mesma força, como diz Proust, de se verificar no real*[769].

O vidente percebe as partes inatualizáveis de um acontecimento, aquilo que ultrapassa a mera atualização. [770] Por isso ele não acredita em um mundo verdadeiro, nem está preso em um mundo imaginário - no regime cristalino, o imaginário e real tornam-se indiscerníveis, duas faces que não param de intercambiar-se.[771] Para Deleuze, o imaginário não é um bom conceito quando está fixado em demasia ao real, que faz dele "um misto mal analisado". [772] Somente quando o imaginário se torna uma "imagem cristal", se desloca o problema entre real ou irreal, fazendo desta relação, um regime de trocas entre virtual e atual.[773] Precisamos relembrar estas duas noções de extrema importância na filosofia de Deleuze.

---

[766] ZOURABCHVILI, F. *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política).* In: Éric Alliez (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000 – p.340.

[767] Neste sentido, vidência é ter acesso aos buracos que uma visão ampliada *apreende em um função de uma trama*- que faz percebermos as molecularidades do mundo, Deleuze cita as belas passagens de Castañeda sobre a percepção molecular da água, do ar. O programa iniciático de Castañeda através das plantas mostra a passagem de percepções sensório-motoras para percepções óticas sonoras puras, onde as diferentes experimentações fazem *parar o mundo*, ver os intervalos moleculares, os buracos nos sons, nas formas. IM– p.112.

[768] CC – p.74-75.

769 Idem– p.74 A - V (Voyage),

770 Idem

[771] Idem – p.75.

772 Os mistos mal-analisados são definidos por agrupamentos feitos de forma arbitrária entre coisas que diferem por natureza. B – p.11.

[773] CC – p.75.

Segundo o filósofo, atual e virtual são multiplicidades que se entrelaçam mas são irredutíveis[774]. Para Deleuze, as oscilações não estariam entre possível e real, pois o possível carece de realidade, somente se aproximando do real por semelhança [775], sendo a realização do possível uma operação reprodutora e limitativa.[776] O virtual, por outro lado, possui plena realidade, constituída por relações diferenciais e distribuições de singularidades. Ao contrário da relação possível e real, atual e virtual não se configuram pela semelhança, mas sim pela diferença, na qual o virtual só se atualiza por divergência, sendo esta diferença sempre criadora em relação ao que se atualiza .

Para Deleuze, quando a atualização sofre abalos em seu processo, temos a difusão de dois tipos de circuito: imagens que ainda são próximas das imagens atuais ("imagens-lembrança", "imagens-sonho", "imagens-mundo") ; e a cristalização do virtual no atual[777] - Deleuze nomeia de "grande circuito" e "pequeno circuito", respectivamente.[778]

No "*grande circuito*", o atual perde seu prolongamento motor e entra em comunicação com "imagens-lembrança", "imagens-sonho", "imagens-mundo". Neste circuito, trabalhamos ainda com imagens atualizadas - a "imagem-lembrança", por exemplo, guarda uma certa similaridade e proximidade com as imagens atuais. Esta é a razão pela qual, levando a discussão para os lineamentos, quando flexibilizamos a percepção, seja com as drogas ou qualquer outro meio, ainda não podemos falar de vidência, justamente pelo fato de que ainda estamos atuando no nível de imagens que estão muito próximas do atual.

É o que Deleuze fala em outro contexto sobre a diferença entre os sonhos e o sono sem sonhos[779] . O primeiro é ainda muito dirigido, feito de movimentos relativos, onde o virtual se atualiza

774 D – p.178.
775 "(...)O possível é somente o conceito como principio de uma representação da coisa, sob as categorias da identidade do representante e da semelhança do representado." ID– p.137
776 Idem.
777 D – p.178.
778 IT – p.88
779 CC – p.147-148.

de forma difusa em uma *"série de anamorfoses*".[780] Entretanto, é no *sono sem sonho* que se descortinam os movimentos absolutos, "*em que não se dorme, é Insônia , pois só a insônia é adequada à noite e pode preenchê-la e povoá-la*"[781]. O sono do insone é arrastado para o estado de embriaguez, no qual o objeto real apreendido não invoca mais uma imagem semelhante ou vizinha - ele encontra sua própria imagem virtual, ao mesmo tempo em que esta imagem se introduz no real, o virtual e atual entram em um circuito em que ambos se intercambiam.[782] O insone está próximo do vidente na medida em que ambos adentram um "*pequeno circuito*".[783]

Quando o virtual não tem mais que atualizar-se, virtual e atual se tornam correlativos, formando assim, uma cristalização. Atual e virtual tornam-se indiscerníveis, mas distintos - o virtual cristaliza com o atual, como se fosse as duas faces de um cristal ("*imagem bifacial*"), em que um se apropria do papel do outro.[784] É neste sentido que a imagem-cristal é constituída por uma operação fundamental do tempo: onde este se desdobra a cada instante em dois jatos dissimétricos que diferem por natureza.[785] O tempo se cinde: "*um passado que se conserva e um presente que passa*"[786], ambos contemporâneos. É esta cisão que o vidente vê no cristal[787], no qual a imagem-cristal não é o tempo, mas "*um pouco de tempo em estado puro",* uma imagem direta do tempo, livre dos prolongamentos motores.[788]

Neste contexto, o vidente vê o imperceptível, porque torna-se o imperceptível, em que se "*olha apenas os movimentos*"[789]. Mas não seria um contra-senso dizer que o vidente vê o tempo e o

780 A respeito deste tema Deleuze faz distinção entre a metáfora e anamorfose (contínuo de imagens que se mudam e deformam): "*Quando a pessoa dorme está entregue à sensação luminosa atual de uma superfície verde com manchas brancas, a pessoa que sonha, que habita a que dorme, pode evocar a imagem de um prado salpicado de flores, mas esta só se atualiza tornando-se uma mesa de sinuca cheia de bolas, que, por sua vez, não se atualiza sem se tornar outra coisa. Sonho é um devir e não uma série de metáforas*." IT – p.73

781 CC – p.147-148.

782 D – p.178.

783 Idem.

784 Idem.

785 IT – p.102.

786 Idem.

787 Idem.

788 Idem.

789 Referência que Deleuze e Guattari fazem ao livro de Kierkgaard. Craint et tremblement (Temor e Medo). Idem – p.345

movimento? Embora o vidente veja o tempo no cristal, isto não quer dizer que o movimento não está presente, mas só que a relação entre tempo e movimento se inverteu, isto é, o tempo não advém mais do movimento, mas o movimento que resulta do tempo.[790] Neste contexto, "*olhar o movimento*" é remetê-lo ao seu "limiar absoluto", na sua indiscernibilidade com o tempo, onde não temos mais um plano de organização que opera uma cisão entre tempo cronológico e movimento como deslocamento relativo, mas sim no plano de consistência, onde brotam "*cristais de tempo*"[791], nos quais o movimento tornou-se o cruzamento de linhas abstratas que toma as coisas pelo "meio". Desta maneira, o vidente vê no cristal este "meio", a perpétua fundação do tempo, o jorro da vida, "*uma poderosa vida não-orgânica*".[792]

Assim, chegamos ao ponto em que as idéias de vida não orgânica e as linhas de fuga se entrelaçam pela via que vai do imperceptível à noção de vidência (imagem-cristal). Agora precisamos apontar de que maneira estas conexões possibilitam pensar uma grande saúde. É neste momento de nosso trabalho, que devemos amarrar o primeiro e o segundo capítulo, uma vez que é pela noção de linha de fuga que se desdobra na ressonância mútua entre uma vida não orgânica e vidência, que reencontramos a discussões que transitam em torno dos processos de criação, que nos conduzem aos componentes de grande saúde. De que modo?

2.3.3 - CRIAÇÃO E GRANDE SAÚDE

Queremos dizer com isso que a vitalidade não orgânica das linhas de fuga estão implicadas com os processos de criação, pois, segundo os autores: "*as criações são como linhas abstratas mutantes que se livraram da incumbência de representar um mundo, precisamente porque elas agenciam um novo*

(Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a p.75-76).
[790] C - p.69.
[791] D – p.178.
792 IT – p.102

tipo de realidade".[793] Ao nosso ver, "*agenciar uma nova realidade*" está relacionado com uma percepção incomum que excede os estados de coisas e as passagens do vivido. Retomando as discussões do primeiro capítulo, podemos evocar que somos impossibilitados de pensar e criar na medida em que nossa percepção fica presa nas malhas das segmentaridades duras ou flexíveis.

Ora, é a própria linha de fuga que faz escapar as idéias, são pelas linhas de fuga que definimos um cérebro intensivo não orgânico que foge ao cérebro organizado. Todavia, como vimos, para fazer fugir a linha é preciso de um encontro que faça do pensamento um ato de criação - o pensamento precisa ser forçado pela vida para poder ascender ao seu funcionamento superior ("pensar no pensamento"). O que marca a peculiaridade deste ponto de nosso estudo, é um olhar pormenorizado para este momento em que o criador se encontra com a vida, isto é, aquilo que se desenrola no encontro intensivo. Trata-se, assim, de aproximar vidente e criador, pois são as Idéias que se encontram no cristal.

Neste sentido, o virtual puro são as movimentações absolutas do caos, e o atual é o plano de organização que reconhecemos as coisas por suas formas, em que nos envolvimentos entre atual e virtual despontam imagens-lembranças e imagens-sonhos que não são capazes de nos conduzir à criação.[794] Contudo, para Deleuze, é sempre sobre a linha de fuga que se cria, não porque se imagina ou sonha, mas sim "*porque se traça algo de real, e compõe-se com o plano de consistência"*.[795] A nós nos parece que a criação atrelada a linha de fuga pode ser pensada a partir da idéia de cristalização, pois os criadores vêem, captam no meio das coisas e dos sujeitos, a potência de uma vida não orgânica que eles encerram.[796]

Deste modo, é preciso um mergulho no caos que recolha e dê consistências às variabilidades

---

[793] MP – p.363 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a p.95).

[794] Por exemplo, Deleuze e Guattari são céticos quanto ao uso das drogas no processo de criação, uma vez que estes meios proporcionam limiares perceptivos relativos ao plano de organização, percepções moleculares são incapazes de se conservarem a si mesmas, traçam uma linha, mas não conseguem atingir o plano de consistência. QPH? – p.215.

[795] D – p.158.

[796] IT – p.102.

caóticas, só que este processo evidencia o circuito pelo qual atual e virtual tornam-se indiscerníveis, é preciso que desdobre a experiência do pensar (seja por conceitos ou por afectos, por exemplo) não a partir dos estados de coisas, nem de estados imaginários, mas sim pela vida não orgânica que se apreende no cristal. Podemos chamar esta apreensão, no contexto dos Mil Platôs, de perceber o imperceptível, mas não porque a idéia esteja pronta para ser percebida, mas, por se tratar de uma percepção ligada ao plano de consistência, ela é percebida na medida em que é criada[797]. Por isso, arte, ciência e filosofia evocam uma intuição visionária que recolhem do caos a matéria prima para criarem e combaterem o pensamento recognitivo, as sensações e as percepções prontas e reconhecíveis. Estas visões não são fantasmas, mas as próprias Idéias verdadeiras que o escritor vê nos interstícios da linguagem ou que o filósofo vê nos entremeios do impensável.[798] Ter uma idéia, neste contexto, é apreender ao mesmo momento o tempo no cristal e o movimento absoluto do plano de consistência, nos interstícios intensivos de uma vida que se descolou da extensividade. Assim, a visão como faculdade sai do seu papel recognitivo, e é levada ao limite de seu exercício (uso superior das faculdades)[799], para proporcionar um novo tipo de conhecimento.[800]

Deste modo, a relação entre vida e vidência, torna o nosso quadro da investigação mais completo. Trata-se de um "*regime inorgânico ou cristalino*"[801] , que liberta o tempo da sujeição ao movimento e o movimento da sujeição *"aos pontos invariantes, ponto de gravidade do móvel, pontos privilegiados pelos quais passa, ponto de fixidez em relação ao que move*"[802], em outras palavras, libertar o movimento é engendrar outra imagem do pensamento em que não toma a referência no modelo de verdade[803] (exercício harmoniosos das faculdades) - conhecer, neste sentido, deixa de ser

[797] C – p.86.
[798] CC – 14, 16.
799 MACHADO, 2009, p.273
800 SAUVAGNARGUES, 2006, p.247.
[801] C – p.86.
[802] IT – p.174.
[803] Idem

tomadas na égide do conhecido, para ser colocada ao lado da criação.[804] O problema do novo em arte, por exemplo, é inseparável do ato de Fabular[805], que não consiste nem em imaginar, nem em projetar um eu ou memórias pessoais, mas de ver "*algo muito grande, demasiado intolerável também, e a luta da vida com o que a ameaça*".[806] Neste sentido, só se cria a partir do impessoal, de uma terceira pessoa em que a "*autobiografia mais pessoal é necessariamente coletiva*[807]. Os escritores usam as palavras e a sintaxe para atingir as sensações que são *seres autônomos e suficientes que não devem nada àqueles que experimentam ou experimentaram*[808], repletos de uma vida que nenhuma vida orgânica por si só pode atingir.

Com efeito, o que se vê no cristal são os lampejos de uma vida não orgânica, as passagens de uma vida cristalina que constituem as Idéias. Os criadores traçam as linhas de fuga capazes de ascenderem à visão do imperceptível (anorgânico), só que cada disciplina terá sua especificidade: a visão filosófica, por exemplo, acompanha os movimentos absolutos do plano de consistência, para cunhar os conceito; a visão do artista capta estados que excedem o vivido, para compor perceptos e afectos. Todavia, estas visões carregam uma potência esmagadora para a vida orgânica. Mas de que forma?

Ver e criar são duas faces da mesma moeda, o que se vê é uma vida não orgânica e o que se cria são saídas para esta vida[809]. Assim, traçar a linha de fuga, segundo Deleuze, é propiciar o "*recomeço o novo*"[810], onde recomeçar é se colocar no movimento de uma vida que inventa a si mesma a todo momento, propiciando sua expressão através dos processos de criação. É esta forma que, para Deleuze,

---

[804] Idem– p.178.
[805] É o que Deleuze chama na linha de Bergson de uma faculdade visionária que se exerce inicialmente nas religiões e depois se desenvolve livremente nas artes e na literatura[805], excedendo os estados perceptivos e as passagens afetivas. QPH? – p.223.
[806] Idem – p.222.
807 CC - p.68 – Deleuze defende o caráter fragmentário da literatura norte-americana contra o caráter solipsista, total e substancial da literatura européia, Por isso Deleuze vê superioridade da literatura anglo-americana: Melville, Lawrence, Miller, Woolf, Hardy...
808 QPH? – p.218
[809] C – p.179.
[810] ORLANDI – *Ética em Deleuze*. Café filosófica CPFL.

os artistas, filósofos e cientistas são visionários, que são tomados pelas potências de uma visão (idéia) que lhes favorecem pensar e criar. Tal é a grandeza desta visão, que os criadores não são capazes de agüentar com o corpo orgânico as pressões da vida não orgânica contida no cristal. Entretanto é por esta via que se pode falar que eles gozam de "*uma frágil saúde irresistível*"[811]. É preciso salientar que Deleuze alia grande saúde e vida não orgânica no escopo do argumento que pensa o encontro com uma vida intensa demais que fragiliza a saúde orgânica, na mesma medida em que uma saúde fraca favorece os encontros com esta vida[812], entretanto pergunta-se Deleuze: "*Qual saúde bastaria para libertar a vida em toda parte onde esteja aprisionada pelo homem e no homem, pelos organismos e gêneros e no interior deles?*".[813] Para "*liberar a vida lá onde ela é prisioneira*", é necessário uma saúde implicada com as linhas de fuga, em que a experimentação é radical, pois vai além dos riscos de serem segmentarizadas ou precipitadas nos buracos negros, carregando assim, seus próprios perigos.[814]

Ao pensar os riscos envolvidos nas linhas de fuga, o filósofo evoca "*Kleist e seu suicídio, Holderlin e sua loucura, Fitzgerald e sua demolição, Virginia Wollf e seu desaparecimento*"[815], em que podemos ver "*um estranho desespero*" que estas linhas secretam. Ora, se o filósofo e o artista vêem algo grande demais para eles, é por que estão envolvidos com esta linha em que a saúde orgânica sofre grandes abalos pelas incertezas de suas trajetórias, sendo as linhas de fuga o modo pelo qual encontramos a face mortal de uma vida que pode nos conduzir à grande saúde. Mas em que sentido? É aqui que reencontramos o conceito de prudência evocado nos capítulos anteriores.

A grande saúde pode ser compreendida como a própria linha que desfaz a organização orgânica, no intuito de se chegar ao plano de consistência. É o modo pelo qual se traçam as linhas de fuga, nos movimentos de uma prudência, que permite viver as pressões intensivas desta vida sem se quebrar no seu cerne violento, isto é, sem perder a aderência da vida orgânica, conjugando-se com outras linhas na

[811] CC – p.14.
[812] A – M (Maladie).
[813] CC – p.14.
[814] MP – p.280 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996 p.111).
[815] D – p. 162.

construção do plano. Isto quer dizer que a grande saúde implica em permanecer nas intensificações de uma vida não orgânica, fazendo dela a invenção de novos modos de existência.[816] Perder a saúde, neste sentido, não significa estar doente, mas sim que não conseguimos fazer do encontro intensivo, a criação de um novo agenciamento - a doença que contrapõe a grande saúde não é aquela que toma o corpo orgânico, pois mesmo esta pode ser sintoma de uma vida transbordante quando permite converter a frágil saúde em motivo de criação, mas aquela que barra os processos de passagem desta vida.[817]

Tal como no "*caso Nietzsche*", em que o filósofo dá testemunho de uma grande saúde, enquanto consegue fazer de sua fragilidade um meio de se atingir o imperceptível, dando-lhe a possibilidade de construir um novo estilo[818], entretanto ele perde a grande saúde quando este processo é impedido, quando a doença não é mais criadora de saúde, caindo em estados patológicos do corpo orgânico.[819]

Deste modo, ao traçar as linhas de fuga, se enfrentam os perigos de não conseguir fazer delas uma experimentação consistente. Isto quer dizer que, próximos demais de uma vida não orgânica, se corre o risco de fazer da linha de fuga, uma linha de morte, que ao "*invés de se conectar com outras linhas e aumentar a valência a cada vez, ela se transforma em destruição, abolição pura e simples, paixão da abolição".*[820]*,* Mas isto não quer dizer, segundo o filósofo, que toda criação tem como finalidade a abolição ou que a grande saúde é descartar o corpo orgânico, mas que no próprio processo de criação e de saúde, encontramos os perigos próprios de um vitalismo que não deve ser pensado segundo seu fim, pois "*quando acabam em morte, é em função de um perigo que lhes é próprio, e não de uma destinação que lhes seria própria*".[821]

[816] DRF – p.165-166.
[817] CC –p.13.
[818] LS – p.111.
[819] CC – p.13.
[820] MP – p.280 (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1996 p.112).
[821] D – p.163.

CONCLUSÃO

Assim, procuramos nesta dissertação, pensar no pensamento deleuziano as conexões entre as noções de vida não orgânica e grande saúde. Para isso, privilegiamos, entre as múltiplas entradas possíveis, dois caminhos de desenvolvimento: um que transita sobre a concepção vitalista que alia as idéias vitais, pensamento e os processos de criação e em que medida este vitalismo nos conduz a compreensão de uma outra saúde. Por outro lado, percorremos a senda que investiga a noção de vida não orgânica nas ressonâncias conceituais do livro Mil Platôs. Deleuze nos ajuda a pensar a noção de vida não orgânica, evocando sua constância ao longo do livro, pelo qual vislumbramos os componentes que operam na noção de vida não orgânica, no interior dos conceitos de "CsO", "devir", "hecceidade" e "linhas de fuga", em que cada conceito evoca de maneira diferente, a idéia de uma saúde aliada às intensidades e que pede saídas para vida na ligação a um plano de consistência.

Sendo assim, segundo os autores, é pela vida não orgânica que engendramos uma grande saúde, dado que ela possibilita as saídas e aberturas necessárias em que a saúde não mais está envolvida com a simples preocupação com a conservação de seu estado orgânico. Todavia, Deleuze não quer dizer que se trata de uma abolição do organismo, mas frente aos movimentos desta vida, guardar porções de organização que viabilize lançar as linhas de fuga no intuito de tornar-se parte dos movimentos abstratos do plano de consistência, fazendo a vida saltar a sua mera existência extensiva para alcançar o tempo aiônico de "uma vida", que por sua vez, pede "uma saúde" que lhe é correspondente, já que não se trata da vida individual referida pelo artigo definido, que pede as determinações de orgânicas da saúde pessoal, mas sim do artigo indefinido, que não marca uma indeterminação, mas a possibilidade que exprime uma vida feita de intensidades, hecceidades, acontecimentos, singularidades.

Em outras palavras, podemos dizer que na experiência cotidiana vibram as potências desta vida

que a todo o momento nos impele a constituir uma saúde que acompanhe suas agitações. Isso quer dizer que se trata muito mais de uma saúde de passagem do que uma saúde fixa do corpo orgânico, em que encontramos toda sorte de intensidades operando no nível não organizado do corpo, nas individuações sem sujeito (hecceidades) , blocos de devir, na liberação das linhas de fuga, na erupção das ideais vitais do cérebro sujeito. Em todas estas perspectivas podemos pensar a grande saúde como a capacidade de se manter nos entre-meios de uma vida não orgânica, possibilitando a criação de novos modos de existência.

Neste sentido, os autores pensam o cérebro como lugar privilegiado no surgimento das idéias, evocando uma vida não orgânica que o perpassa. Engendra-se um cérebro quando se é tomado nas intensificações dos encontros, sendo pela via da consistência para este encontro que se conquista uma saúde. Ter uma grande saúde, neste sentido, é estar menos preocupado com uma imediata extensividade do corpo, do que criar saídas para a vida nos processos de criação. No contexto do segundo capítulo, o CsO evidencia o caminho de experimentações que se aproxima de uma vitalidade intensiva, para extrair uma saúde não orgânica do corpo. Da mesma forma, as hecceidades marcam o modo pelo qual uma grande saúde é a contra-efetuação de um acontecimento, em que a doença mais atroz é permeada não apenas por efetuações corpóreas, mas de incorporais que as acompanham, em outras palavras, os estados que chamamos de patológico apresentam uma série de variações de velocidades, lentidões, intensidades, individuações, acontecimentos puros liberados de toda individualidade. Isto quer dizer que os momentos de doença são prenhes de vitalidade.

Com efeito, trabalhamos com o conceito de devir, no qual a idéia anômalo nos permitiu pensar uma saúde que se faz pelo bloco entre saúde e doença: um devir-saúde da doença e um devir-outro da saúde. Não queremos dizer com isso que para uma grande saúde valem as variações que nos levam de um pólo à outro, mas que ela é a afirmação de um distância positiva, compreendendo a possibilidade do surgimento de estados singulares que se desprendem do mero jogo opositivo entre saúde e doença.

Todavia, na investigação destes conceitos, pensamos a grande saúde na aliança da vida intensiva à construção de um plano de consistência, o que nos levou a estudar de forma mais aprofundada esta questão no item dedicado às linhas de fuga. Seja nos processos de criação, seja nas experimentações que envolvem o CsO, o devir e as hecceidades, encontramos a existência de uma linha que atravessa os agenciamentos que definem uma vida não orgânica: onde os CsOs operam juntos, os devires são arrastados para além da constituição dos blocos; as hecceidades apresentam passagens entre agenciamentos; as linhas de fuga traçadas pelas idéias e pela criação.

No entanto, percebemos no decorrer de nossa investigação que a noção de vida não orgânica apresenta uma certa dificuldade de manejo dada a vastidão de caminhos que se podem seguir ao estudá-la. Desta forma, não pretendíamos esgotar as possibilidades de pesquisa que este tema evoca, mas indicar novos desdobramentos para estudo.

No contexto dos Mil Platôs, a idéia de uma linha abstrata (vida não orgânica) ressoa na "*endo-consistência*" e na "*exo-consistência*" de diferentes conceitos trabalhados ao longo do livro. Era o objetivo do nosso trabalho privilegiar as passagens entre orgânico e não orgânico, na mesma medida em que as formas são dissolvidas e conjugadas em um "*plano de consistência*". Entretanto, para compreender o "*lugar da vida*", segundo Deleuze e Guattari, precisamos ter em mente "*um sistema de estratificação particularmente complexo e um conjunto de consistência que conturba as ordens, as formas e as substância*s"[822]. Para tanto, um estudo mais aprofundado das questões que envolvem um vida não orgânica pede o estudo dos processos de estratificação.

À guisa de conclusão, vale observar que as delimitações postas por este trabalho podem ser ampliadas se pensarmos a existência de pelo menos três tipos de estratos: um orgânico que não esgota a vida não orgânica; os estratos físico-químicos que não esgotam a matéria; os estratos antropomórficos que não esgotam os devires não humanos do homem. Se antes agrupamos todos os estratos no escopo

[822] Idem - p. 414. (Tradução: DELEUZE/GUATTARI, 1997a p. 150.)

da idéia de vida orgânica, em uma futura investigação devemos levar em conta as diferenças entre eles, pensando a possibilidade não apenas de uma vida não orgânica que escapa à vida orgânica, mas de "*uma vida não formada, submolecular*" e "*uma vida não humana*".

Neste sentido, poderíamos ainda falar de um vitalismo não orgânico no nível do plano de consistência? Seria o termo mais adequado para este intento? Não pretendemos responder esta questão, mas deixá-la aberta, podendo, assim, sugerir um caminho possível de desenvolvimento que precisa ser ampliado e aprofundado. Falar de uma vida não orgânica, tomando o conceito de plano de consistência, nos coloca a seguinte questão: Quando Deleuze evoca a idéia de "*uma vida*", ele está se referindo a uma vida não orgânica?

De um lado, a noção de vida não orgânica nos parece insuficiente para abordar as complexas relações entre plano de consistência (Planômeno) e os estratos (Ecúmeno), justamente pelo fato, já citado, que o orgânico é apenas uma faixa da estratificação, assim como seu correlato, o inorgânico é uma vida que não se limita apenas aos estratos orgânicos. Por outro lado, podemos relacionar a noção de vida não orgânica com o plano de consistência. Apresentamos um quadro geral de como isto pode ser pensado no segundo capítulo de nossa dissertação. Contudo, o fio condutor desta idéia é a entrevista dada por Deleuze para Catherine Clément ("*Huit ans après; Entretien 80*"), onde Deleuze define uma vida não orgânica como as linhas abstratas ou de fuga que atravessam um determinado agenciamento.[823] Estas linhas são inscritas no plano de consistência, formando um "desenho abstrato", "*uma poderosa vida não orgânica*" que abarca não só uma vida que foge ao organismo, mas aos estratos físico-químicos e antropomórficos. Acreditamos que esta aparente contradição poderia ser tangenciada pela incursão entre os componentes implicados no conceito de "*Máquinas abstratas*" e o "*Planômeno*". Assim, a ampliação conceitual exposta acima é capaz de trazer novas perspectivas ao presente tema desenvolvido em nossa pesquisa.

[823] DRF - , p.162-166.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, Editora. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

BERGSON. H. *Evolução Criadora*. Tr Br: Bento Prado Neto, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2005.

_____.*Matéria e Memória*. Tr Br: Paulo Neves,São Paulo, Editora Martins Fontes, 1999.

ALLIEZ, E. (org) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica, São Paulo, Ed. 34, 2000

_____**.** *A assinatura do mundo: O que é a filosofia de Deleuze e Guattari.* Tr.Br. Maria Helena Rouanet e Bluma Vilar, São Paulo: Ed.34, 1997.

DELEUZE, G. *Apresentação de Sacher- masoch*, tr. Jorge Bastos. RJ: Zahar, 2009.

_____*Bergsonismo.* Tr. de Luiz B. L.Orlandi, São Paulo: Ed.34, 1999.

_____(org) *Cahiers de Royaumont. Nietzsche.* Paris. Minuit, 1966.

_____ *Conversações.* Tr. de Peter Pál Pelbart*:* Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

_____*Crítica e Clínica*, Tr. de Peter Pál Pelbart, São Paulo: Ed.34, 1997.

_____*Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*, Tr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júniort, Fortaleza: Ed. UECE, 2009.

_____ *Deux régimes de fous. texts et entretiens 1975-1995. Édition preparé par David Lapoujade* Paris, Minuit, 2003.

_____ *Diferença e repetição*. Tr. de Luiz B. L.Orlandi e Roberto Machado: RJ, Graal, 2006a. (2a. edição)

_____ *Espinosa e a Filosofia prática* Tr. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Francis Bacon: Lógica da Sensação*, tr. Br. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____ *Ilha deserta e outros textos*. Textos e Entrevistas 1953-1974. Edição preparada por David Lapoujade. Organizado por Luiz B. L. Orlandi São Paulo: Iluminuas, 2006b.

_____ *Lógica do Sentido*. Tr. Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____ *Imagem-movimento*. Tr de Stella Senra. São Paulo: Editora Brasilense,1985.

_____ *Imagem-tempo*. Tr. deAndré Parente . São Paulo: Editora Brasilense,2005.

_____ *Nietzsche*. Lisboa, Edições 70,?.

_____ *Nietzsche e a Filosofia* Tr.António M. Magalhães: Porto: Rés Editora, 2001.

_____ *Proust e os signos,* Tr. Br. de Antônio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Forense, 2003. (1ª ed.: 1964)

_____.*Spinoza et le problème de l´expression*. Paris: Minuit, 1985.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Kafka por uma literatura menor*. Tr. Julio Castañon Guimarões. Rio de Janeiro:Imago,1977.

_____.*O Anti-Édipo*.Tr br: Luis L. B. Orlandi São Paulo: Editora 34, 2010

_____. *O que é a Filosofia?* Tr.br. Bento Prado Jr. E Alonson Muñoz. São Paulo: Ed.34, 1992b.

_____. *Mille Plateaux,* Paris. Minuit, 1989.

_____. *Mil Platôs*, vol.1, incluindo prefácio para a edição italiana [de 1988], introdução: Rizoma, 1914 Um só ou vários lobos e 10.000 a.C. a geologia da moral (Quem a terra pensa que é ?). tr. Br. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995a.
_____. *Mil Platôs*, vol.2, incluindo: 20de novembro de 1923 Postulados da Lingüística e 587 a.C. 70 d.C.- Sobre alguns regimes de signos. Tr. Br. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995b.

_____. *Mil Platôs*, vol. 3, incluindo: 28 de novembro de 1947 - Como criar para si um corpo sem órgãos, Ano Zero Rostid ade, 1874 Três novelas ou O que se passou? e 1933 Micropolítica e segmentaridade. Tr. Br. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik, Rio de Janeiro, Ed.34, 1996.

_____. *Mil Platôs*, vol.4, incluindo: 1730 Devir-intenso, devir-animal, devir- imperceptível 1837 Do ritornelo. Tr. Br: Suely Rolnik, São Paulo, Ed. 34, 1997a.

_____.*Mil Platôs*, vol.5, incluindo: 1927 Tratado de nomadologia: a máquina de guerra, 7000 a.C. Aparelho de captura, 1440 O liso e o estriado e Conclusão: Regras Concretas e máquinas abstratas. Tr. Br.Peter Pál Pelbart, Janice Caiafa, São Paulo, Ed. 34, 1997b.

DELEUZE,G ; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

CASTAÑEDA, C. *Portas para o infinito.* Tr Br. Luzia Machado da Costa, Rio de Janeiro: Editora Nova Era, 2001.

ESCOBAR, C. H. (org) Dossier Deleuze , Hólon Editorial., 1991.

GANDILLAC, M; PAUTRAT, **B.** *Nietzsche aujourd'hui?* Tome 1- Intensités. Paris: Union Générale d'Éditions, 1973.

GUATTARI, F. *Caosmose.* Tr br.: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2000.

GUINSBURG, J. *Expressionismo*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2002.

LAPOUJADE, D. *O corpo não agüenta ,mais*. In: Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo / Daniel Lins e Sylvio Gadelha. (org) .Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002. P.81-90.

LECLERCQ S.*(org) Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*.Paris: Les Éditions Sils Maria, 2005.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia.* Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tr.br:de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
_____. *Ecce Homo*. Tr. br: de Paulo César de Souza São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
_____.*Assim falou Zaratustra*. Tr. br: de Paulo César de Souza São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

ORLANDI, Luiz B.L. (Org.) *A diferença.* Campinas, Ed. Unicamp, 2005.

_____ *Afirmação num lance final,* In Peter Pá Pelbart e Suely Rolnik (org) *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, n-especial, junho 1996, pp.230-235.

_____. *Anotar e Nomadizar*, In: Daniel Lins (Org.), *Razão Nômade*, Rio de Janeiro: Editora Forense, 2005, pp. 33-75.

_____ *A respeito da confiança e desconfiança*. Comunicação apresentada no Colóquio "Semiótica, Afecção e Cuidado em Saúde". Rio de Janeiro. 8 de maio de 2009b.

_____.*Deleuze*, In Rossano Pecoraro (org), *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia,* Editora Puc-Rio e Editora Vozes, Petrópolis, 2009a, Vol. III, PP. 259-279.

_____ *Deleuze: caos e pensamento*. Palestra na Faculdade de Educação da Unicamp durante o Simpósio: "Conexões: Deleuze e imagem e pensamento". 14/05/09

_____ Deleuze e *Hegel: variações a respeito da necessidade da arte*. ????? agosto 2010

_____ *Elogio ao entrevaguear*. Este texto revê algumas passagens de duas conferências 1ª) Proferida no dia 10/08/2012 em Fortaleza durante o encontro "Conversas entre Nietzsche, Foucault, Deleuze: vida como obra de arte", realizado pelo Grupo de Estudos Schopenhauer Nietzsche com o apoio da Universidade Federal do Ceará. 2ª) Proferida no dia 13/08/2012 no IFCH – Unicamp durante o « XV Encontro de Filosofia da Unicamp – 13 a 17 de agosto de agosto de 2012".

_____ *O pensamento e seu devir criança*, In: Daniel Lins (Org.) *O devir-criança do pensamento*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2009c.

_____*Pulsão e campo problemático* In: Arthur Hyppólito de Moura,(org) *As Pulsões*, SP,

Escuta/Educ, 1995, pp. 147-195.

PELBART, P. P. Da *Clausura do Fora ao Fora da Clausura. Loucura e Desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

_____ O tempo não-reconciliado. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

_____. *Vida Capital: Ensaios de Biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2011.

PEARSON, K. A. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge ,1999.

ROSE, S.*O cérebro consciente*, São Paulo Editora. Alfa-ômega, 1984.

SPINOZA. **B**. *Ética*, Tr. Br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ULPIANO, C. *A potência não orgânica da vida*. Aula 7 01/02/1995 Centro de Estudos Claudio Ulpiano.

SAUVAGNARGUES, A. *Corps sans organes.* Université de Poitiers, déc 2005.

_____*Deleuze: De l´animal à l´art.* Paris:PUF, 2004.

_____*Deleuze et l´art*. Paris: PUF, 2006.

_____ *Le concept de modulation chez Gilles Deleuze, et l'apport de Simondon à l'esthétique deleuziana.* In: Leclerq, S. (org) Revue semestrielle de philosophie – Hors série *Gilles Deleuze, Belgique,* Les Éditions Sils Maria, 2002, pp. 165-199.

_____ *Deleuze: L´empirisme transcendental.* Paris: PUF, 2009.

VILLANI, A. SASSO, R. *La Vocalbulaire de Deleuze* . Les Cahiers de Noesis - n-3 Nice, 2003.

ZOURABICHVILI. **F**. *Deleuze une philosophie de l´événement.* Paris: PUF, 1996.

_____*O Vocabulário de Deleuze*, Tr. Br. André Telles. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

VIDEO

L´Abécédaire de Gilles Deleuze. DVD, produzido por Pierre-André Boutang, da entrevista concedida a Claire Parnet em 1988, paris, èditions Montparnasse 2004.