

WILSON REBELO CARDOSO JR.

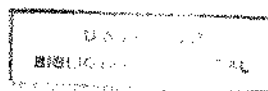
TEORIA DAS MULTIPLICIDADES NO PENSAMENTO DE GILLES DELEUZE

Tese de Doutorado apresentada
ao Departamento de Filosofia
do Instituto de Ciências
Humanas da Universidade
Estadual de Campinas.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 18 / 09 / 96.


orientador: Prof. Dr. LUIZ BENEDICTO LACERDA ORLANDI

junho/1996



UNIDADE	BC
CHAMADA:	T/UNICAMP
	C179t
V	F.
1	29023
PROD.	667/96
C	D
PREÇO	3811,00
DATA	05/11/96
Nº CPD	

CM-00094388-4

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Cardoso Junior, Hélio Rebello

C179t

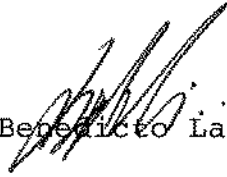
Teoria das multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze / Hélio Rebello Cardoso Junior. - - Campinas, SP:[s.n.], 1996.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Oriandi.

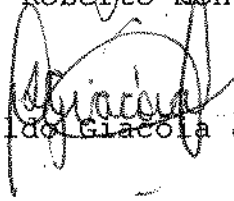
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

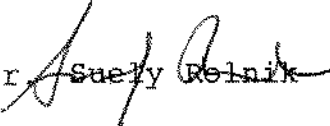
1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Diferença (Filosofia). 3. História-Filosofia. 4.*Teoria das multiplicidades. I. Oriandi, Luiz Benedicto Lacerda. II. Universidade Estadual de Campinas.Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi


Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani


Prof. Dr. Oswaldo Giacola Júnior


Prof. Dr. Suelly Reznik


Prof. Dr. Peter Paul Pélbart

AGRADECIMENTOS

Ao Orientador, **Prof. Dr. LUIZ BENEDICTO LACERDA ORLANDI**, pelo acuidade e rigor com que conduziu os trabalhos de orientação; pela generosidade e confiança demonstradas ao indicar-me o tema desta tese -ato este que, por si só, evidencia senso filosófico e conhecimento de causa.

Aos **Prof. Drs. SUELY ROLNIK** e **LUIZ ROBERTO MONZANI**, pela leitura atenta e sugestões, na ocasião do Exame de Qualificação.

Ao **DISK-GRAMÁTICA** da **UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA**, na pessoa do **Prof. JOAQUIM DE CARVALHO**, pelo excelente trabalho de revisão do texto final.

Aos **Professores do Dept° de História da UEL** que, com seu coleguismo e profissionalismo, propiciaram ambiente e condições de trabalho, sem os quais meus esforços ter-se-iam ressentido.

À **UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA**, pelo subsídio no preço das cópias; ao **CENTRO DE CÓPIAS** da UEL, pela impressão e confecção das cópias; à Secretária **FUMIKO**, por sua eficiência e gentileza.

À **Secretaria de Pós-Graduação do IFCH/UNICAMP**, pela eficiência e qualidade de seu trabalho.

À **GRÁFICA** do **IFCH/UNICAMP** pelas demais cópias e encadernações.

Ao **CNPq**, pelas bolsas concedidas.

"a filosofia é a teoria das multiplicidades"

GILLES DELEUZE

SUMÁRIO

TEORIA DAS MULTIPLICIDADES

ESTRUTURA DA TESE

A) SISTEMA DE NOTAS	1
B) REMISSÕES INTERNAS	3

INTRODUÇÃO

Fio-Conductor	4
Apresentação dos Capítulos	7

CAPÍTULO I

1-CONCEITO DE MULTIPLICIDADE

1.1. crítica do conceito de multiplicidade na história da filosofia e seu alcance ontológico.....	11
1.1.1. conceito de multiplicidade e o problema do uno e do múltiplo	11
1.1.2. fragilidade do misto de espaço e duração	13
1.1.3. crítica da noção de multiplicidade segundo um espaço-tempo relativista	14
1.1.4. crítica da definição do ser em termos de uno-múltiplo	16
1.1.5. sistema-multiplicidade: "multiplicidade virtual" e "multiplicidade atual"	18
1.2. problema e multiplicidades	20
1.2.1. conceito de multiplicidade e problema	20
1.2.2. problema: universalidade abstrata x singularidade concreta	21
1.2.3. problema: componentes do conceito de multiplicidade	23
1.3. diferença e multiplicidades.....	25
1.3.1. conceito de multiplicidade e diferença	25
1.3.2. regimes de multiplicidade segundo a diferença	27
1.4. questão ontológica e multiplicidades	29
1.4.1. conceito de multiplicidade e questão ontológica	29
1.4.2. afirmação do ser como diferença: multiplicidade substantiva e sistema-multiplicidade	30
1.5. cálculo diferencial e multiplicidades	32
1.5.1. tratamento matemático da diferença	32
1.5.2. cálculo diferencial: o abismo do infinitamente grande e do infinitamente pequeno	34
1.5.3. conceito de multiplicidade e cálculo diferencial: o universal como função do singular	35

2.PENSAMENTO SEM IMAGEM DAS MULTIPLICIDADES OU PENSAMENTO PLURALISTA

2.1. uno como afirmação do múltiplo	39
2.1.1. sentido, afirmação e verdade múltiplos	39
2.1.2. múltiplo e questão ontológica: essência múltipla	40
2.1.3. ser como afirmação do devir: síntese do tempo segundo o múltiplo	42
2.2. "pensamento sem imagem" e representação	45
2.2.1. imagens do pensamento e pensamento sem imagem	45

2.2.2. representação na teoria das multiplicidades: diferença submetida e diferença livre	49
2.3. signos do múltiplo	55
2.3.1. signo e essência múltipla	55
2.3.2. signo: múltiplo, significação objetiva e forma subjetiva	57
2.3.3. signo: manifestação do pensamento do múltiplo	58
2.3.4. signos: uno como efeito do múltiplo	59

3. NAVEGAÇÃO DAS MULTIPLICIDADES

3.1. acontecimento e multiplicidade concreta (física do acontecimento)	62
3.1.1. "não perder o concreto"; "redobrar conceitos"	62
3.1.2. acontecimento: transitividade virtual-atual	63
3.1.3. acontecimento: passagem entre o tempo atual e o tempo virtual	64
3.2. estrutura dupla do acontecimento nas multiplicidades (ética do acontecimento)	65
3.2.1. acontecimento: efetuação e contra-efetuação	65
3.2.2. "querer o acontecimento": vontade afirmativa	66
3.2.3. acontecimento e síntese temporal disjuntiva	68
3.2.4. acontecimento e conceito	69

CAPÍTULO II

CAMPO DE IMANÊNCIA DAS MULTIPLICIDADES

1. COEXISTÊNCIA NO CAMPO DE IMANÊNCIA DAS MULTIPLICIDADES 72

1.1. Espinosa e a imanência dos regimes de multiplicidade	72
1.1.1. Espinosa, história da filosofia e teoria das multiplicidades	72
1.1.2. substância/atributo/essência: tríade da multiplicidade	73
1.1.3. produção do finito e multiplicidade	76
1.1.4. distinção real-formal e distinção quantitativa	77
1.1.5. lógica da expressão e causalidade imanente	79
1.2. Espinosa: diferença, representação, conceito e signo	83
1.2.1. distinção real e diferença no ser (equivocidade do ser x univocidade do ser da diferença)	83
1.2.2. representação e conceito como expressões da substância múltipla	87
1.2.3. signo como expressão da substância múltipla	89

2. COEXTENSÃO NO CAMPO DE IMANÊNCIA DAS MULTIPLICIDADES 92

2.1. o diálogo Espinosa/Leibniz a respeito da imanência	92
2.1.1. coexistência/coextensão dos regimes de multiplicidade: imanência de paralelismo e imanência harmônica	92
2.1.2. multiplicidades de Leibniz: mônada, acontecimento e o conceito	93
2.1.3. imanência das multiplicidades e noção de limite	97
2.2. dobras da matéria e campo de imanência das multiplicidades	102
2.2.1. dobra da matéria ou dobra-multiplicidade atual	102
2.2.2. dobra material: acontecimento e coordenadas espaço-temporais	105
2.2.3. dobra material: mônadas/indivíduos	107
2.2.4. dobra material: inorgânico e orgânico	110
2.2.5. dobra material e realização do acontecimento	112
2.2.6. dobra material: operação conceitual (partes do cálculo)	113

2.3.dobras da alma e multiplicidades	117
2.3.1.dobra da alma ou dobra-multiplicidade virtual.....	117
2.3.2.dobra da alma: sujeito de variação ou de inflexão(expressão segundo o cálculo).....	119
2.3.3.dobra da alma: ponto de vista (expressão segundo o cálculo).....	121
2.3.4.dobra da alma e o virtual	124
2.3.5.dobra da alma: mônada.....	124
2.3.6.dobra da alma: acontecimento	127
2.3.7.dobra da alma: operação conceitual.....	129
2.4.cálculo diferencial leibniziano e o limite de abertura das multiplicidades	132
2.4.1.regimes de multiplicidade ou partes do cálculo e a noção de problema.....	132
2.4.2.regimes de multiplicidade ou partes do cálculo e representação.....	134
2.5.limitação da filosofia de Leibniz na perspectiva da teoria das multiplicidades	135

CAPÍTULO III

SÍNTESES DO TEMPO NAS MULTIPLICIDADES

1.CONTINUIDADE NO CAMPO DE IMANÊNCIA DAS MULTIPLICIDADES

1.1.campo de imanência dos regimes de multiplicidades e temporalidade	139
1.1.1.aperfeiçoando a imanência.....	139
1.1.2.temporalidade e abertura recíproca dos regimes de multiplicidade.....	140
1.2.Bergson: realidade contínua dos regimes de multiplicidade segundo a noção de duração	143
1.2.1.duração: realidade contínua da multiplicidade virtual à multiplicidade atual.....	143
1.2.2.tempo virtual e tempo atual: continuidade.....	145
1.2.3.duração: espaço e tempo segundo as multiplicidades	148
1.3.montagem do conceito bergsoniano de multiplicidade	150
1.3.1.o possível que se parece com o contínuo real das multiplicidades.....	150
1.3.2.conceito bergsoniano de multiplicidades: alcance ontológico	152
1.4.consequências da definição do conceito bergsoniano de multiplicidade para outros elementos da teoria das multiplicidades.....	155
1.4.1.cálculo diferencial e expressão das multiplicidades.....	155
1.4.2.noção de problema e continuidade do real nas multiplicidades.....	157
1.4.3.representação restrita à multiplicidade atual.....	158
1.4.4.conceito e teoria das multiplicidades.....	159

2.SÍNTESES DO TEMPO SEGUNDO A MULTIPLICIDADE

2.1.primeira síntese do tempo ou “síntese assimétrica do sensível”	164
2.1.1.“síntese passiva da imaginação” (forma geral da diferença/repetição material).....	164
2.1.2.“síntese ativa da memória ou do entendimento” (diferença empírica/repetição ativa).....	165
2.1.3.representação e signos do tempo na 1ª síntese.....	167
2.2.segunda síntese do tempo ou “síntese ideal da diferença”(A).....	168
2.2.1.limite da síntese passiva do presente	168
2.2.2.“síntese passiva do passado” (diferença interna/repetição espiritual).....	170
2.2.3.representação e signos do tempo na segunda síntese.....	173
2.3.terceira síntese do tempo ou “síntese ideal da diferença”(B).....	175
2.3.1.limite da síntese passiva do passado.....	175
2.3.2.“síntese estática do tempo” ou “forma vazia e pura do tempo”(diferenciante da diferença/repetição por excesso).....	177

3.CONSEQUÊNCIAS DAS SÍNTESES DO TEMPO PARA OS COMPONENTES DA TEORIA DAS MULTIPLICIDADES

3.1.o problema/questão e o alcance ontológico das multiplicidades	181
3.1.1.problema/questão e ser da diferença	181
3.1.2.questão/problema e multiplicidade substantiva	182
3.2.cálculo diferencial e sínteses temporais na multiplicidade.....	183
3.2.1.expressão da multiplicidade substantiva no cálculo	183
3.2.2.multiplicidade substantiva e noção de limite no cálculo diferencial como limite da temporalidade	185
3.2.3.teoria das multiplicidades e o infinitismo/finitismo do cálculo na representação do tempo.....	187
3.3.sínteses temporais da multiplicidade e história (NIETZSCHE)	189
3.3.1.multiplicidades e representação do tempo(tempo histórico)	189
3.3.2.multiplicidades e nihilismo da história	192
3.3.3.eterno retorno na história e terceira síntese temporal das multiplicidades: o campo problemático da história.....	194
3.4.signos da multiplicidade e representação do tempo.....	197

CAPÍTULO IV

PRINCÍPIO ONTOLÓGICO DAS MULTIPLICIDADES

1.ACONTECIMENTO NA ORDEM ONTOLÓGICA

1.1.por uma definição ontológica do acontecimento	202
1.1.1.acontecimento e princípio ontológico das mutiplicidades	202
1.2.acontecimento e estoicismo	203
1.2.1.clivagem dos elementos da causalidade.....	203
1.2.2.acontecimento e superfície.....	205
1.3.acontecimento e epicurismo	206
1.3.1.causalidade seriada e impedimento do uno e do todo	206
1.3.2.átomos	207
1.3.3.“heterogeneidade do diverso consigo mesmo” e “semelhança do diverso consigo mesmo”	209
1.3.4.“simulacros”	210

2.PRINCÍPIO ONTOLÓGICO DAS MULTIPLICIDADES E ABERTURA DO ACONTECIMENTO

2.1.diferença entre os sistemas epicurista e estóico e a noção deleuzeana de acontecimento	213
2.1.1.física e ética do acontecimento segundo o estoicismo	213
2.1.2.física e ética do acontecimento segundo o epicurismo	215
2.1.3.saldo estóico-epicurista da noção de acontecimento na teoria das multiplicidades	218
2.2.a concepção leibniziana do acontecimento e sua abertura.....	219
2.2.1.Leibniz e os Estóicos contra o essencialismo	219
2.2.2. acontecimento leibniziano e o limite do possível	220
2.2.3.acontecimento leibniziano e impossibilidade	223
2.2.4.acontecimento leibniziano e acontecimento estóico.....	225
2.2.5.(in)compatibilidade acontecimental x contradição dialética.....	228
2.2.6.acontecimento leibniziano submetido à afirmação da disjunção	230
2.3.acontecimento e princípio onto-teológico	232
2.3.1.síntese disjuntiva, síntese conjuntiva e síntese conectiva nas multiplicidades	232
2.3.2.Kant: o princípio ontológico no domínio da razão teórica	233
2.3.3.Kant: o princípio ontológico no domínio da razão prática	236

2.3.4. acontecimento e princípio onto-teológico	238
2.4. abertura do acontecimento nas multiplicidades.....	242
2.4.1. acontecimento e princípio ontológico das multiplicidades: a univocidade da multiplicidade substantiva.....	242
2.4.2. Whitehead e acontecimento	243
2.4.3. princípio ontológico das multiplicidades e acontecimento segundo Whitehead	245
2.4.4. princípio ontológico das multiplicidades: acordes de Leibniz e dissonâncias de Whitehead na multiplicidade substantiva.....	246

CAPÍTULO V

GÊNESES NAS MULTIPLICIDADES

1. GÊNESES DAS MULTIPLICIDADES

1.1. “gênese estática ontológica”	251
1.1.1. gênese e acontecimento	251
1.1.2. acontecimento, gênese e ser.....	255
1.1.3. elementos da “gênese estática ontológica”	257
1.1.4. Fenomenologia de Husserl e gênese estática ontológica	261
1.2. “gênese estática lógica”	264
1.2.1. relações da gênese estática lógica	264
1.2.2. lógica do acontecimento e lógica da verdade: linguagem.....	266
1.2.3. lógica do acontecimento e lógica da verdade: problema	268
1.2.4. gênese estática e sentido: signo.....	271
1.3. “gênese dinâmica”	275
1.3.1. gênese dinâmica ou gênese da linguagem	275
1.3.2. linguagem e univocidade do ser	276

2. GÊNESES DAS MULTIPLICIDADES E COMPONENTES DA TEORIA DAS MULTIPLICIDADES

2.1. problema/questão e cálculo diferencial.....	281
2.1.1. problema/questão e gêneses das multiplicidades	281
2.1.2. cálculo diferencial e gêneses das multiplicidades	282
2.2. temporalidade, devir/história e gêneses das multiplicidades	284
2.2.1. acontecimento e torções da temporalidade.....	284
2.2.2. acontecimento e devires	286
2.2.3. lições estéticas do devir	287
2.2.4. lições políticas do devir	290
2.2.5. história e lições estéticas e psicanalíticas do devir	294
2.2.6. história e “ciência menor”	299
2.3. Foucault e as gêneses das multiplicidades	303
2.3.1. concepção ontológica da história em Foucault: três ontologias	303
2.3.2. concepção ontológica da história em Foucault: multiplicidades	306
2.3.3. concepção ontológica da história em Foucault: devires	310
2.4. representação, conceito e gêneses das multiplicidades.....	316
2.4.1. representação e acontecimento	316
2.4.2. acontecimento e conceito: diferença conceitual e representação	320

BIBLIOGRAFIA 327

1.LIVROS E ARTIGOS CONSULTADOS 327

2.BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS DE DELEUZE..... 331

ESTRUTURA DA TESE

A) SISTEMA DE NOTAS

O **obra-data**: notas para todos os livros de autoria de Deleuze ou publicados em co-autoria (de 1953 até 1993) utilizados intensivamente; optou-se por atribuir às notas a data da primeira edição francesa de cada livro a fim de enfatizar o dado cronológico, indicando-se na referência bibliográfica a edição efetivamente utilizada e à qual corresponde a paginação; estas notas estão inseridas no corpo da tese de acordo com as seguintes abreviaturas:

- (ES, 1953) DELEUZE, Gilles. *Empirisme et Subjectivité* (3e. éd.). Paris: PUF, 1980.
- (NPh, 1962) _____. *Nietzsche et la Philosophie* (5e. éd.). Paris: PUF, 1977.
- (PhCK, 1963) _____. *La Philosophie Critique de Kant* (5e. éd.). Paris: PUF, 1983.
- (PS, 1964) _____. *Proust et les Signes* (4e. éd. remaniée). Paris: PUF, 1976.
- (N, 1965) _____. *Nietzsche* (6e. éd.). Paris: PUF, 1983.
- (B, 1966) _____. *Le Bergsonisme* (2e. éd.). Paris, PUF, 1968.
- (ASM, 1967) _____. *Apresentação de Sacher-Masoch*. Rio de Janeiro: Taurus, 1983.
- (SPE, 1968a) _____. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit, 1968.
- (DR, 1968b) _____. *Différence et Répétition* (2e. éd.). Paris, PUF, 1972.
- (LS, 1969) _____. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.

- (AOE, 1972) DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.
- (KLM, 1975) DELEUZE, Gilles. *Kafka: pour une Littérature Mineure*. Paris: Minuit, 1975.
- (D, 1977) DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.
- (S, 1979) DELEUZE, Gilles & BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Minuit, 1979.
- (MP, 1980) DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- (SPP, 1981a) DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Minuit, 1981.
- (FB, 1981b) _____. *Francis Bacon: Logique de la Sensation* (2e. éd. augmentée, 2 vol). Paris: Éditions de la Différence, 1984.
- (IM, 1983) _____. *Cinéma 1: L'Image-Mouvement*. Paris: Minuit, 1983.
- (IT, 1985) _____. *Cinéma 2: L'Image-Temps*. Paris: Minuit, 1985.
- (F, 1986) _____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- (PV, 1988a) _____. *Péricles et Verdi: La Philosophie de François Châtelet*. Paris: Minuit, 1988.
- (Pli, 1988b) _____. *Le Pli: Leibniz et le Barroque*. Paris: Minuit, 1988.
- (P, 1990) _____. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.
- (QPh?, 1991) DELEUZE Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'Est-Ce Que La Philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- (E, 1992) DELEUZE, Gilles. "L'épuisé", postface à Samuel Beckett, *Quad*, Paris: Minuit, 1992.

(CC, 1993) DELEUZE, Gilles. *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993.

II)referência-nota de rodapé: notas para livros e artigos dedicados a comentar a obra de Deleuze; notas para artigos de Deleuze utilizados extensivamente.

B)REMISSÕES INTERNAS

marcador “**cf.**”(confronte-se): indica *conexões* entre os capítulos.

INTRODUÇÃO

Fio-Conductor

Quando nos voltamos para “essa história de *multiplicidade*”, segundo expressão do próprio Deleuze, observa-se que a noção ou o conceito de *multiplicidade* é uma aquisição recente do pensamento. Na verdade, é uma história dos usos que dela fizeram matemáticos, físicos, filósofos, sociólogos e antropólogos, por motivos imediatamente relacionadas ao exercício de suas respectivas disciplinas (MP, 1980, p. 45-46, 602-605; QPh?, 1991, p. 144).

Deleuze não foi o primeiro nem o único a se preocupar com a importância da *multiplicidade*. Essa história dos usos do conceito de *multiplicidade* parece, então, ofuscar o brilho do pensamento de Deleuze, visto que um dos principais distintivos pelos quais ele veio a conquistar alguma notoriedade, entre outros traços marcantes, teria sido o de trazer esse conceito para o seio da filosofia. A este respeito, as declarações de Deleuze são enfáticas; em dois momentos de sua obra ele afirma: “concebo a filosofia como uma lógica das multiplicidades” (P, 1990, p. 201) e “a filosofia é a teoria das multiplicidades”¹. Observa-se aí, não sem uma certa perplexidade, a importância atribuída por Deleuze a um conceito, supostamente, de segunda mão.

Entre o reconhecimento de que outros estudiosos precederam Deleuze na elaboração do conceito de *multiplicidade* e as declarações onde a *multiplicidade* é elevada a um estatuto equivalente ao da filosofia, poder-se-ia identificar a fraqueza de um pensamento que se pusesse a formular frases bombásticas. No entanto, pode-se ver aí, igualmente, a mutação do conceito ou da noção *multiplicidade* em um **problema filosófico** de maior alcance. Nessa passagem, as tentativas anteriores de formulação desse conceito são reativadas e promovidas. Sendo assim, nosso trabalho se inicia com a seguinte questão: *de que maneira inusitada e em que novo sentido Deleuze teria relançado a multiplicidade, sem que sejam baldados os esforços de seus predecessores?*

1 DELEUZE, “L'Actuel et Le Virtuel”(Annexe: Chapitre V), in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p. 179.

Quando um conceito é ao mesmo tempo um problema filosófico, e tal é o caso da *multiplicidade* no pensamento de Deleuze, então, ele alcança uma configuração especial, onde não estamos diante apenas das clássicas ‘compreensão’ e ‘extensão’ de um conceito. O conceito de *multiplicidade* comporta, como veremos, tipos de *multiplicidade* (“multiplicidade atual” e “multiplicidade virtual”), mas também descobre, nas coisas, um “acontecimento” que as determina como multiplicidades concretas (um conceito, um inconsciente, um corpo, um vento, uma ação). Com isso, Deleuze logra, realmente, estabelecer uma *teoria das multiplicidades*, ampliando, antes de mais nada, o domínio de aplicação que fora conferido a esse conceito pela história do pensamento.

Muito embora possamos avaliar a contribuição de Deleuze para “essa história de *multiplicidade*”, tendo aí em conta, especialmente, o alargamento do campo nocional desse conceito, esse fio-condutor -de fato- ainda é insuficiente para que se demonstre todas as implicações da equiparação entre *multiplicidade* e filosofia. Precisamos, portanto, de um fio-condutor -de direito-, proveniente de um “princípio da multiplicidade”¹. Neste caso, nossa questão inicial fica como que imantada por uma outra questão que é apropriado enunciar: *já haveria em ação, no pensamento de Deleuze, um princípio da multiplicidade ou princípios de um pensamento das multiplicidades?*

Com efeito, entre as esparsas menções que, na obra de Deleuze, esboçam as condições de um *pensamento das multiplicidades*, destaca-se a que aparece em um único parágrafo de seu curto prefácio à edição italiana de *Mille Plateaux*. Neste prefácio, Deleuze assinala a novidade que este livro teria trazido para seu pensamento, posto que, em comparação à contribuição de *L'Anti-Oedipe*, *Mille Plateaux* “é uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo...”²; novidade esta, a propósito, já anunciada em *Différence et Répétition* (DR, 1968b, p. 235-238, 315).

1 ORLANDI, “Do Enunciado em Foucault à Teoria da Multiplicidade em Deleuze”, in Ítalo TRONCA (org.), *Foucault Vivo*, Pontes, 1987, p. 39-42.

2 DELEUZE, “Prefácio para a Edição Italiana”, in DELEUZE & GUATTARI, *Mil Platôs*, 34 Letras, p. 7-9; esta e todas as citações extraídas do parágrafo mencionada estão na p. 8.

A fim de explicar o caráter “substantivo” do “múltiplo”, Deleuze afirma que “as multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades”. Ora, com essa afirmação, estamos adentrando uma questão interna ao pensamento de Deleuze, e não menos inquietante, pois, exatamente aqueles termos que nos acostumamos a identificar como princípios do pensamento (“unidade”, “totalidade”, “sujeito”) são simplesmente tomados como processos que acontecem nas multiplicidades.

Renova-se a perplexidade de nossa indagação inicial. Se as declarações de Deleuze se sustentam, ele estaria, propriamente, subvertendo as convenções com as quais o pensamento fundamentar-se-ia originariamente.

Mas essa ousadia do pensamento, ao submeter às *multiplicidades* termos tidos como universais, não terá sido uma mera bravata, já que, no mesmo parágrafo do prefácio à edição italiana, vemos Deleuze enumerar aqueles que seriam “os princípios característicos das multiplicidades”, os quais dizem respeito:

“a seus elementos, que são *singularidades*, a suas relações, que são *devires*, a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*, a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização*”.

Enfim, eis o **fio-condutor** de que precisávamos. O conceito-problema de *multiplicidade* nos arranca de um solo estável, colocando-nos diante de uma nova terra, onde panoramas inusitados se descortinam. Uma *teoria das multiplicidades* surge como um sobrevôo pelos conceitos criados por Deleuze. As *multiplicidades* nos arremessam no plano de seu pensamento.

Certamente, os “princípios característicos das multiplicidades” destacados acima não realizam por si só a idéia contida na proposição “a filosofia é uma teoria das multiplicidades”.

Entretanto, pelo menos, eles nos colocam, rigorosamente, em um limite descrito como um fio-condutor que tangencia as duas questões norteadoras de nossas indagações. Esse fio-tangente define um plano de pensamento - um *pensamento das multiplicidades* - no qual somos inscritos como co-participantes por nossas questões de partida e por outras questões que delas serão derivadas no decorrer deste trabalho. Nesse lugar, já podemos pressentir a *multiplicidade* como um conceito-princípio que se compõe através da captura e articulação de outros conceitos. Deleuze ensina, aliás, que “os princípios em filosofia são gritos, em torno dos quais os conceitos desenvolvem verdadeiros cantos”¹.

Ora, o trabalho que apresentamos dedica-se à tessitura desse **grito-canto** das *multiplicidades*.

Apresentação dos Capítulos

O texto da tese contém cinco capítulos. Apresentemos esses capítulos.

O capítulo I, *Componentes da Teoria das Multiplicidades*, possui um caráter ‘proposicional’ em relação aos demais. O capítulo II, *Campo de Imanência das Multiplicidades*, analisa o problema da coexistência e da coextensão dos regimes de multiplicidade (multiplicidade atual e multiplicidade virtual). O capítulo III, *Sínteses do Tempo nas Multiplicidades*, trata da continuidade entre os regimes de multiplicidade, tendo em vista as sínteses temporais que lhes são peculiares. No capítulo IV, *Princípio Ontológico das Multiplicidades*, demonstra-se que a teoria das multiplicidades dispõe de um princípio ontológico e que o mesmo é definido por um princípio de abertura (acontecimento) entre os regimes de multiplicidade, configurando a chamada multiplicidade substantiva. No capítulo V, *Gênese das Multiplicidades*, procura-se mostrar que as multiplicidades participam de um elemento genético que, a partir de seu princípio ontológico, proporciona as *gêneses ontológica, lógica e dinâmica*.

¹ *Ibid.*, p. 9.

No andamento do trabalho, nos encarregaremos de justificar o caráter da temática envolvida em cada capítulo, bem como a pertinência da ordem de exposição.

TEORIA DAS MULTIPLICIDADES

CAPÍTULO I

COMPONENTES DA TEORIA DAS MULTIPLICIDADES

1-Conceito de Multiplicidade

1.1.critica do conceito de multiplicidade na história da filosofia e seu alcance ontológico

1.1.1.conceito de multiplicidade e o problema do uno e do múltiplo

A *multiplicidade* é apresentada como conceito no livro dedicado a Bergson de 1966. Por um lado, Deleuze procura definir aí tipos de multiplicidade, tendo em vista a teoria físico-matemática de Riemann e o uso filosófico que lhes confere Bergson¹. Trata-se, portanto, de uma aliança filosófica com Bergson, e outra, de feição transdisciplinar, com a ciência. Por outro lado, o nascimento do conceito de multiplicidade em sua relação com a física relativista e com a filosofia da duração de Bergson, nas quais fica em destaque sua acepção temporal, não esgota a teoria deleuzeana das multiplicidades. Sendo assim, para entendermos por que esta última não fica restrita ao registro da filosofia de Bergson nem ao da teoria físico-matemática de Riemann, é necessário averiguar quais as linhas de força que Deleuze recolhe dessas tentativas de definir o conceito de multiplicidade, e que, afinal, lhe fornecem um ponto de partida.

Segundo Deleuze, a primeira regra do método filosófico de Bergson seria a de fazer a prova do verdadeiro e do falso nos próprios problemas, antes de submeter à mesma prova as soluções desses problemas. Não se trata, absolutamente, de qualificar como verdadeiro o problema que oferece uma solução, e como falso o que não a oferece. Todo problema merece a solução que a sua posição proporciona. Assim, os problemas verdadeiros são aqueles que reconciliam a verdade e a criação no nível de sua formulação (B, 1966, p. 3). Mas, de que maneira a posição dos problemas atuaria sobre o conceito de multiplicidade?

Justamente, a definição do conceito de multiplicidade foi bloqueada na história da filosofia porque sua formulação se inicia com um problema mal colocado, qual seja, o da relação do par uno-múltiplo. A fim de precisar melhor este aspecto, pode-se dizer que o conceito

¹ comentadores do pensamento de Deleuze assinalam a importância de Bergson (cf. MACHADO, *Deleuze e a Filosofia*, Graal, 1990, p. 3-4; MARTIN, *Variation: la philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, 1993, p. 243-246 e MENGUE, *Gilles Deleuze ou le Système du Multiple*, Kimé, 1994, p. 43-46); essa importância seria particularmente sensível para uma ontologia deleuzeana, ver HARDT, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. xiv.

de multiplicidade não se autonomiza enquanto as relações entre o uno e o múltiplo forem compreendidas como um misto de suas respectivas determinações, isto é, quando o múltiplo é dito expor o que o uno já contém ou quando o uno é tomado como o recolhimento do que o múltiplo dele expõe. Enquanto o conceito de multiplicidade definir-se por esse caráter das relações entre o múltiplo e o uno, estaremos presos à “pseudo-multiplicidade”¹.

A tentativa de Bergson, segundo Deleuze, teria sido a de demonstrar que as determinações recíprocas do uno e do múltiplo podem misturar indevidamente elementos que diferem em natureza, de modo que seria possível desfazer esse misto, separando os termos que nele aparecem confusos. Quando essa depuração do misto se completasse, as determinações do par uno-múltiplo poderiam ser finalmente colocadas sob os auspícios de um problema verdadeiro que explicaria a gênese do uno e do múltiplo sob o campo de forças do conceito de multiplicidade. Isto é, os termos do par uno-múltiplo, ao contrário de sua vigência na história da filosofia, não seriam considerados de modo que aquele aparecesse como originário, já que princípio ontológico ou essência do ser, e este, o múltiplo, como derivativo, fenomênico, como uma dispersão empírica em que o uno se estilhaça ou se ofusca, mas para se difundir, para se manter latente, e, enfim, ser recolhido ou reencontrado nos cacos do múltiplo. Ou, em outras palavras, pode-se dizer que com o conceito de multiplicidade, o múltiplo deixa de ser o adjetivo que qualifica ou manifesta o substantivo uno, para receber, ele também, uma definição substancial (MP, 1980, p. 14)..

Desde que o conceito de multiplicidade opera essa reviravolta no par uno-múltiplo surge não mais o dualismo substantivo-adjetivo, mas uma tipologia das multiplicidades. De fato, Bergson define dois tipos de multiplicidade, a saber, “a de termos justapostos no espaço e a dos estados que se fundem na duração”, ou seja, as multiplicidades numéricas ou extensas e as multiplicidades qualitativas ou de duração (B, 1966, p. 8)., precisamos perguntar a Deleuze, porém, por que esses dois tipos de multiplicidade são definidos exatamente pela determinação *justaposição de termos no espaço* e pela determinação *fusão de estados na duração* e, por que,

1 cf. BUYDENS, *Sahara: L'Esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, 1990, p. 20-22.

enfim, tais determinações se confundiram, constituindo um empecilho, na história da filosofia, para a emergência do conceito de multiplicidade. Por que o dualismo do uno-múltiplo é uma confusão entre dois tipos de multiplicidade e por que essa confusão é posta em evidência desde que o conceito de multiplicidade exerce sua função depuradora?

1.1.2. fragilidade do misto de espaço e duração

Ocorre que todo o misto mal analisado tem por base a confusão entre espaço e duração. O espaço apresenta apenas as *diferenças de graus* entre as coisas, ele segmenta a matéria segundo o aumento e diminuição de suas partes, por isso é um modo de abstrair a materialidade dos objetos segundo uma "homogeneidade quantitativa". Já a duração apresenta a "heterogeneidade qualitativa" da matéria, isto é, ela é uma "maneira de estar no tempo" que não se reduz a quantidades homogêneas, e por isso destaca a *diferença de natureza* entre os objetos e de um objeto consigo mesmo (B, 1966, p. 23-24). Assim, por exemplo, sempre que o açúcar derrete na água, certamente, há uma diminuição de grau -ele se dilui- relativa à materialidade formal, porém, igualmente, sua natureza se modifica, pois o açúcar passa de sólido a líquido, ocorrendo uma alteração em sua materialidade substancial ou em sua essência, que define um estado.

Quando o múltiplo tem seu alcance formulado a partir das diferenças de grau no espaço, a duração, por seu turno, homogeneiza-se, de modo que não levamos em conta as diferenças de natureza ou alterações do estado. Tal superposição na formulação dos problemas é a origem dos mistos, e todo misto gera um dualismo como método filosófico. Tal é o caso da oposição uno-múltiplo na tradição filosófica. Neste dualismo, a essência, que é una e interior, desconhece as alterações da natureza, e torna-se tão somente o ponto de referência do aumento/diminuição de diferenças de grau nas partes da matéria. Assim, o espaço ao invés de incorporar a variabilidade da essência na duração, passa a ser um "espaço auxiliar" que representa exteriormente em suas graduações a impassividade de uma essência imóvel. Em sentido contrário, no dualismo do uno-múltiplo, a duração deixa de apresentar as diferenças de natureza de uma essência, e se torna o

duplo temporal das diferenças quantitativas do espaço auxiliar, ou seja, a duração mitiga-se em "tempo homogêneo". O misto justapõe os graus dos objetos no espaço, como múltiplo, bem como alinha as distinções na duração como uno (B, 1966, p. 29-30).

Uma outra maneira de confundir a multiplicidade de espaço com a multiplicidade de duração seria identificar esta última com uma temporalidade que não é homogênea ou linear, mas relativista, enquanto o espaço dependeria dessa relatividade do tempo. Contudo, o conceito deleuzeano de multiplicidade não é também um decalque do espaço-tempo da física relativista, muito embora o conceito de multiplicidade aí formulado também sirva como ponto de partida para Deleuze.

1.1.3. crítica da noção de multiplicidade segundo um espaço-tempo relativista

O método filosófico dualista, portanto, é originado por um problema mal colocado, qual seja, o das relações entre espaço e duração, bem como é representado pelo misto em que uno e múltiplo aparecem em um par de opostos. Por isso, segundo Deleuze, o termo *multiplicidade* não faz parte do vocabulário da filosofia. Foi preciso esperar que a ciência, particularmente a teoria da relatividade, formulasse seu próprio conceito de multiplicidade para que a filosofia daí derivasse uma nova maneira de pensar e para que a multiplicidade, como conceito filosófico, fosse concebida. A partir daí, Deleuze procurará estabelecer contatos com pensadores, geralmente alheados da história da filosofia tradicional, e igualmente com problemas de outras áreas, dos quais ele procurará extrair um elemento novo para sua teoria das multiplicidades.

De fato, ao falar de Bergson, Deleuze observa como esse filósofo já teria proposto um remanejamento na maneira pela qual o físico e matemático Riemann concebia a multiplicidade. Deleuze esclarece que, justamente nesse interesse de Bergson pela ciência, a noção de multiplicidade começa a ser dotada de alcance filosófico, e observa que uma das principais conseqüências dessa iniciativa seria que a teoria das multiplicidades alcança uma autonomia tal que já se tornava apta a fornecer uma crítica sobre a formulação riemanniana que, aliás, seria em parte adotada por Einstein quando da elaboração de sua Teoria da Relatividade. Vejamos como

isso se dá.

Para Riemann, as coisas poderiam ser classificadas em dois tipos de multiplicidades, a saber, as que são determinadas em função de suas dimensões e as que são determinadas em função de variáveis independentes. A primeira delas é a “multiplicidade discreta”, caracterizada pela definição de um princípio métrico entre as partes que a compõem; o segundo tipo de multiplicidade é denominado de “multiplicidade contínua”, pois ela encontra o seu princípio métrico não nas partes de seus elementos, mas em outra coisa, como em fenômenos ou em forças que agem nessas multiplicidades e dependem, portanto, não do espaço, mas do tempo, ou melhor, elas definiriam o espaço-tempo da relatividade. Assim, por um lado, as multiplicidades discretas são as que podem ser expressas em termos numéricos, dada sua caracterização quantitativa; por outro, as multiplicidades contínuas são não-numéricas ou indivisíveis, visto que seu princípio métrico depende de qualidades ou estados variáveis de seus elementos (B, 1966, p. 31-33). Geometricamente falando, as multiplicidades contínuas são “profundidades planas”, isto é, um campo onde dimensões de vários planos de curvaturas variáveis se superpõem, de modo que uma figura que atravessasse esse campo jamais poderia ser dimensionada por um único princípio métrico¹.

É justamente quanto à caracterização das multiplicidades contínuas que, segundo Deleuze, Bergson pretendia aprofundar a própria teoria riemanniana das multiplicidades, pois esta última visava reformular, ou precisar, a concepção científica de espaço, mas ao fazê-lo consegue apenas definir as multiplicidades discretas do ponto de vista negativo, isto é, como uma noção de espaço, que envolve um princípio ligado a estados temporais. Para Bergson, esta operação teria incorrido no equívoco de reeditar mais uma vez o misto espaço-duração, ao passo que, se o elemento próprio da multiplicidade fosse a duração, estaria preservada a distinção real entre esse tipo de multiplicidade e a multiplicidade discreta ou espacial, bem como a própria definição de multiplicidade se revestiria de um caráter positivo.

¹ MARTIN, *op. cit.*, p. 179-180, 193-195, informa que, na obra matemática de Riemann, o problema das multiplicidades surge a partir de suas considerações sobre as “hipóteses que servem de fundamento à geometria”.

Trocando os termos em miúdo, isto quer dizer que, quando um elemento de uma multiplicidade de duração(contínua) se divide, a multiplicidade muda de natureza, e não apenas de referência a um estado temporal como princípio métrico. Contudo, mesmo Bergson não leva a cabo esta crítica. Será Deleuze quem o fará ao restabelecer uma aliança da ciência física com a filosofia bergsoniana a fim de ativar sua própria teoria das multiplicidades. Mas, como a crítica do conceito de multiplicidade no âmbito da física seria transferida ao campo da filosofia, sem que esta última fosse obrigada a se submeter a padrões epistemológicos que lhe ditassem, do exterior, a tarefa de criar conceitos?

A crítica de Deleuze a Bergson e a Riemann incide sobre o fato de que a formulação destes últimos para o conceito de multiplicidade parece se restringir, em graus diferentes, como observamos, a uma tipologia das multiplicidades, não ficando definido claramente o envolvimento que há entre os dois tipos de multiplicidade. Esta crítica incidiria, igualmente, sobre outros momentos em que uma tipologia das multiplicidades faz as vezes de conceito, como, por exemplo, no dualismo entre as multiplicidades definidas por Husserl, entre as “multiplicidades de grandeza ou extensivas” e as “multiplicidades de distância” de Meinong e Russel, e entre as “multiplicidades de massa” e as “multiplicidades de matilha” de Canetti (MP, 1980, p. 45-46; F, 1986, p. 23, 124 n. 46; P, 1990, p. 130). De fato, Deleuze deseja elevar o alcance dessa tipologia a uma ontologia das multiplicidades, a fim de que os tipos ou regimes de multiplicidade não corram o risco de se submeter a um princípio ontológico que não esteja de acordo com a sua caracterização e que, por isso, ponha por terra a distinção do conceito de multiplicidade.

1.1.4. crítica da definição do ser em termos de uno-múltiplo

Ora, Bergson teria logrado transformar a tipologia riemanniana da multiplicidade - *discreta e contínua*- em uma verdadeira noção de multiplicidade. De acordo com Deleuze, porém, a própria tentativa bergsoniana teria abortado, pois ele não conseguira dar a ela um alcance ontológico, de modo a esclarecer de que maneira se daria a relação entre multiplicidade

de duração e multiplicidade espacial, pois o dualismo ontológico do uno e do múltiplo agora poderia retornar estabelecendo-se entre os dois tipos de multiplicidade e obliterando a distinção que o conceito desejava conferir-lhe (Pli, 1986, p. 22). Não obstante, vejamos, antes de mais nada, como a definição do alcance ontológico da teoria deleuzeana das multiplicidades toma impulso a partir do interior da filosofia bergsoniana, pois em Bergson estão presentes todos os elementos para que esse intento seja logrado.

Para Deleuze o conceito de multiplicidade é importante, antes de mais nada, porque ele evita o pensamento abstrato, no que ele procura combinar dualmente uno e múltiplo. Por exemplo, não seria suficiente integrar ambos os termos ontologicamente, afirmando que o uno já é múltiplo, que o uno passa no interior do múltiplo, pois o uno assim concebido é geral demais. Esta concepção das relações entre o uno e o múltiplo seria insuficiente para compor um conceito de multiplicidade porque de nada valeria a oposição de um conceito geral do uno a um conceito geral de múltiplo, se tal oposição resultasse somente em uma unidade do múltiplo igualmente abstrata, isto é, uma unidade ontológica que se desviara na fulguração do empírico para recobrar-se, para achar-se de novo por entre os caminhos do múltiplo. Igualar o múltiplo ao empírico, estando ele percorrido intrinsecamente pelo uno, é uma maneira de rebaixá-lo do ponto de vista ontológico.

O que garantiria, então, que o movimento do real, isto é, neste caso, do múltiplo através do uno, não fosse falseado por uma abstração? Deleuze responde peremptoriamente a esta indagação: "não se reunirá jamais o concreto, combinando-se a insuficiência de um conceito com a insuficiência de seu oposto; não se reunirá o singular, corrigindo uma generalidade por outra generalidade" (B, 1966, p. 38).

O grande equívoco deste "movimento do conceito abstrato" é observar a produção do real em um devir muito geral, onde se perdem as suas matizes; matizes que são por demais sutis e ariscos para as malhas da abstração. Então, Deleuze nos convida a uma nova definição de *devir*, uma definição que o tome como movimento do real e simultaneamente como movimento do ser. Não se deve, por um lado, compreender o *ser* como uma origem (uno em geral) a partir da qual

se instauraria o *não-ser* como uma série de gradações até seu retorno ao estado original; caso em que o devir e o múltiplo são concebidos como um "intervalo" onde todas as coisas estão compreendidas. Não se deve, por outro, opor *ser* e *não-ser* como se fossem forças (múltiplo em geral) que, ao se combinarem, produziriam todas as coisas; caso em que o devir e o múltiplo teriam uma função genética, mas essa produção das coisas dependeria de oposições radicadas no real. Em ambos os casos, uno e múltiplo combinar-se-iam abstrata ou genericamente, porque o movimento do real e do devir estaria de alguma maneira, fosse por degradação fosse por oposição, marcado por uma negatividade em relação ao ser¹. É que o negativo, que justamente combina ser e devir como degradação e oposição, como analisa Deleuze, impede que o ser seja visto em suas "diferenças de natureza" e que o devir seja as variações dessas diferenças no ser (B, 1966, p. 41-42).

1.1.5.sistema-multiplicidade: "multiplicidade virtual" e "multiplicidade atual"

De acordo com Deleuze, pensar a multiplicidade da duração é uma das progressões da filosofia bergsoniana. A outra progressão seria redefinir a noção científica de espaço, procurando dar-lhe um caráter ontológico. A teoria deleuzeana das multiplicidades, por sua vez, afina-se ao observar a novidade que o conceito filosófico de multiplicidade traria para a ciência. Essa tentativa de caracterizar o espaço como multiplicidade emergirá novamente em vários pontos de seus trabalhos posteriores, mas aparece enunciado basicamente na definição de uma "geometria operatória ou projetiva" cujo objeto seria um "espaço liso" ou "espaço qualquer", de que falaremos mais tarde (cf. VII/2.3.3.). Basta, por enquanto, que o espaço e a duração sejam integrados por um princípio ontológico afeito à teoria das multiplicidades.

Antes de mais nada, é necessário resguardar-se de conceber o espaço apenas como uma desnaturação a que estaria sujeita a pureza da duração, pois é possível tratá-lo como uma relação

1 HARDT, *op. cit.*, p. 12, supondo que a crítica de Deleuze se refere ao uso que Hegel faz do par Uno/Múltiplo, afirma: "O movimento inicial do Uno em seu oposto, em seu não-ser, é completamente externo e pode implicar apenas uma relação accidental". Embora seja verdade que a crítica deleuzeana do par uno/múltiplo possua um elemento anti-hegeliano evidente, não é menos correto afirmar que ele também está atento para outras maneiras filosóficas de conceber o relacionamento do uno com o múltiplo.

entre as coisas e entre as durações (B, 1966, p. 25, 44). Abordar a ontologia sob o ponto de vista das diferenças de grau no espaço seria perpetrar uma ilusão que contamina não somente a filosofia como também a ciência; mas, em contrapartida, observar o espaço participando do ser como subproduto de uma atividade essencial, seria duplicar essa ilusão. Deleuze nos convida a compreender o espaço e todas as atualizações da duração como participantes das virtualidades do ser em suas diferenças de natureza. Evita-se, assim, que a multiplicidade espacial de Bergson recaia em um dualismo em relação à multiplicidade de duração.

Para tanto, Deleuze começa por criar uma terminologia própria. Denomina de *multiplicidade virtual* aquela marcada pelo tempo universal ou duração e de *multiplicidade atual* aquela marcada por uma pluralidade de tempos, cada um correspondendo a uma linha de atualização, sendo que cada tempo atual é um grau coexistente na unidade da duração, sendo o espaço, justamente, o elemento que acolhe as variações da duração (B, 1966, p. 103-105). Sendo assim, os dois tipos de multiplicidade, dada a relação entre eles, definem um *sistema-multiplicidade*. Não há, de fato, nenhuma incompatibilidade do pensamento deleuzeano, e particularmente da teoria das multiplicidades, com a idéia de ‘sistema’, pois, como declara o próprio Deleuze: “acredito na filosofia como sistema ... sinto-me um filósofo muito clássico”, mas esclarece: “para mim, o sistema não deve estar apenas em perpétua heterogeneidade, deve ser uma *heterogênese*, o que, parece-me, nunca foi tentado”¹. O que está em jogo, então, na caracterização do sistema-multiplicidade deleuzeano, é tanto definição sua definição formal com base em um conceito de ‘diferença’, quanto sua definição genética ou ontológico como base na produção da diferença (“heterogênese”).

Nesse livro dedicado a Bergson, então, observamos como o conceito de multiplicidade está ligado ao **problema** da duração, pois é ele que permite não só definir os dois tipos de multiplicidade como também a relação sistêmica entre eles. No entanto, Deleuze ainda daria um passo adiante na definição do conceito de multiplicidade, ao procurar esclarecer em minúcia a

1 DELEUZE, carta-prefácio a MARTIN, *op. cit.*, p. 7. Ver também sobre este assunto ZOURABICHVILI, *Deleuze: Une Philosophie de l'Événement*, PUF, 1994, p. 14-18; MENGUE, *op. cit.*, p. 11-13, 15-16; DIAS, *Lógica do Acontecimento: Deleuze e a Filosofia*, Afrontamento, 1995, p. 133-135.

relação desse conceito com um **problema**, dando a este também um envolvimento direto com conceito de multiplicidade, uma vez que na filosofia de Bergson ele figurava apenas como diretor de um método filosófico para desfazer os mistos de espaço e duração e, daí, propiciar a formulação do conceito. Por isso, *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* são livros-chave na teoria deleuzeana das multiplicidades. Neles, vemos a noção de problema adquirir um alcance ontológico ao mesmo tempo em que o conceito de multiplicidade ganha uma definição isenta de dualismos.

Resumidas as críticas de Deleuze acerca do emprego do conceito de multiplicidade na ciência e na filosofia, bem como o alcance ontológico que o mesmo encerra, passemos a observar sua proposta para uma compreensão nova deste conceito.

1.2.problema e multiplicidades

1.2.1.conceito de multiplicidade e problema

O alcance da relação entre o conceito de multiplicidade e o problema pode ser já apreendido no nível mais geral de sua caracterização terminológica, pois se a multiplicidade é um sistema de diferenças (virtual e atual), o **problema** equivale ao conjunto de um sistema de diferenças/singularidades (DR, 1968b, p. 161-162). Por ora, é suficiente afirmarmos que as diferenças são os elementos das multiplicidades, abaixo redefiniremos seu estatuto, demonstrando de que modo elas o são exatamente. Como elementos, pode-se afirmar que as diferenças convivem na multiplicidade, mas o problema é o que **faz** as diferenças coexistirem. Não basta que as diferenças/singularidades apareçam juntas, é necessário ainda que o único elo de ligação entre elas seja a própria diferença ou o “dispar”, o que equivale a dizer, de acordo com Deleuze e Guattari, que os elementos de uma multiplicidade “podem ser ligados

precisamente pela ausência de liame” (AOE, 1972, p. 475-476). Então, o elo entre as diferenças é um problema¹.

Nesta perspectiva é que Deleuze irá definir sua posição em face da filosofia do cálculo. De fato, ele transforma o *cálculo diferencial* em elemento dinâmico de sua filosofia. Isto porque, para Deleuze, o cálculo diferencial deve deixar de ser a expressão matemática das soluções para se tornar o elemento do problema por excelência, assunto que veremos mais à frente (DR, 1968b, p. 235).

Como já observáramos, a atribuição de verdade e falsidade não começa com os casos de solução, mas com a posição do próprio problema. Tal afirmação possui dois sentidos importantes. Em primeiro lugar, cada problema tem a solução que merece de acordo com o caráter de sua posição. Em segundo lugar, e a seu turno, as condições de posição de um problema não desaparecem com a sua solução. Ambas as consequências daquela afirmação procuram indicar, então, que os problemas nunca são dados, são sim “objetidades ideais”, o que lhes confere um alcance transcendental, isto é, trata-se de um ato do pensamento pelo qual, nas palavras de Deleuze, “o problema ou o sentido é, ao mesmo tempo, o lugar de uma verdade originária e a gênese de uma verdade derivada” (DR, 1968b, p. 207). Convém, portanto, indagar a Deleuze: de que maneira convivem a origem e a derivação da verdade no problema?

1.2.2. problema: universalidade abstrata x singularidade concreta

Tal convivência é possível desde que o condicionamento de um problema não lhe seja exterior. O rompimento dessa cláusula de condicionamento intrínseco ocorre, em primeiro lugar, quando imaginamos que os casos de solução de um problema são dados nas proposições, de maneira que se retroage das proposições para perguntas que lhes correspondem. Assim, haveria tantos problemas quantos seriam as proposições enunciáveis. A essa exterioridade no condicionamento do problema Deleuze denomina de “ilusão lógica”. Não obstante, essa ilusão

¹ ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 108: “talvez a mais profunda idéia de Deleuze seja a seguinte: que a diferença é também comunicação, contágio de heterogêneos”. ORLANDI, “Desejo e problema: Articulação por reciprocidade de aberturas”, *História e Perspectiva*, nº 3, jul./dez., Uberlândia, 1990, p. 164-165, 174-180, destaca o papel do “dispar” como diferenciante do problema.

lógica ainda é duplicada por uma “ilusão filosófica”. Esta última perfaz uma exterioridade de condicionamento segundo a qual a forma dos problemas depende da forma da possibilidade das proposições, isto é, os problemas devem ser formulados de acordo com a sua resolubilidade variável, dependente de um determinado elemento que pode ter uma feição intrínseca, porém define um universal, seja ele a opinião do senso comum ou uma opinião científica baseada no cálculo matemático de probabilidades (DR, 1968b, p. 207-210; LS, 1969, p. 147). Em nenhum desses casos, com efeito, o problema define um sentido intrínseco que esteja de acordo com a “produção do verdadeiro no pensamento”, pois ambas as ilusões caracterizam a reconhecimento da verdade, isto é, uma realimentação entre a solução como possível e o problema como dado ou “falso problema”¹.

Deleuze, justamente, procura reverter essas duas espécies de ilusão indicando que, ao se decalcar os problemas dos casos de solução, o máximo que lhe pode ser conferido é uma generalidade abstrata correspondente à reunião das respostas particulares de cada proposição. Assim, por exemplo, Kant, se, por um lado, concebe a Idéia como problemática, por outro, descaracteriza o seu alcance ao submeter a série das hipotéticas (proposições particulares) à série das categóricas (proposições gerais). A fim de dirimir essa superposição entre problema e solução, os problemas devem ser entendidos eles próprios como “idéias”, dando às soluções universalidade (DR, 1968b, p. 210-211). Mas essa universalidade do problema, como não é abstrata, é formada por relações que, determinando as condições do problema, transformam-na em uma singularidade concreta². O universal e o singular encontram-se como um problema que determina uma multiplicidade, de maneira que os casos de solução passam a ser avaliados pela repartição das condições do problema, e não pelo dualismo do falso/verdadeiro, valor de verdade que transfere ao problema a extensão das soluções (hipotético ou categórico), e não uma intensidade que lhe seria intrínseca, posto que um falso problema, em sua ilusão, é incapaz de diferenciar o singular do “ordinário”, afirma Deleuze (DR, 1968b, p. 245).

1 de acordo com ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 11-14, 27-29, uma lógica dos problemas seria uma “pluralização do conceito de verdade”.

2 cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 164-165.

Devido a essa caracterização das multiplicidades problemáticas, Deleuze pode afirmar que "elas não são essências simples, mas complexas, *multiplicidades*¹ de relações e singularidades correspondentes" (DR, 1968b, p. 212). Reponhamos, portanto, tendo em vista os esclarecimentos precedentes sobre a noção de problema, a caracterização do conceito de multiplicidade, observando por via de que procedimentos o encontro entre o singular e o universal define uma tipologia das multiplicidades que está isenta do dualismo em que incorreram as tentativas de filósofos e cientistas em definir o conceito de multiplicidade, como assinalamos acima.

1.2.3.problema: componentes do conceito de multiplicidade

A distribuição das singularidades ou diferenças que determinam as condições de um problema, não são ainda a solução, mas a gênese dela. Por isso é necessário distinguir, para o conceito de multiplicidade, três componentes: "ligações ideais" ou multiplicidade virtual como condições do problema, como determinação dessas condições e "relações atuais" ou multiplicidade atual, como casos de solução (LS, 1969, p. 144-145). O conceito deleuzeano de multiplicidade somente se estabeleceria, definitivamente, quando as multiplicidades virtual e atual fossem imanentes uma a outra, sendo o princípio dessa imanência uma multiplicidade substantiva. A noção de problema é de importância fundamental para esse acabamento do conceito. O importante é, de que forma, no conceito de multiplicidade, esses componentes aparecem juntos.

Um problema é simultaneamente transcendente e imanente em relação aos casos de sua solução. Transcendente, porque, antes de mais nada, corresponde a um "sistema de ligações ideais", que define a "instância transcendente". Imanente, porque essas ligações especificam-se em relações atuais, definindo o "campo de resolubilidade científica". Mas, não existe qualquer semelhança entre esses dois componentes, de maneira que a instância transcendente pudesse

¹ grifo nosso

decalcar suas ligações das relações do campo de resolubilidade, pois o terceiro componente (distribuição de singularidades), que define o "campo problemático", vem estabelecer a coexistência entre transcendência e imanência do problema, com relação às suas soluções. O estatuto do problema como veremos torna o 'campo transcendental' equivalente a um 'plano de imanência' (cf. V/1.1.1.). Com efeito, a distribuição das singularidades no campo problemático determina as condições(ligações ideais) da instância transcendente, ao mesmo tempo que é a gênese das relações atuais que definem o problemático. Sendo assim, quais as conseqüências da convivência desses três fatores do problema como componentes do conceito de multiplicidade?

Problema e solução são unívocos sem que por isso sejam idênticos, semelhantes ou análogos e, justamente devido a esse caráter, a sua convivência corresponde a um conceito de multiplicidade onde não há oposição nem contradição entre o uno e o múltiplo ou entre os dois tipos de multiplicidades (virtual e atual).

Um problema, como alerta Deleuze, não desaparece com as soluções. Pelo contrário, os problemas "persistem", eles "insistem" nelas (DR, 1968b, p. 212). Nesse momento, a teoria das multiplicidades volta-se para a tarefa de lembrar que toda a solução que parece ter apaziguado ou elidido o problema que a gerou, é uma solução inadequada, mas, em contrapartida, não é também uma solução falsa, pois a redistribuição dos pontos singulares de uma multiplicidade pode, não apenas oferecer uma solução adequada, como também reativar um problema que nunca deixa de insistir. *Recolocar o problema* significa livrar-se das ilusões do pensamento e, portanto, como nos diz Deleuze, "reverter as relações ou as repartições supostas do empírico e do transcendental" (DR, 1968b, p. 216).

Tal reversão é tarefa do conceito de multiplicidade, a começar pelo par uno-múltiplo. A definição de novas relações entre o empírico e o transcendental, entre o atual e o virtual, é essencial para a filosofia de Deleuze, pois ela preenche uma questão que caracteriza sua originalidade, a saber, com que finalidade um ser uno sairia de si mesmo para diferenciar-se como ser múltiplo, se ele vai deparar-se com o que ele já era ou estava como que depositado em sua origem? Essa finalidade somente pode ser exterior a seu princípio ontológico ou ela erige em

princípio ontológico alguma coisa que está programada para aparecer em sua exteriorização, para que o ser, enfim, se reencontre. Ao contrário, um ser da multiplicidade interiorizou a diferença, a diferença está no ser, de modo que, no momento em que ele se exterioriza, deseja apenas reproduzir a diferenciação que já produz como princípio ontológico. O ser da multiplicidade, de fato, tem um motivo para sair de si mesmo; é que não precisa comprovar sua unidade original, pois a unidade da diferença no ser já implica que ele não pode permanecer num estado de recolhimento¹.

1.3.diferença e multiplicidades

1.3.1.conceito de multiplicidade e diferença

Essa nova maneira de encarar as relações entre o transcendental e o empírico e entre os dois tipos de multiplicidade, por via das inflexões do problema, define a principal tarefa das multiplicidades, qual seja, entender o real, seja ele empírico ou transcendental, atual ou virtual, como diferença e produção da diferença. Contudo, se, como assinalamos acima as 'diferenças de natureza' entre as coisas definem os tipos ou regimes de multiplicidade, essas diferenças de natureza não são ainda a "diferença interna da própria coisa", isto é, a diferença capaz de definir o conceito de uma coisa como uma multiplicidade onde há unidade entre os regimes virtual e atual, como veremos em detalhe (cf. II/1.2.1.; III/1.1.2., 1.2.1., 1.3.2.).

Quando observamos o mundo e o pensamento, é preciso descobrir neles *diferentes multiplicidades*, mas como o elemento interno da multiplicidade é a própria diferença, então torna-se igualmente importante notar a *diferença na multiplicidade*. Sem esta reduplicação entre o conceito de multiplicidade e as multiplicidades concretas perdem-se as características que assinalamos anteriormente. Perde-se, de fato, a "arte das multiplicidades" que consiste, conforme assinala Deleuze, em "apreender nas coisas as Idéias, os problemas que elas encarnam, e de

1 MENGUE, *op. cit.*, p. 139, assinala que um dos aspectos mais originais do pensamento de Deleuze, e que perfaz o caráter de seus estudos dedicados à história da filosofia, seria a definição do 'ser' segundo a 'multiplicidade', o que comportaria uma "filosofia da diferença".

apreender as coisas como encarnações, como casos de solução para problemas de Idéias" (DR, 1968b, p. 236). Com a caracterização do conceito de multiplicidade através da noção de problema, coloca-se igualmente o seu tratamento em face da noção de *diferença*. Com efeito, a diferença entra em todos os componentes da multiplicidade porque ela é o elemento problematizante das multiplicidades. Vejamos com mais cuidado essa proximidade entre multiplicidade e diferença, seguindo esse mesmo caminho que a noção de problema nos indicou como necessário.

Os elementos básicos de uma multiplicidade são as próprias diferenças/singularidades desde que elas não possuam "nem forma sensível, nem significação conceitual, nem portanto função atribuível", diz Deleuze (DR, 1968b, p. 237). Isto porque, inicialmente, os elementos diferenciais convivem em certa indeterminação, livres de toda subordinação, livres inclusive de uma existência atual, pois são apenas virtuais. Essas diferenças, na verdade, são indeterminadas apenas do ponto de vista atual, mas são determinadas virtualmente, constituindo a multiplicidade interna ou globalmente; para tanto, as ligações entre elas precisam ser ideais, quer dizer, "não-localizáveis", de maneira que elas sejam intrínsecas, por "justaposição de vizinhanças", onde o único elo entre as diferenças seja a própria diferença, de modo que a essas diferenças ligadas correspondam singularidades¹. Somente então essas "relações diferenciais" estarão prontas para se atualizarem em correlações "espaço-temporais", pois esse produto(solução) da gênese diferencial como multiplicidade(problema) estabelece uma verdadeira criação onde não é possível a reconhecimento da verdade e a repetição do idêntico².

1 como informa ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 102, o conceito de 'singularidade' é muito utilizado na filosofia contemporânea, por isso é necessário associá-lo à noção de diferença a fim de demarcar seu uso voltado para o conceito deleuzeano de multiplicidade; assim, "o conceito de singularidade está fundado sobre a noção de «relação diferencial», o que permite evitar uma redução do simples ao atômico e, por consequência, a confusão do singular e do individual". Da mesma forma, BUYDENS, *op. cit.*, p. 57-58, define a multiplicidade como "agenciamento intrínseco de singularidades"; no entanto, esta comentadora afirma que a 'multiplicidade' é "metafisicamente secundária" com relação às 'singularidades', com isso sugerindo que poderia haver no centro do pensamento de Deleuze um "anarquismo fundamental" que a noção de 'multiplicidade' procuraria retratar, situando-se no "extremo limite do conceito de forma". Para evitar esta hipótese sobre um suposto anarquismo, basta estabelecer a distinção entre multiplicidade virtual e multiplicidade atual, de modo a que se mantenha a complexidade dos dois modos de diferenciação das singularidades, sem que a 'multiplicidade' tenha de servir de salvaguarda da 'forma'.

2 HARDT, *op. cit.*, p.18: "a diferença entre o virtual e o atual requer que o processo de atualização seja uma *criação*. Sem qualquer ordem preformada para ditar sua forma, o processo de atualização do ser tem de ser uma evolução criadora, uma produção original da multiplicidade do ser atual por meio da diferenciação".

As Idéias possuem várias ordens de acordo com a consideração da diferença na multiplicidade. Por exemplo, a idéia biológica de organismo, a idéia psíquica de inconsciente, a idéia social de sociedade devem ser consideradas simultaneamente como diferentes multiplicidades, e cada uma como multiplicidade que produz a diferença. De fato, Deleuze observa como tarefa epistemológica a gênese dos domínios científicos a partir dos problemas ou Idéias (DR, 1968b, p. 235, 238, 242). Com efeito, as Idéias não se restringem, como em Kant, a uma função reguladora compatível com a razão, pois elas são multiplicidades e, portanto, são, de acordo com Deleuze, “instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento e do pensamento à sensibilidade, capazes de engendrar em cada caso, segundo uma ordem que lhes pertence, o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade” (DR, 1968b, p. 190). A Idéia deleuzeana deixa de ser condição de possibilidade, “idéia reguladora”, para ser definida geneticamente pela produção da diferença.

1.3.2. regimes de multiplicidade segundo a diferença

Agora pode-se entender mais apropriadamente porque Deleuze entende a multiplicidade como um *sistema de diferenças* (LS, 1969, p. 148). É que os problemas e as soluções, o virtual e o atual, em uma multiplicidade, jamais deixam de desenvolver regimes próprios cujo motor é a diferença. Uma multiplicidade somente se atualiza em realidades espaço-temporais por **diferenCiação** e por isso pode-se afirmar que sua parte virtual (ligações ideais, relações diferenciais e singularidades) permanece **indiferenCiada**, mas esta parte possui, por outro lado, o seu regime próprio de realidade que é a **diferenÇação**. Mas há ainda a considerar o encaixe entre **diferenCiação** e **diferenÇação**.

O encaixe desses dois regimes de diferença no sistema-multiplicidade pode ser definido em dois momentos: a “atualização” ou “singularização” e a “individação” ou “cristalização” (DR, 1968b, p. 358) (cf. III/1.2.1., 1.4.4.)¹. A parte virtual é pré-individual, mas não deixa de ser

¹ este aspecto é extraído de Simondon (cf. MARTIN, *op. cit.*, p. 20, 55 e BUYDENS, *op. cit.*, p. 15-17; ORLANDI, “Antes do Indivíduo (Individação e Empirismo Transcendental)”, in *Espírito das Coisas*, no prelo). MACHADO, *op. cit.*, p. 161, conclui a este respeito que “é possível dizer que o virtual e o atual são dois aspectos da realidade que se relacionam de modo discordante através de um processo intensivo

singular, de acordo com a realidade do problemático como "dimensão do sistema". O problema aí se encontra completamente diferenciado, mas permanece na indiferenciação enquanto não determina uma solução, e justamente por essa diversidade de natureza entre as duas partes do sistema-multiplicidade, justamente por essa dissimetria entre o virtual e o atual, o problema pode persistir na diferenciação que constitui os casos de solução.

Na teoria das multiplicidades, esse estatuto privilegiado conferido à diferença depende dos estudos que Deleuze faz a respeito da imagem do pensamento e da representação. De fato, para que a diferença venha a desempenhar um papel genético relativo aos regimes das multiplicidades, antes teria de se livrar da subordinação à representação, como veremos mais abaixo.

A teoria das multiplicidades deleuzeana não estanca, porém, no tratamento dos problemas em seu envolvimento com a diferença. Às partes do sistema e aos seus respectivos regimes de funcionamento, Deleuze ainda acrescentaria um alcance ontológico, pois a multiplicidade é o próprio ser. É que um problema pode sempre voltar a si mesmo, condensando as singularidades ou relações diferenciais determinadas, quer dizer, um problema envolve a potência de relançar o jogo das diferenças. Mas, por que, exatamente essa potência intrínseca à multiplicidade haveria de ter um alcance ontológico? Para responder a esta indagação voltaremos a tratar do alcance ontológico do conceito de multiplicidade, complementando-o com os aspectos implicados nas definições da noção de *problema* e de *diferença*.

1.4. questão ontológica e multiplicidades

1.4.1. conceito de multiplicidade e questão ontológica

O problema dispõe da prerrogativa de retornar a uma origem que não tem fundamento, pois esse retorno nada mais é que a gênese de uma nova Idéia problemática com seus campos

de atualização que individualiza". Deleuze, em um texto publicado postumamente, aprofunda esta questão ao tratar "individualização" e "atualização" como dois movimentos de acoplamento imanente entre virtual e atual, o que desloca, de certa forma, o ponto de vista de Simondon (cf. "L'Actuel et Le Virtuel" (Annexe: Chapitre V), in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p. 179-185).

problemáticos e campos de resolubilidade científica. Contudo, este mesmo aspecto observado do ponto de vista ontológico é tomado como uma **repetição** que procede da diferença, porque a origem da Idéia é sempre uma aposta radical na diferença (DR, 1968b, p. 258-260). Essa repetição que está nos problemas e em suas soluções é, segundo Deleuze, uma **questão ontológica** pela qual o conceito de multiplicidade adquire estatuto substantivo e não somente sistêmico¹.

Naturalmente, essa ontologia da diferença e da questão estabelece uma aliança com a filosofia de Heidegger. Mas é preciso indicar em que sentido Deleuze traz para o interior de seu pensamento uma virtualidade de uma filosofia aliada, sem por isso transformar-se em um heideggeriano ou, mais precisamente, sem tornar-se um adepto da ontologia da diferença de Heidegger. Verifiquemos, portanto, nessa aliança, quais os pontos de contato e quais os afastamentos. Tal aliança com Heidegger seria aprofundada mais tarde quando Deleuze demonstra o que Foucault deve a Heidegger e em que eles se separam. A bem dizer, na filosofia heideggeriana, a questão do ser é entendida como a dobra entre o fundamento ontológico e a intencionalidade fundada no fenômeno. Foucault, por seu turno, observa a dobra, não como operação fundante entre o ser e o fenômeno, mas como o elemento que somente os relaciona na medida em que estabelece regimes diferenciais de parte a parte, isto é, numa relação de pressuposição recíproca sem fundamento (F, 1986, p. 115-120).

Como em Heidegger, o ser é o "diferenciante da diferença", coextensivo portanto à questão que se desdobra em problemas ou, em outras palavras, diz-se que ao "ser da questão" corresponde a "diferença ontológica" (DR, 1968b, p. 90-91). Mas, segundo a crítica que Deleuze faz a respeito desse tema na filosofia heideggeriana, a associação entre questão e repetição é aí tomada como ciclo ontológico, isto é, a origem a que retorna a questão ontológica é o reencontro com o que já estava no começo, quer dizer, a diferença do ser começa com o Nada. Deleuze nega que o que se repete na questão é o Nada, pois o ser não só se diferencia como **provém da**

1 o que choca o senso comum é a ligação que Deleuze estabelece entre 'diferença' e 'repetição' (cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 140).

diferença, e justamente por isso ele é *multiplicidade substantiva*. A questão do ser não pode reaparecer inalterada no fim, como testemunhando de um Nada que sempre retorna ou de uma instância pré-ontológica que fugiria ao conceito. Por isso, reafirma Deleuze, a questão não devolve o **não-ser**, mas reativa e relança o *?-ser* da multiplicidade (DR, 1968b, p. 169). Assim, a ontologia heideggeriana estabelece ligação entre um não-ser originário e as diferenças que são como suas apresentações. Pelo contrário, embora reconheça que Heidegger, juntamente com Foucault, foi o filósofo que mais teria renovado a imagem do pensamento, para Deleuze, trata-se de apresentar as diferenças como plenitude ontológica (P, 1990, p. 131).

A ontologia é por excelência um tema deleuzeano, na medida em que a teoria das multiplicidades impõe questões sobre a natureza do ser. No entanto, as questões ontológicas deleuzeanas nada tem a ver com o retorno heideggeriano à ontologia, mesmo porque elas serão definidas de modo “imaneente” e “materialista”, sem qualquer concessão ao ‘desvelar-se ocultando-se’ do ser heideggeriano. Mais amplamente, a ontologia de Deleuze é uma alternativa, não só a toda deontologia contemporânea, como também à principal corrente da metafísica que vai de Platão à Hegel¹. Veremos, a seguir, como isso é possível.

1.4.2. afirmação do ser como diferença: multiplicidade substantiva e sistema-multiplicidade

A imanência entre a multiplicidade substantiva e o sistema-multiplicidade indica, antes de mais nada, que o conceito de multiplicidade é instaurado por uma questão que é uma **afirmação** do ser como diferença e que, portanto, expulsa a negação(não-ser) como falsa questão ontológica. Deste ponto de vista, então, as formas da negação -o negativo- que se desenvolvem no nível do problema, no sistema-multiplicidade, são os representantes das ilusões

1 HARDT, *op. cit.*, p. xiii: “ele (Deleuze) limita-nos a um discurso ontológico estritamente imanente e materialista que recusa qualquer fundamento profundo ou oculto do ser. O ser de Deleuze não conserva nada de velado ou negativo; ele é inteiramente expresso no mundo”; a constituição de uma “ontologia materialista” ou, como prefere denominar Deleuze, “empirismo transcendental” (DR, 1968b, p. 186-187), provém de um princípio espinosista que se combina com Lucrécio, Duns Scot, chegando até Bergson (cf. *ibid.*, p. 74-76, 112-115). Sobre a diferença entre Heidegger e Deleuze, ver DIAS, *op. cit.*, p. 36. Por sua vez, MENGUE, *op. cit.*, p. 67-69, 89-91, 104, 105, por um lado, destaca a diferença entre a ontologia heideggeriana e a ontologia deleuzeana, por outro lado, sustenta que Deleuze, como Nietzsche e Heidegger, manteria ainda a idéia de um “vazio ilimitado” como limite ontológico, no que não podemos referendá-lo.

natural e filosófica -"corpo objetivo do falso problema"-, que alçadas daí ao nível ontológico desnaturam o ser da questão e o colocam sob a potência do idêntico e da negação. Pois a ilusão é sempre uma inversão de perspectiva que não só envolve o problema como contamina a questão.

Esta caracterização do negativo como ilusão precisa ser demonstrada por uma crítica que observe o sistema de diferença/diferenciação, envolvendo as diferenças da Idéia problemática, de maneira que os representantes do negativo apareçam como efeitos da multiplicidade ou como "sombras" do problema. Quer dizer, o conceito de multiplicidade exige, pelo seu comprometimento ontológico, que se demonstre a gênese do negativo, a partir da afirmação, em suas dimensões sistêmicas.

O negativo ou representação, como teremos oportunidade de observar à frente, está do lado da afirmação sempre que em cada caso de solução para um determinado problema, ou seja, na proposição que o atualiza, persista o problemático como alternativa que constituiria outra proposição em um caso de atualização diverso. Sendo assim, o negativo não só confirma a diferença como faz valer sua afirmação ontológica (DR, 1968b, p. 261-262, 266, 269).

Mesmo a representação do idêntico, da analogia e da semelhança, deste ponto de vista, são entendidos como ilusões que passam a caracterizar o princípio ontológico desde que, no nível sistêmico, as formas do negativo(limitação e oposição) são tomadas como configurações do problema, e não como seus efeitos ou sombras na produção da diferença. A teoria das multiplicidades de Deleuze possui elementos -a saber, uma ontologia e o sistema de diferenças que ela envolve- definidos com tal rigor que não são excluídos nem mesmo a função do idêntico e a gênese do negativo. A refutação leviana da filosofia da diferença, na qual se insere a teoria das multiplicidades, ocorre sempre que a diferença é pensada, não como elemento genético, mas como o inverso da ordem e da semelhança que o idêntico e a negação promoveriam ao serem alçados a princípios do pensamento¹.

1 O tema do "negativo", ao contrário do que poderia supor um julgamento apressado, é uma preocupação constante do pensamento de Deleuze (cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 84-86). No mesmo caso, está a crítica detratadora que 'acusa' Deleuze de incorrer no solipsismo de uma 'filosofia sem sujeito'; contra este tipo de levandade crítica se manifestou ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 111: "essa filosofia -é necessário precisar?- não elimina o sujeito, como dizem aqueles que, para se tranquilizarem, oferecem uma refutação fácil". HARDT, *op. cit.*, p. ix-xv.

Mas, se a caracterização da multiplicidade substantiva acarreta toda uma série de consequências relacionadas com a convivência desta em meio ao sistema-multiplicidade (atual-virtual), Deleuze ainda nos indicaria como tornar ainda mais rigorosa a definição do conceito de multiplicidade através de um "cálculo dos problemas". A aliança com a filosofia da diferença da qual ele extrai uma ontologia da questão e da diferença para sua teoria das multiplicidades, vê-se agora duplicada por uma aliança matemático-filosófica com o **cálculo diferencial**, no qual se encontra o "elemento dos problemas" e, desta maneira, pode garantir ao sistema-multiplicidade o alcance exigido pela multiplicidade substantiva.

1.5. cálculo diferencial e multiplicidades

1.5.1. tratamento matemático da diferença

Dizíamos acima que o encontro de Deleuze com o cálculo diferencial é uma aliança matemático-filosófica, porque ele inicia-se com o tratamento da *diferença* na filosofia de Hegel¹ e de Leibniz. Em linhas gerais, o objetivo dessa discussão é mostrar que, apesar da diversidade entre esses autores ser relevante, eles não conseguiram estabelecer um *conceito de diferença*, no máximo eles lograram inscrever a diferença em uma operação ainda concebida sob o signo da identidade. Por isso não é justo dizer, afirma Deleuze, que Hegel teria ido mais longe que Leibniz. Pelo contrário, Leibniz dá um tratamento mais profundo à diferença quando, considerando-a sob a marca do negativo, realça seu aspecto limitativo; ao passo que Hegel a

procurou apontar as simplificações abusivas a que foram submetidos o "pós-estruturalismo", de um modo geral, e o pensamento de Deleuze, em particular, nos "debates Anglo-Americanos".

1 Em geral, a crítica ao "pós-estruturalismo" procura desqualificar os pensadores desta corrente como maus leitores de Hegel, de modo que, apesar da recusa encarnizada do legado hegeliano, a fraqueza de sua reflexão filosófica os teria feito recair em um hegelianismo empobrecido e vicioso, em sua pretenciosa crítica do 'negativo'; Deleuze seria visto apenas como um "pós-hegeliano", isto é, ficaria, inconscientemente e a contragosto, à sombra de Hegel e confinado a seu horizonte filosófico. No entanto, segundo HARDT, *op. cit.*, p. xi-xii, Deleuze, ao criar a "diferença não-dialética" bem como uma "concepção não-dialética da negação", "foi mais longe ao desembaraçar-se dos problemas do anti-Hegelianismo e ao construir um terreno alternativo para o pensamento - não mais um pós-Hegelianismo, mas propriamente separado do problema de Hegel" (p. xii); da mesma forma, Deleuze, sem desprezar a 'negação', seria uma alternativa aos "hegelianos contemporâneos" da "Escola de Frankfurt", para os quais o tema de uma diferença sem negação caracterizaria um pensamento "acrítico ou anticrítico" (cf. *ibid.*, p. xviii-xix, 37-38, 52-53, 115-117).

entende como pura negatividade, isto é, como oposição levada às últimas consequências na forma da contradição (DR, 1968b, p. 70-71).

Ora, isto equivale a dizer que, em Hegel, a diferença é definida como contradição real a um Todo formado por tudo aquilo que uma coisa não é, incluindo a contradição de si mesma. Já, em Leibniz, a diferença se define pelos casos de coexistência de mundos possíveis como totalidade. No primeiro caso, a diferença vem com "a posição de um todo da realidade", isto é, ele é acompanhada pelo "infinitamente grande" cuja determinação é completa. No segundo caso, o de Leibniz, a determinação completa somente chega quando o ponto de partida é a diferença do "infinitamente pequeno", quando o limite com o infinito se faz na base de um campo dos problemas entendido como campo dos possíveis que circunscreve as realizações. Assim, a repartição do real em partes infinitas corresponde ao encontro com a diferença dessas partes no limite do possível.

As consequências desses modos diversos de tratar a diferença não são pequenas, principalmente porque elas se refletiram sobre a noção de múltiplo nessas filosofias. Isso também esclarece, por outro lado, porque estas filosofias não dispõem de um conceito de multiplicidade autônomo. Acontece que, como nos indica Deleuze, a autoposição do todo hegeliano não permite que seu método dialético receba um tratamento matemático, ao passo que a determinação pela diferença em Leibniz exige imediatamente o cálculo diferencial (DR, 1968b, p. 65). Vejamos o porquê deste afastamento quanto ao comprometimento da filosofia com o cálculo.

É por via de Leibniz que Deleuze observa no cálculo um catalisador de seu conceito de multiplicidade, muito embora considere que esta aliança filosófica com Leibniz seja insuficiente e deva se desdobrar em uma aliança com a matemática. É que o cálculo diferencial leibniziano ainda está imantado pelo idêntico e pelo negativo e, portanto, ainda não fornece um "cálculo de problemas" acabado. Por isso, Deleuze procurará nas matemáticas o elemento requerido para a teoria das multiplicidades e, ao mesmo tempo, fará a crítica filosófica da matemática, na medida em que esses novos aliados ainda mantenham em suas teorias o legado do tratamento da

diferença de acordo com o cálculo leibniziano. Em suma, o cálculo é um componente natural da teoria das multiplicidades, mas ele precisa ser ainda adequado ao sistema de diferenças (multiplicidades) e trabalhar a *diferença problemática*.

1.5.2. cálculo diferencial: o abismo do infinitamente grande e do infinitamente pequeno

Com efeito, ao se observar mais este passo na constituição do conceito deleuzeano de multiplicidade, podemos afirmar que o cálculo diferencial está para a diferenciação assim como a integração está para a diferenciação. O cálculo diferencial diz respeito aos componentes da multiplicidade virtual, a saber, ligações ideais, relações diferenciais e singularidades; enquanto a integração diz respeito à existência atual dessa multiplicidade. Por isso Deleuze se sente capacitado a concluir que "um objeto pode ser completamente determinado ... sem dispor por isso de sua integridade que, somente ela, constitui a existência atual do objeto" (DR, 1968b, p. 67). Quer dizer, o cálculo faz parte dos problemas assim como a integração dos casos de solução (LS, 1969, p. 69-70, 127n.4). Vejamos tal situação expressa em noções emprestadas à matemática.

A derivada de " x "(dx) é a diferença; ela não é nada com relação a " x " e por isso não exprime um *não-A*, termo de oposição pertencente a uma contradição. A diferença, então, é uma positividade da Idéia problemática que se opõe à negatividade. Contudo, o fato de dx não ser nada com relação a " x " não estabelece entre eles uma diferença de grau, uma diferença escalar, digamos, como se a derivada indicasse a existência de infinitesimais que seriam os átomos de " x ". A propósito, a dificuldade encontrada em Leibniz, segundo Deleuze, é que ele identifica a derivada com o limite do existente, como se ela fosse restrita ao campo de indivíduos possíveis de um mundo (DR, 1968b, p. 223). Pelo contrário, os valores numéricos de uma função (dy/dx) encontram seus limites nas relações diferenciais entre seus elementos e, como tal, o limite não corresponde a um valor que possua existência atual(numérica), pois a sua realidade é puramente virtual (pré-individual), nem a realidade virtual é limitada por um campo de possíveis que

ordena as relações diferenciais.

De outra maneira, pode-se dizer que a diferença sendo a positividade do problema, será tomada como negação apenas porque ela implica limite. A diferença não é, por conseguinte, uma oposição (*não-A*) proposicional que se exprimiria em uma contradição real, como desejava a dialética¹. Segundo Deleuze, a “contradição encontra a Idéia do lado da maior diferença, mas a diferencial (Leibniz) se arrisca a cair no abismo do infinitamente pequeno” (DR, 1968b, p. 221). Por isso é preciso escapar ao dualismo do infinitamente grande (geral) e do infinitamente pequeno (particular), e a maneira de fazê-lo seria equiparando-se a determinação do universal à determinação do singular, como indicamos um pouco acima. Não obstante, como essa equiparação poderia ser demonstrada lançando-se mão dos recursos do cálculo?

1.5.3. conceito de multiplicidade e cálculo diferencial: o universal como função do singular

A indeterminabilidade inicial dos elementos diferenciais (dx, dy) com relação a “x” e “y”, configura por si só um “princípio de determinabilidade” (universalidade), isto é, existem ligações ideais entre as vizinhanças das singularidades, as quais, tomadas em relações diferenciais, por exemplo, dy/dx , como o “realmente determinável”, correspondem a um “princípio de determinação recíproca”. Há, contudo, ainda, o “efetivamente determinado” que corresponde a um “princípio de determinação completa”, ou seja, os valores de dy/dx como distribuição de singularidades (DR, 1968b, p. 222). Assim, o cálculo indica todas as fases de determinação dos componentes do conceito de multiplicidade, indicando que eles obedecem a regimes de realidade onde o universal é função do singular².

O regime do problema ou da Idéia (diferença) é justamente uma das partes do sistema-multiplicidade formado por ligações ideais e relações diferenciais entre elementos diferenciais. Assim, os problemas podem ser resolvidos pelo cálculo diferencial. Deleuze alerta,

1 a dialética hegeliana lidaria com “diferenças fingidas”, ansiosas por retornar à totalidade-uno (cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 43, 45, 56-61).

2 cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 162-163.

porém, que é necessário ainda que a solução dos problemas (diferenciação), ou seja, que a distribuição ou especificação/integração das singularidades completamente determinadas mantenha o elemento do problema na outra parte do sistema-multiplicidade. Pois, se o cálculo não se rende a uma interpretação infinitista, como acontece na matemática tradicional, não deve render-se igualmente à interpretação finitista da matemática moderna que faz do problema um simples cálculo auxiliar do desvio que trata da existência espaço-temporal, mas desaparece dos casos de solução. Assim, se a distribuição de singularidades testemunha a imanência do problema com relação à solução, a especificação dessas singularidades deve testemunhar a transcendência do problema como instância organizadora dos casos de solução; o que não ocorre nem na versão infinitista nem na versão finitista do cálculo. Com efeito, a diferença entre cálculo diferencial e outros instrumentos matemáticos, como a geometria analítica e a teoria dos conjuntos, apaga-se desde que estas últimas, tanto quanto aquele, podem ser adequados a uma teoria dos problemas e de seus campos de resolubilidade. Quer dizer, o cálculo, assim como os outros instrumentos, não significa uma matematização do pensamento, mas um tratamento da Idéia como problema e como casos de solução de diversas ordens (ciências) (DR, 1968b, p. 229-235).

A aliança que Deleuze estabelece com a matemática, portanto, não pretende que o cálculo ensine a pensar. O cálculo, como mais um dos fatores que dão consequência à teoria das multiplicidades, tem duas faces. Em primeiro lugar, ele dá forma a uma “nova dialética” baseada na transcendência/imanência do par problema-solução, isto é, ele dá conta da diferença na multiplicidade. Em segundo lugar, o cálculo possui um alcance epistemológico, na medida em que demonstra a gênese dos domínios científicos como diferentes multiplicidades, isto é, como casos de solução que mantêm o potencial do problema. De fato, a idéia de epistemologia em Deleuze não se aplica à unificação dos procedimentos do conhecimento; pelo contrário, somente enquanto cada ciência se volta para seu campo de resolubilidade próprio e desenvolve um cálculo que lhe seja afeito, se tornam possíveis as comunicações de uma “multiplicidade relacional” no elemento do problema. O que significa dizer que, uma disciplina ao atingir a

relacional” no elemento do problema. O que significa dizer que, uma disciplina ao atingir a intensificação problemática que lhe é própria, ela esta simultaneamente se abrindo ao elemento das relações transdisciplinares, nas quais a problematização das multiplicidades põe em contato filosofia e ciência, filosofia e arte, arte e ciência.¹

Com a formação do *conceito de multiplicidade* através das noções de *problema/solução*, *diferença/repetição*, *questão ontológica* e de *cálculo diferencial*, Deleuze , na verdade, determina um campo filosófico que já estava delineado antes mesmo da formulação desse conceito em sua filosofia. Esse campo pode ser adequadamente denominado de “pensamento pluralista” ou ‘pensamento das multiplicidades’. A partir daí é que o conceito pode adquirir uma definição própria. Aliás, vimos que este conceito está munido de uma instância genética a partir da qual nascem as multiplicidades, seja como casos de solução(multiplicidade atual), seja como campos de resolubilidade ou campos problemáticos(multiplicidade virtual). Deleuze, porém, ainda precisa nos dizer como as coisas podem ser tomadas imediatamente como *multiplicidades* e de que maneira um pensamento das multiplicidades as deve percorrer, como podemos ‘navegá-las’. Como, enfim, não trairemos o conceito de multiplicidade e nos tornaremos aptos a tratar a realidade, seja ela qual for, como multiplicidade? Trata-se, portanto, do alcance empírico da teoria das multiplicidade, pois não se trata tão somente de criar um conceito de multiplicidade, mas de descobrir multiplicidades e explorá-las.

Vejamos, quanto a esses aspectos, o *pensamento pluralista* ou *pensamento sem imagem*, para em seguida tratar da *navegação das multiplicidades*.

1 para MENGUE, *op. cit.*, p. 198, *Mille Plateaux*, de Deleuze e Guattari, teria fornecido uma “nova epistemologia adaptada ao estado dos saberes contemporâneos”, desenvolvendo uma verdadeira “lógica das ciências”; sobre a importância da arte para o pensamento de Deleuze, ver BUYDENS, *op. cit.*, p. 7-9. MACHADO, *op. cit.*, p. 1-5, 165-166, alerta que, segundo Deleuze, a filosofia deve se ocupar das ciências e das artes, não para fazer “filosofia das ciências ou das artes”, mas para criar autonomamente seu próprio pensamento; toda filosofia ‘sobre’ é débil do ponto de vista da criação, pois ela torna-se meramente uma “reflexão sobre a exterioridade da filosofia”(p. 2). De acordo com DIAS, *op. cit.*, p. 13-14, o pensamento de Deleuze foi o que mais se ligou com os domínios extra-filosóficos, salvando com isso a filosofia de uma “falsa alternativa” e o filósofo de uma “pseudo-opção”. ORLANDI, “Nuvens”, *Idéias*, Campinas, 1(1), jan./jun., 1994, p. 41-79, amplia e explicita o campo nocional do ‘problemático’ no pensamento de Deleuze, ao articulá-lo às noções de “transmutividade”(p. 43-48), “multirrelacional” ou “multiplicidade relacional”(p. 50-53) e “transdisciplinaridade”(p. 53-57), daí propondo uma “teoria prismática”, não-euclidiana, “do problemático”(p. 67-70).

2. Pensamento Sem Imagem das Multiplicidades ou Pensamento Pluralista

2.1. uno como afirmação do múltiplo

2.1.1. sentido, afirmação e verdade múltiplos

Já indicamos anteriormente de que maneira o par uno-múltiplo foi 'revolvido' pelo conceito de multiplicidade. Cumpre, daqui em diante, explicar que a teoria das multiplicidades contém outros componentes além do conceito de multiplicidade. De fato, esses outros componentes definem um *pensamento das multiplicidades* com o qual o conceito deve compatibilizar-se.

Nos primeiros livros de Deleuze, anteriores ao dedicado a Bergson, o conceito de *multiplicidade* não fora ainda desenvolvido. Encontra-se no início de seu trabalho, entretanto, já todo um campo de problemas filosóficos onde se encontram os componentes da teoria das multiplicidades, os quais, igualmente se farão presentes nessa teoria quando da definição do conceito. E a questão que preside esse campo é a modificação do entendimento do dualismo Uno-Múltiplo através da associação do segundo termo do par, o múltiplo, à noção de pluralismo.

O pluralismo ou pluralidade configurará a busca deleuzeana de uma nova interação do par Uno-Múltiplo, onde o Uno não mais apareça como o ponto de reunião do Múltiplo. Pelo contrário, Deleuze afirma que o uno precisa ser entendido como afirmação do múltiplo. E tal busca se fará em vários âmbitos, tanto na filosofia, na ciência, quanto na arte. Vejamos como Deleuze procura criticar e estabelecer uma nova configuração do par Uno-Múltiplo, delimitando o campo filosófico de uma teoria das multiplicidades.

Os primeiros passos nessa direção serão dados no livro dedicado a Nietzsche, de 1962. De fato, a associação entre múltiplo e pluralismo será operada tendo como foco a problemática nietzscheana em torno do "sentido", da "afirmação" e da "verdade".

Toda coisa, seja um objeto seja um pensamento, tem necessariamente um "sentido múltiplo", pois num dado instante uma infinidade de forças se apodera dela, sem que se possa

identificar qual delas consubstanciaria o fenômeno ou definiria a fixidez de sua essência. Ao contrário, o que importa para se conhecer a essência de um fenômeno, por mínimo que ele seja, é o modo de coexistência de todas as forças que lhe dão sentido. Essas forças não são hierarquizadas, elas mantêm entre si relações de coexistência, todas agindo de um só vez. Segundo Deleuze, a introdução de conceito de 'sentido' na filosofia, um dos méritos de Nietzsche, impõe uma "maneira propriamente filosófica de pensar", sendo esse pensamento do múltiplo, o *pluralismo* (NPh, 1962, p. 1-4).

Ademais, no esquema nietzscheano, o múltiplo não adquire uma acepção meramente fisicalista, pois ele não define tão somente um modo, uma tipologia, vale dizer, das forças que se apoderam de uma coisa; o múltiplo é igualmente uma "afirmação pluralista", uma vontade. A "afirmação múltipla", segundo Deleuze, aparece na obra de Nietzsche principalmente expressa pela "laceração dionisiaca", e cuja expressão encontra-se dada pelo conceito de "vontade de potência". A afirmação múltipla, portanto, é o valor positivo da vontade que mantêm coexistentes as forças do sentido (NPh, 1962, p. 18-19).

Da ligação entre a afirmação múltipla de uma vontade e o sentido múltiplo de uma coisa ou fenômeno resulta uma "verdade múltipla". Ela surge quando as forças não estão separadas da potência de uma vontade. A verdade múltipla perfaz uma existência ou vida que se afirma e é afirmada, e por isso ela é "inocência da pluralidade" (NPh, 1962, p. 25-26). Não obstante, o que têm a ver essas noções-chave da filosofia de Nietzsche com a configuração do par Uno-Múltiplo, ponto de partida, como já sabemos, da teoria deleuzeana das multiplicidades?

2.1.2.múltiplo e questão ontológica: essência múltipla

Observa-se, antes de mais nada, que o pluralismo é uma maneira de pensar exigida pela caracterização do múltiplo; ao mesmo tempo, pluralidade é um sinônimo para o termo múltiplo, esta qualidade associada ao sentido, à afirmação e à verdade, no quadro conceitual nietzscheano. Contudo, Deleuze faz convergir estes itens da filosofia da força e da vontade nietzscheana para a questão mais geral da dualidade Uno-Múltiplo, procurando desta maneira

redefinir alguns parâmetros da metafísica clássica.

Na análise que Deleuze faz da metafísica platônica, esse problema aparece na reprovação que faz Platão ao modo sofístico de indagar sobre a essência de uma coisa. Quando Hipias pergunta "Quem é belo?", segundo a perspectiva platônica, essa indagação estaria justamente escamoteando a questão da essência, pois ela demanda, para ser satisfeita, a busca de exemplares empíricos, particulares, que só podem ser belos acidentalmente, isto é, em aparência. Por isso, para Platão, a questão metafísica fundamental teria de ser "Que é belo?", pois então ela se dirige diretamente à essência da coisa, que é una, e não à sua aparência que sempre é múltipla (NPh, 1962, p. 86-87). Desta maneira, a dualidade do par essência/aparência se reproduz no par Uno-Múltiplo. Para Deleuze, o método platônico, neste ponto específico, representa uma determinada maneira de pensar que se opõe à sofística, mas esta última, por sua vez, não fica descaracterizada pela invectiva platônica, pois ela exercita a "arte pluralista", ou seja, é uma maneira diversa de pensar o Uno-Múltiplo. Vejamos como isso se dá.

Contrariando as objeções platônicas à sofística, para Deleuze é a questão "quem?" que se dirige à essência de uma coisa, pois ela busca identificar imediatamente o sentido das forças que se apoderam dela, bem como o valor da vontade que a preside. "Quem?" é, com certeza, uma questão empirista que se volta para pessoas e sujeitos concretos, porém ao mesmo tempo permite acareá-los segundo as forças e as vontades impessoais que eles exprimem, fazendo assim apelo a uma instância ontológica não isenta da existência dos objetos ou coisas¹. Assim, belo é qualquer coisa que se deixa tomar por uma pluralidade de forças, entregando-se ao sentido múltiplo, e, por isso mesmo, é função de uma vontade cujo valor é positivo, uma vontade de afirmação pluralista. Neste caso, e apenas neste caso, a essência de uma coisa ou objeto pode ser entendida como "o uno que afirma o múltiplo e se afirma do múltiplo" (NPh, 1962, p. 88). Em caso contrário, isto é, quando o múltiplo é apenas o que se diz do uno, a questão pluralista

¹ Um tradutor da obra de Deleuze para o inglês assinala que o *qui/à quem?* pode ser satisfatoriamente traduzido por *with one/qual?*, de maneira a enfatizar a impessoalidade da questão (*apud* HARDT, *op. cit.*, p. 31); acreditamos, no entanto, que o *quem?* se dirige a um sujeito tomado como efeito de forças impessoais e que, portanto, a agressividade dessa pergunta permite 'dramatizar' o 'eu', fazendo com que as forças que o presidem se apresentem.

aponta aquelas forças que estão separadas do que elas podem, e por isso deixam de afirmar o múltiplo. Aqui, as forças presentes na coisa são hierarquizadas ou convergem para um sentido uno identificado à essência. Essas forças estão como que alijadas por uma vontade de valor negativo que, ao invés de afirmá-las, mantém-nas reclusas ao múltiplo-aparência.

Deleuze demonstra assim que somente à custa de amordaçar o múltiplo pode ser formulada a questão metafísica "Que é o belo?"; e tal questão é um modo de tergiversar a questão "quem?", visto que o belo essencial-uno é o **quem** das forças que foram separadas de sua potência. Deleuze irá caracterizar esse confronto do pensamento pluralista com Platão, como uma "reversão do platonismo", de modo a atrair a teoria platônica das idéias para auxiliar na composição de um conceito de multiplicidade (LS, 1969, p. 302-307).

2.1.3. ser como afirmação do devir: síntese do tempo segundo o múltiplo

A nova relação que se estabelece entre os termos do par Uno-Múltiplo, segundo a qual não há uno além do múltiplo, em seguida é estendida por Deleuze a outro par da ontologia, qual seja, o *ser-devir*. Desta vez, pensando a lição de Heráclito, trata-se de fazer do devir uma afirmação, de modo que não haja ser além dele -o ser do devir. O uno se afirma do múltiplo da mesma forma que o ser se afirma do devir (NPh, 1962, p. 27-28). São operações superpostas que podem ser tratadas em dois momentos distintos. Em primeiro lugar, a afirmação do múltiplo e do devir; em segundo lugar, a afirmação da necessidade produzida pelo lance inicial, isto é, a afirmação do uno e do ser. A afirmação do ser é uma dupla afirmação da qual o momento negativo, segundo o qual o múltiplo-devir só se afirmaria com relação ao uno-ser, foi excluído, já que este último foi substituído pela positividade do devir múltiplo.

Por fim, toda esta problematização em torno do múltiplo, que Deleuze extrai da filosofia de Nietzsche, converge para a caracterização que ele fará do conceito de "eterno retorno". O eterno retorno é justamente o segundo dos momentos da afirmação, ou seja, a afirmação do uno. Entretanto, como o uno é a afirmação do múltiplo como primeiro momento, o eterno retorno

também é uma síntese entre os dois momentos -*afirmação da afirmação*- ou o terceiro momento como fechamento do ciclo do tempo, pelo qual a afirmação do uno coincide com o retorno do múltiplo, quer dizer, do primeiro momento. Assim, a contemplação do ciclo de tempo é o retorno do que não se repete, é exatamente uma nova aposta no devir/múltiplo. Pelo retorno do múltiplo, o ciclo do tempo descentra-se eternamente. Vejamos com mais detalhes essa síntese do tempo de acordo com o múltiplo.

A síntese do tempo no eterno retorno indica que não existe nem um momento inicial do qual partiria o devir nem um tempo final para o qual ele se dirigiria; não há o passado ou futuro como recessos onde o devir encontraria seu apaziguamento no equilíbrio das forças e na neutralização da vontade, isto é, não pode haver a retrospectiva nem a projeção de um presente subjugado. Ao invés disso, segundo Deleuze, existiria apenas uma diversidade de ciclos de tempo coexistentes porque há o diverso(múltiplo) nos ciclos. Em um ciclo de tempo, a pluralidade de forças possui como princípio uma vontade de poder afirmativa e o eterno retorno é a prova seletiva do sentido das forças e do valor da vontade (NPh, 1962, p. 55, 77-78). O sentido uno e a vontade negativa jamais retornam, pois o que se repete aí é apenas o ciclo de tempo centrado; somente o múltiplo dá-se à repetição, pois o que retorna então é o próprio fator de descentramento e de diversificação do ciclo do tempo.

Cabe uma observação sobre a maneira como o pensamento de Deleuze abre-se à filosofia nietzscheana, neste caso. Pode-se dizer com segurança que Deleuze se vale de seus próprios recursos filosóficos para extrair uma virtualidade do conceito nietzscheano de eterno retorno. De fato, em um outro momento que pode ser convenientemente recuperado aqui, Deleuze procurou demonstrar que a apresentação que Nietzsche faz desse conceito é incompleta, pois falta-lhe a caracterização do terceiro momento do eterno retorno (DR, 1968, p. 80-83). Assim, Deleuze, sem se tornar um mero nietzscheano, consegue estabelecer com este filósofo uma importante aliança conceitual capaz de dotar a sua filosofia de instrumental para se desenvolver. E, simultaneamente, essa operação o isenta de julgar a incorreção do pensamento aliado, uma vez que se limita a explorar nele uma virtualidade imanente. Essa aliança conceitual é um exemplo

da maneira deleuzeana de tratar a história da filosofia, sempre em busca de alianças/encontros que venham aumentar a potência de suas idéias: "meu ideal, quando eu escrevo sobre um autor, é de nada escrever que pudesse afetá-lo de tristeza, ou, se ele está morto, que não o faça chorar em seu túmulo: pensar *no* autor sobre o qual se escreve" (D, 1977, p. 142). Veremos que não há razões suficientes para afirmar que Deleuze é um 'nietzscheano' no sentido forte, matricial, do termo. Para Deleuze, a influência de um pensamento sobre outro nunca possui um caráter paradigmático¹.

Essa maneira despojada de celebrar alianças também pode ser observada, como já indicamos, com relação aos filósofos ou cientistas que formularam um conceito ou uma tipologia para as multiplicidades².

1 MENGUE, *op. cit.*, p. 42-43, 47, 98-103, 106-107, 168-169, qualifica Deleuze como um "nietzscheano moderno", e considera que é desta filiação que ele retiraria seu "quadro ontológico". Já MACHADO, *op. cit.*, 18-22, 80, 225, mais cauteloso, enuncia como sua "hipótese" que a "referência a Nietzsche é essencial para se compreender a *démarche* deleuzeana" (p.19), já que Deleuze partiria de Nietzsche como de "um critério de avaliação" (p.80), porém ressalva que Deleuze procura aliados naqueles que seriam inimigos declarados de Nietzsche, de forma que não se identifica "nem mesmo com Nietzsche, sua inspiração fundamental" (p. 225). No mesmo tom, HARDT, *op. cit.*, p. xiv, 26, 32-33, considera que a ponte entre a ontologia e a ética no pensamento de Deleuze dependeria igualmente da matriz nietzscheana, embora assinala que a maneira peculiar de intervir na história da filosofia faz de Deleuze um "Nietzscheano" que não aceita tudo o que Nietzsche afirma. No mesmo sentido, BUYDENS, *op. cit.*, p. 76-77, afirma que, no pensamento de Deleuze, "o discurso de Nietzsche se encontra de um certo modo radicalizado", mas não explica de que maneira se daria esta radicalização. DIAS, *op. cit.*, p. 59-61, é mais positivo a este respeito, ao afirmar que Deleuze "leva mais longe" (p. 60) a "intuição característica do pensamento moderno" (p. 60), na linha que vai de Nietzsche a Heidegger. Parece-nos que esses comentadores da obra de Deleuze, em que pesem suas ênfases diversas, adotam essa genealogia do pensamento deleuzeano sem matizá-la, quando seria mais profícuo e autêntico uma relativa desvinculação de Nietzsche e Deleuze; o que, aliás, de um ponto de vista estratégico, dificultaria a crítica a um certo "discurso filosófico da modernidade", onde o destino de uma série de pensadores contemporâneos estaria selado por uma alegada inconsistência (caráter auto-referencial) do pensamento nietzscheano; sobre o caráter autêntico do tratamento que Deleuze dispensa à história da filosofia, principalmente quanto às ressalvas dos críticos do 'bergsonismo' e do 'nietzscheanismo' de Deleuze, ver HARDT, *op. cit.*, p. 22-25, 31.

2 para MARTIN, *op. cit.*, p. 77-78, Deleuze procuraria captar aquilo que um filósofo não diria, mas que está presente no que ele diz. Por isso seria incorreto separar os comentários voltados para a história da filosofia dos livros que Deleuze escreveu em nome próprio; ver tb a este respeito os comentários de ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 5-6 e de BUYDENS, *op. cit.*, p. 7. Já HARDT, *op. cit.*, p. xix-xxi, embora concorde com os demais autores, precisa que um estudo sobre o "Deleuze subterrâneo", isto é, sobre a primeira parte de sua obra voltada para a história da filosofia ajuda a compreender melhor o impacto de seu "trabalho maduro" composto de "textos filosóficos independentes". Além disso, a trajetória traçada por Deleuze como comentador da história da filosofia evidencia "o fato de que, durante esses anos, ele não estava seguindo o mesmo curso da maioria de sua geração" (p. 6); sobre o caráter autêntico do tratamento que Deleuze dispensa à história da filosofia, principalmente quanto às ressalvas dos críticos do 'bergsonismo' de Deleuze, ver *ibid.*, p. 22-25. Sobre a "identidade surpreendente do pensamento de Deleuze", a caracterização de MACHADO, *op. cit.*, p. 6-9, é mais contundente; ele afirma: "a meu ver, Deleuze é fundamentalmente um historiador da filosofia que ousou pensar filosoficamente" (p. 7); este mesmo comentador denomina de "colagem" o método deleuzeano de rastrear a história da filosofia a fim de constituir seu próprio pensamento e afirma que Deleuze procura a diferença dos pensamentos com os quais se liga, a fim de que eles se tornem "operadores" de seu próprio pensamento (cf. *ibid.*, p. 15-18, 205, 225-226), além disso não acredita que "haja várias filosofias de Deleuze" (p. 181), pois não haveria ruptura entre os estudos deleuzeanos de história da filosofia (anos 60) e seus estudos a partir da década de 70 (cf. *ibid.*, p. 181-182, 215-216). Numa fórmula, ALLIEZ, *A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*, Ed. 34, 1994, p. 26, define que o trabalho de Deleuze "consiste em «acontecimentalizar» mais que historicizar a história da filosofia". Na verdade, para estender uma indicação de ORLANDI, "Desejo e problema...", *op. cit.*, p. 159-186, a história da filosofia, bem como a ciência e a arte são, para Deleuze, o lugar de 'alianças conceituais' celebradas pelo "dispar", configurando "articulações por reciprocidade de aberturas", sem o que o pensamento deleuzeano pareceria uma usurpação ou uma falsificação da criação alheia.

Além da questão da temporalidade, Deleuze procurará explicar que o devir não tem apenas uma acepção temporal, que possui um alcance ontológico. Caráter este que se reforça quando ele é definido pelas relações que se estabelecem no interior de cada um dos regimes de multiplicidades e entre eles.

2.2. "pensamento sem imagem" e representação

2.2.1. *imagens do pensamento e pensamento sem imagem*

O pensamento nietzscheano ainda indicou para Deleuze a via de uma crítica da imagem do pensamento a partir da qual se constituem as filosofias, bem como os próprios filósofos. É necessário, portanto, que um pensamento das multiplicidades leve em conta essa crítica, a fim de demarcar sua originalidade em relação às filosofias que justamente estabelecem sua imagem em relação ao par uno-múltiplo. A pergunta pertinente a este respeito seria: o pensamento das multiplicidades possui uma imagem?

Desde cedo, em sua filosofia, Deleuze detectou nas diversas modalidades do pensar um modo enviesado de lidar com a representação, visto que esta é derivada de uma "imagem do pensamento" e se torna constitutiva do próprio pensar. O que caracteriza genericamente a imagem do pensamento são as técnicas interpretativas que invertem a polaridade produtiva do pensar, transformando o efeito ou sintoma, a representação, em causa. Vejamos como isso pode se dar concretamente em uma determinada filosofia.

Toda vez que se investe de uma imagem do pensamento, indica Deleuze com Nietzsche, o filósofo sente-se ungido por uma felicidade pesarosa, já que se diz imbuído das exigências da verdade, passando a julgar a vida ao opor-lhe valores ditos superiores (NPh, 1962, p. 119-120, 122-123; N, 1965, 19-23). Essa caracterização da personalidade filosófica é vista, igualmente, como um dispositivo interior a determinados pensamentos, que não deixa de ter seu próprio representante conceitual. Pois, a imagem do pensamento é exatamente o pressuposto de que há uma afinidade natural entre o pensamento e a verdade; pressuposto este que seria reconhecido universalmente. O aspecto de universalidade do pensar instauraria a "forma da representação ou

da reconhecimento em geral”, exercida materialmente por uma faculdade do senso comum (DR, 1968b, p. 169-173). A relação entre pensamento e verdade seria interiorizada, na imagem dogmática do pensamento, como uma faculdade natural e originária¹. Mas de que forma, concretamente, se daria essa concatenação, no pensamento, entre uma universalidade formal e sua faculdade de exercício?

É que a imagem do pensamento é apenas o pressuposto subjetivo que permanece implícito, no pensamento, enquanto a forma da representação ou reconhecimento da verdade não recebe uma objetividade, um começo, enfim(o objeto ou o sujeito?; o ser ou o ente?). A definição da objetividade da representação, por sua vez, vem acompanhada pelo preenchimento do acordo das faculdades entre si -senso comum-, e por um exercício do bom senso que distribui para cada faculdade considerada uma participação no elemento de representação destacado. Por isso, a imagem do pensamento é variável segundo as ‘idades’ da filosofia e segundo os filósofos considerados.

Segundo Deleuze e Guattari existiria, antes de mais nada, uma “imagem clássica do pensamento”, cuja característica mais saliente é que o “movimento infinito” do pensamento na sua relação com a verdade da Idéia rejeita como falso, aparência ou erro, todo o fato que se opõe à idealidade do pensar. Já a “imagem do pensamento no Iluminismo” transforma o movimento infinito do pensamento, visto que, embora ainda leve em conta a sua relação com a verdade, trata o erro como uma ilusão interior ao próprio pensar, como se o filósofo tivesse de desconfiar do pensamento na busca da verdade. Sem essa precaução, sendo um exemplo a função da dialética no plano das duas primeiras Críticas de Kant, o filósofo seria facilmente enganado pelas artimanhas intrínsecas à Razão. Por seu turno, a “imagem do pensamento moderno” renuncia à relação com a verdade, pois o filósofo passa a acreditar que a verdade é o resultado do processo de criação do próprio pensamento.

Com a imagem moderna, começaria a idéia de que o pensamento é devido à imanência de seus recursos criativos. Mas, com a elevação da imanência a estatuto do pensamento, o

1 ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 7-11.

problema ainda não está resolvido, pois tudo depende da maneira como ela vai definir uma imagem. Com efeito, há basicamente dois tipos de imagens modernas do pensamento às quais se opõe a teoria deleuzeana das multiplicidades, a saber, a fenomenologia husserliana e a ontologia heideggeriana¹. Mas essa oposição não se faz sem que Deleuze vá buscar nelas algum elemento que, transformado, venha ativar seu próprio pensamento. No primeiro caso, a imanência do pensamento somente funciona com sua violação por meio de atos de transcendência de um sujeito ou “consciência transcendental”. No segundo caso, uma violência se lhe acomete por meio de um vazio ou fuga do ser que força o pensamento, na sua impotência ôntica, a frutificar (QPh?, 1991, p. 53-56).

Para criticar a noção de imanência na imagem moderna do pensamento, Deleuze vai desenvolver um pensamento das multiplicidades, pois este teria o mérito de inaugurar uma imanência sem recalques.

Em relação aos aspectos que utilizamos aqui para caracterizar as várias imagens do pensamento, podemos dizer que elas se realizam por intermédio de uma escolha de determinados traços do pensamento que relega outros traços originalmente coexistentes em um plano de imanência pura, a um segundo plano. Por isso, a idéia da variabilidade da imagem do pensamento, a sua ocasionalidade, também proporciona vislumbrar um “pensamento sem imagem”, ou “não-filosofia”, capaz de manter o diagrama do pensamento intacto sem que sua imanência seja quebrada por uma transcendência qualquer ou seja falseada por uma imanência que decompõe o movimento infinito do pensamento, relativizando sua velocidade absoluta em velocidades relativas: verdade-falso, verdade-ilusão, criação-nada, aspectos estes que veremos em outro momento (cf. VIII/1.1.). Mas para que isso ocorra, o pensamento sem imagem das multiplicidades, como fator de crítica da imagem do pensamento moderno, precisa explicitar um

1 a dissensão de Deleuze em relação à fenomenologia é clara e reiterada, apesar de ter-lhe sido atribuída a pecha de uma “fidelidade subliminar à Fenomenologia” (cf. GIANNOTTI, *Jornal do Brasil*, encarte “Idéias/Livros & Ensaio”, 30/05/92). ALLIEZ, *op. cit.*, p. 53-57, demonstra de que maneira Deleuze e Guattari propõem uma “ontogênese” inédita com relação à ontologia de base fenomenológica, criando para tanto uma curiosa aliança entre Whitehead, o último Merleau-Ponty e Simondon.

caráter genético capaz de operar a imanência pura e produtiva do pensamento¹. Desta forma, ao enfatizar a noção de “imanência”, Deleuze não se contrapõe apenas às imagens do pensamento que reivindicam o transcendente, mas igualmente põe tanto mais urgência em sua “imanência” quanto mais analisa e se desvincula do imanentismo das filosofias mais recentes, as quais promoveram a seu modo os temas do “pluralismo” e da “multiplicidade”².

De um modo geral, pode-se dizer que a análise que realiza Deleuze a respeito das imagens do pensamento na filosofia ocidental, envolvendo aí tanto as que adotam a transcendência quanto as que invocam a imanência, não torna seu pensamento participante de uma alegada “crítica total da razão”³. Deleuze certamente não se preocupa com a Razão, pois acredita que seja indigno para o pensamento atrelar-se a uma faculdade totalizante. Mas também não descarta a racionalidade, ou melhor, ele está atento para as “racionalidades” não redutíveis a um racionalidade coextensiva ao real; o que lhe importa são as singularidades e virtualidades presentes em todo pensamento, inclusive a razão. Por isso Deleuze afirmou: “Não há razão pura, ou racionalidade por excelência. Há processos de racionalização, heterogêneos, muito diferentes segundo os domínios, as épocas, os grupos e as pessoas. Não param de abortar, de deslizar, de cair em impasses, mas também de ser retomados algures, com novas medidas, novos ritmos, novos andamentos” (PV, 1988a, p. 15).

1 Deleuze também se refere a uma “nova imagem do pensamento” (NPh, 1962, p. 118; PS, 1964, p. 122; P, 1990, p. 202). ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 64-65, resolve esse paradoxo aparente, afirmando que Deleuze está a procura de um “imagem do pensamento sem imagem”. Para evitar uma certa gratuidade que poderia comprometer a precisão dessa fórmula de grande alcance no pensamento de Deleuze, parece-nos melhor esclarecer que um “pensamento sem imagem” e uma “nova imagem do pensamento” se equivalem na medida em que não instalam no centro do pensamento o mecanismo da representação. ORLANDI, “Signos Froustianos numa Filosofia da Diferença”, in S.L. OLIVEIRA, E.M. PARLATO e S. RABELLO (orgs.), *O Falar da Linguagem*, Lovisa, 1996, p. 117 (nota nº 27), observa que o “problema da imagem do pensamento” é um “ponto forte de diferenciação” da filosofia deleuzeana “em relação às demais”.

2 cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 28-33.

3 a “crítica total da razão” é a rubrica filosófica sob a qual Habermas abriga o pensamento de Nietzsche e dos “nietzscheanos modernos”, os quais padeceriam de autoreferenciamento devido a terem descartado o princípio de racionalidade que demarcaria a filosofia ocidental (cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 24-26). MACHADO, *op. cit.*, p. 22, precisa esta questão: “Deleuze tem o sentimento nietzscheano de um niilismo do pensamento...Mas, diferentemente de Nietzsche, este sentimento não é total ou radical”. Se Deleuze não faz a “crítica total da razão”, então, ele não seria propriamente um nietzscheano. A crítica ao “discurso filosófico da modernidade” está assentada sobre um critério amplo demais, prestando-se a uma confusão classificatória, como nos informa HARDT, *op. cit.*, p. 124 (nota nº 2): “Em qualquer caso, a oposição de Deleuze à ‘filosofia de Estado’ não pode ser interpretada como uma oposição absoluta à filosofia Ocidental, mas sim como uma afirmação de seus elementos mais poderosos e mais úteis. Talvez seja por causa dessa confusão que muitos se equivocam, nos Estados Unidos, ao tomar Deleuze por um pensador ‘pós-moderno’; a este mesmo respeito ver *ibid.*, p. xviii-xix. ALLIEZ, “Ontologia e Metodologia: Nota (Pós-) «Crítica» em torno da Idéia de «Pós-» (Moderno)”, *op. cit.*, p. 105-106, informa por que o pensamento de Deleuze destoa da definição de “pós-moderno” por Lyotard.

Em todo caso, pode-se exclamar com Deleuze relativamente a qualquer imagem do pensamento dirigida por um fundamento: “que pensar seja o exercício natural de uma faculdade, que esta faculdade tenha uma boa natureza, isto não se pode entender *de fato*. ‘Todo mundo’ sabe muito bem que, na realidade, os homens raramente pensam, e o que o fazem antes sob o golpe de um choque do que no elan de um gosto” (DR, 1968b, p. 173).

Além disso, o pensamento sem imagem ou a imagem do pensamento segundo as multiplicidades é caudatário de uma crítica da *representação* e de seus mecanismos, segundo a função que lhes é atribuída em cada imagem do pensamento em face de sua posição na teoria das multiplicidades.

2.2.2. *representação na teoria das multiplicidades: diferença submetida e diferença livre*

Toda imagem do pensamento gera um mecanismo de representação como operação constituinte de uma determinada filosofia. De fato, existem várias modalidades pelas quais uma representação pode ser concebida operacionalmente a fim de efetivar uma imagem do pensamento. Em vista disso, torna-se pertinente a seguinte indagação: há representação na teoria deleuzeana das multiplicidades?

Deleuze não trata a representação como uma noção descartável, embora saiba que ela se arraigou naquelas filosofias marcadas pela imagem do pensamento. Nessas filosofias, a representação é tomada como um elemento indispensável para o exercício do pensamento, abrangendo até mesmo aspectos ontológicos. A teoria das multiplicidades não refuga a representação, ela também é um elemento importante do pensamento sem imagens. Mas, embora presente, essa noção aparece aí de tal modo transfigurada que já não desempenha a função que lhe consagra a história da filosofia.

Antes de mais nada, Deleuze observa que, mesmo nessa história da filosofia onde a representação se tornou hegemônica e garantia do pensamento, ela surge com ênfases e usos bastante diversos, sendo possível, portanto, demarcar os principais momentos que constituiriam

uma história da representação.

Os avatares da representação correspondem à subordinação da diferença. E, se as multiplicidades são sistemas de diferenças, então, estas últimas não estão subordinadas por nenhum tipo de representação. Naturalmente, o papel atribuído à representação em cada caso estabelece o tipo de operação conceitual que torna efetivo um dado pensamento¹.

Segundo Deleuze, Platão se encontra nos portais do mundo da representação, mas não ainda coroado em sua plenitude. Com efeito, a filosofia de Platão está posta como que em uma encruzilhada em que a diferença não subordinada à representação ainda tem um lugar dentro da teoria das Idéias, muito embora outras categorias dessa mesma teoria indiquem que seu destino é submeter-se a essa subordinação. Assim, a distinção entre o modelo e a cópia indica de que maneira esta última deve estabelecer uma relação intrínseca e ontológica com a verdade da Idéia-cópia para que, secundariamente, mas de direito, possa usufruir de sua essência. A cópia passou na prova exigida pelo modelo, pois ela consegue representar, entre dois predicados opostos, aquele que convém ao ser.

Os “simulacros” ou “fantasmas”, por sua vez, são duplamente desqualificados. Eles não suportam a prova das cópias e, por outro lado, não atendem às exigências do modelo. Assim, simulacros e fantasmas permanecem irreduzíveis à relação entre modelo e cópia, não desfrutam da verdade em que eles se entrelaçam, e, portanto, são “diferenças livres oceânicas” que ameaçam a estabilidade do modelo e a competência da cópia. Para Deleuze, essa encruzilhada em que se encontra a teoria platônica das idéias é uma vantagem, pois ela permite que se resgate uma diferença insubordinada, bem como possibilita reverter o papel subordinador que aí já é atribuído à representação. Esse aspecto também é muito importante para a já referida “reversão do platonismo”, através da qual Deleuze extrai um encontro entre um pensamento das multiplicidades e a teoria platônica das Idéias (DR, 1968b, p. 165-168, 340-341; LS, 1969, 302-

¹ MENGUE, *op. cit.*, p. 139, diz que “a representação é incapaz de pensar a diferença em si mesma”; sobre a ligação entre representação e imagens do pensamento, ver *ibid.*, p. 158-162.

307)¹. A própria noção de ‘simulacro’ será retomada a fim de ser um dos elementos importantes para a liberação da diferença face à representação, como veremos (cf. IV/1.3.4.).

A partir de Aristóteles instaura-se, de fato, o mundo da representação, pois aí já não há mais lugar para a diferença livre. Deleuze escava o pensamento aristotélico para compreender de que maneira foi aí amordaçada a diferença, e para ouvir seus apelos em meio à representação.

Em Aristóteles, dois termos diferem não por si mesmos, mas por meio de outra coisa. Neste caso, temos a chamada “representação orgânica” e as diferenças são qualificadas de acordo com o alcance permitido pelo termo mediador, quer este distinga ou não uma “diferença essencial”. Assim, o gênero media as diferenças de espécie; a espécie as diferenças de número; e o ser as diferenças de gênero.

Aquém do gênero, as diferenças de número são diferenças extrínsecas, pois se referem apenas aos acidentes da matéria, não estabelecendo entre si relações de contrariedade capazes de tornar a mediação, não apenas um distribuidor de diferenças, mas um representante da essência, um atribuidor de diferenças. As diferenças genéricas, por sua vez, referem-se à relação dos gêneros com o ser, mas as categorias do ser não se combinam, e, portanto, não podem estabelecer entre si relações de contrariedade, muito embora haja identidade no ser, de modo que elas também não representam uma diferença essencial, referem-se tão somente à equivocidade do ser. As diferenças específicas mediadas pelo gênero, no entanto, são o elemento que define a representação orgânica, pois é próprio do gênero ser dividido pela diferença. As diferenças específicas são diferenças de essência, pois elas definem uma espécie pela contrariedade em relação a outra espécie. Neste caso, então, as diferenças “em essência”, a oposição e a contrariedade das diferenças específicas tem seu alcance determinado pela identidade do gênero, aquém e além do qual a diferença deixa de ser essencial.

¹ MACHADO, *op. cit.*, p. 27, assinala com acuidade que a grande idéia de Deleuze com relação ao platonismo “consiste em defender que a dualidade entre o mundo aparente e o mundo das essências não é a distinção estabelecida por Platão; e, mais ainda, consiste em explicar como essa distinção manifesta existe em função de uma distinção ainda mais fundamental que chama de «latente»: a distinção entre as boas cópias e os simulacros”. ALLIEZ, “Ontologia e Logografia. A Farmácia, Platão e o Simulacro”, *op. cit.*, p. 73-79, Deleuze e Derrida caminhariam juntos até certo ponto na “leitura subversiva do platonismo”, mas divergiriam quanto à questão do ser.

O ser não está para os gêneros como o gênero está para as espécies. As diferenças de gênero pertencem desigualmente à identidade ser, mas entre eles há uma relação intrínseca, por analogia; enquanto as diferenças específicas determinam do exterior a identidade do gênero. Em outras palavras, o ser está impedido de formar uma identidade com relação aos gêneros da mesma forma que o gênero constitui sua identidade com relação às espécies. Se as identidades tivessem o mesmo alcance o ser seria um gênero comum das diferenças genéricas. Mas, então, as diferenças genéricas, desta forma assimiladas às diferenças específicas, não mais seriam atribuíveis ao ser, uma vez que a relação entre um gênero e sua espécie é determinada do exterior pelas diferenças específicas que são diferenças em si, enquanto a relação entre o ser e seus gêneros é uma relação determinada por diferenças genéricas, mas é uma relação intrínseca apenas na medida em que se refere às suas diferenças por analogia.

A antinomia entre o princípio de identidade em relação ao ser e em relação ao gênero, não impede, por outro lado, que haja uma cooperação entre as diferenças genéricas e as diferenças específicas no seio da representação orgânica. É que a analogia que hierarquiza os gêneros com relação à equivocidade do ser remete à univocidade das espécies com relação a um gênero comum. A continuidade entre as categorias do ser na “representação abstrata” corresponde, além disso, a semelhanças entre características na “representação concreta”. Em suma, a posição deleuzeana quanto à questão aristotélica do ser é a de que a univocidade, a equivocidade e a analogia do ser não são posições auto-excludentes no pensamento de Aristóteles, porém elas aí aparecem em uma combinatória cuja matriz é a subordinação da diferença¹.

Neste caso típico de representação orgânica, como indica Deleuze, a diferença é submetida, em primeiro lugar, pela “oposição dos predicados”, contrariedade entre diferenças que somente se realiza com as diferenças específicas. Em seguida, as diferenças essenciais se encadeiam com a “analogia do juízo” que se estabelece entre o ser e as diferenças genéricas.

1 MACHADO, *op. cit.*, 40-44, faz observar a inovação trazida por Deleuze ao panorama dos estudos aristotélicos, principalmente em relação ao legado escolástico, que justamente sistematiza a questão aristotélica do ser em relação a três posições bem definidas, quais sejam, a “univocidade”, “equivocidade” ou “analogia” do ser.

Mas elas também se coadunam com a “semelhança da percepção” que faz com que as diferenças de número entre as espécies também entrem no circuito da representação orgânica (DR, 1968b, p. 45-52).

Na representação orgânica ou “representação finita”, a diferença era representada por uma mediação pelo número, pela espécie ou pelo gênero. No entanto, essas categorias eram apenas meios de realizar a representação, enquanto a diferença continuava a atuar sobre uma matéria de fundo onde iam se arregimentar os contrários a serem ‘enformados’ pela representação. Em outras palavras, a representação era apenas a forma da mediação das categorias em relação às diferenças que lhe são atribuídas, e não a própria forma do ser. Esse curto-circuito entre a forma e a matéria, entre a forma da representação e o ser, tornará possível mais um avatar da representação. Trata-se da “representação orgânica” ou “representação infinita”. Nela, a representação é forma do ser e a mediação seu fundamento ou razão suficiente. A representação finita compreendia a forma e a matéria em segundo lugar, isto é, as diferenças nela eram mediatizadas pela forma. Mas a diferença infinita se refere diretamente à matéria já formada, de modo que ela “compreende o Todo”, como diz Deleuze.

Na representação platônica tanto quanto na aristotélica, o jogo da identidade era feito, mas algo da diferença escapava. Os simulacros se furtavam à diferença ideal do modelo, em relação à qual as cópias eram pretendentes. A equivocidade do ser era filtrada pela identidade de analogia garantindo a identidade dos gêneros e, portanto, atribuindo a univocidade das espécies. No entanto, se a transmissão da identidade no sistema de categorias falhasse, se ele sofresse um bloqueio, nada impedia que a equivocidade do ser gerasse uma aberração, um acaso, que desestabilizaria as diferenças específicas. Na representação infinita, contudo, o fundamento tenta recolher tudo aquilo que ainda restava de fugidío na diferença.

Em todo caso, por sob a Idéia, por sob a equivocidade do ser, por sob o Todo, as diferenças continuam a se agitar. A representação, então, está sempre correndo o risco de se abismar, de perder seu fundamento. Essa vertigem que atrai a representação, o “sem-fundo” em que ela se esgueira é recalcado pela imagem do pensamento como o contrário da Idéia, do ser ou

do Todo, como um indiferenciado ou vazio onde o pensamento poderia se perder. Esse medo-pânico que ronda a imagem do pensamento, porém, não é mais do que a consequência de toda operação de representação, já que sua vertigem em relação ao abismo escamoteia sua cegueira em relação à diferença, uma cegueira tanto mais fundamental, quanto menos consciente. Pois, o que vibra por debaixo dela não é o indiferenciado, mas a diferença em toda sua plenitude, não submetida ao jogo do idêntico, livre para compor um sistema de diferenças e, portanto, uma “multiplicidade substantiva”, capaz de gerar um pensamento sem imagem onde a representação não submete a diferença (DR, 1968b, 69-71, 153-154, 189, 229-231, 349-355).

Quando o pensamento começa pela diferença, quando as diferenças não são mediadas pelo “idêntico ou o semelhante”, pelo “análogo ou oposto”, quando o que liga uma diferença a outra é a própria diferença (o dispar), então, a representação torna-se um efeito de diferenciação e não mais a condição do pensamento. A representação é um ocultamento da diferença que a confirma, ela é um desdobramento do próprio sistema de relações diferenciais. A filosofia de Kant, especialmente, padeceria desse pânico ante a desordem e o caos, por isso as categorias kantianas, em seu alcance transcendental, procuram fazer da ordem um fundamento, ao invés de entenderem a origem da ordem na multiplicidade e na diferença¹.

Como dizíamos inicialmente, Deleuze não deixa de pensar a representação. A originalidade de seu pensamento fica patente na maneira de tratá-la. Ele também não incorre na facilidade de identificar a história da filosofia com a história da representação. Cada filósofo, mesmo o mais fiel aos mecanismos da representação, tem de afrontar o momento de vertigem de que falamos acima. Neste momento de instabilidade em que o filósofo a contragosto balbucia a língua estranha das diferenças livres, é que Deleuze o surpreende e retira dele uma contribuição para sua teoria das multiplicidades. Assim, se Platão está nos portais do mundo da representação, são os epicuristas que se aproveitarão de sua hesitação, enquanto representação finita. Da mesma forma, Leibniz, embora seu pensamento seja cronologicamente anterior a Kant

¹ cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 29-33. MACHADO, *op. cit.*, p. 99, nota que “Kant ocupa uma posição bastante singular no pensamento de Deleuze”, justamente porque a “diferença transcendental” kantiana é um elemento importante para se pensar uma “concepção da diferença”, apesar de amordaçada pela representação.

e Hegel no mundo da representação infinita, mostrará de que maneira estes últimos também titubeiam. De fato, o novo estatuto conferido à representação somente poderá ser compreendido em toda sua complexidade a partir da exposição das gêneses *ontológica, lógica e estática*, de acordo com a teoria das multiplicidades¹.

2.3.signos do múltiplo

2.3.1.signo e essência múltipla

A associação entre o múltiplo e o pensamento sem imagem das multiplicidades continuará a ser tratada no livro dedicado a Proust; aí também podemos ver se estabelecerem novas alianças conceituais, principalmente com Leibniz e os neoplatônicos. Esse estudo, por outro lado, não é apenas uma compreensão filosófica ou uma formação de conceitos que dê conta de uma obra literária, ele é igualmente a análise do momento em que a arte, aprofundando seus próprios meios, vibra em ressonância com a filosofia, isto é, sem se tornar o exemplar, no caso de Proust, especificamente, de uma literatura que expõe ou comprova uma tese filosófica. Sendo assim, vemos firmar-se uma aliança com os produtos da arte que, excedendo o âmbito da filosofia, torna-se uma *aliança transdisciplinar*, a exemplo das alianças deleuzeanas com a ciência.

Neste livro novamente aparece a associação entre o múltiplo e a pluralidade sob o ponto de vista do *sentido* e da *verdade*. Em algumas passagens, por um lado, o termo *multiplicidade* é empregado simplesmente como sinônimo de múltiplo, ou melhor, para designar o que é múltiplo. Por outro lado, como o livro se dedica a uma obra literária, surge o problema de como explorar um objeto artístico como multiplicidade, caso ilustrativo da descoberta deleuzeana de multiplicidades. E isto se dá, no livro dedicado a Proust, justamente pela referência das noções de sentido e verdade à noção de *signo*².

1 HARDT, *op. cit.*, p. 78, afirma que “a especulação de Deleuze requer, realmente, uma representação objetiva, mas isto somente se aplica a um terreno muito específico”, em que a representação se “sustenta em termos exclusivamente ontológicos...isto ocorre atendendo a poucos e simples princípios ontológicos”.

2 ver MACHADO, *op. cit.*, p. 165-172, sobre a importância de Proust para a filosofia de Deleuze, particularmente sobre a noção de ‘signo’. Também MENGUE, *op. cit.*, p. 122-123, 241-242, ao confirmar o alcance filosófico da obra proustiana, enfatiza que o próprio

Para que essa ligação seja operada, a dualidade do par Uno-Múltiplo já aparece resolvida através da noção neoplatônica de *essência*, segundo a qual se exprime, nos termos de Deleuze, o "começo do Mundo em geral (PS, 1964, p. 57). Trata-se da "complicação" na qual se afirma o uno do múltiplo, e que corresponde a um "tempo original" ou "tempo reencontrado", no plano da obra proustiana; tempo este em que as dimensões passado-presente-futuro não foram ainda desenvolvidas. A complicação do Uno-Múltiplo corresponde, por sua vez, ao tempo dos signos, isto é, às próprias essências que são os objetos do pensamento na arte. Ou, para utilizar termos já definidos, os signos da arte são aqueles onde o tempo somente se repete como Múltiplo/diferença. Contudo, existe uma gradação de signos que culmina com os signos da arte, cada um correspondente a uma série temporal que se desenvolve em suas dimensões ou a um estágio de revelação da essência.

A essência é complicação do signo e do sentido. A essência existe no nível mais baixo dos signos bem como em sua configuração mais elevada, ou seja, nos signos da arte. Em cada um desses níveis o signo se confunde com o enrolamento(implicação) do sentido; e o sentido, por sua vez, se confunde com o desenvolvimento do signo(explicação). Essa relação entre o signo e o sentido, que tem por razão suficiente a essência, é mais ou menos imbricada, dependendo da materialidade do signo. Quer dizer, o sentido tende a se individualizar nos signos em que a essência aparece mais intimamente ligada à materialidade dos mesmos. Ao passo que o sentido tende a se pluralizar nos signos em que a essência os desmaterializa. No primeiro caso, a essência parece oculta dada a intimidade exclusiva entre signo e sentido. No segundo, a essência se revela como coexistência dos sentidos múltiplos que cada ordem de signo traz consigo.

Deleuze procura ilustrar essas situações ao afirmar que, mesmo nos signos onde a materialidade é posta em primeiro plano, é como se aquele objeto preciso mantivesse cativa a

pensamento de Deleuze teria o 'signo' como objeto privilegiado. Ao tratar da leitura "não sobreposta" que Deleuze dedica à obra de Proust, ORLANDI, "Signos Proustianos numa Filosofia da Diferença", *op. cit.*, p. 105-123, aprofunda as consequências de uma relação transdisciplinar entre filosofia e literatura, onde são os "signos propensantes" que deslizam em uma "zona de ressonâncias", propiciando o "co-funcionamento" entre conceitos filosóficos e a *Recherche*, ambos entendidos como multiplicidade em "reciprocidade de aberturas"(p. 110-115, especialmente).

alma de outra coisa que deseja desvencilhar-se de seu invólucro. Sendo assim, à medida que se ascende na escala dos signos, observa-se o desmoronamento das significações objetivas, em favor de uma "multiplicidade de fragmentos e caos", pois todo signo possui uma metade que designa o objeto e outra que significa algo diferente, quer dizer, o objeto não detém o segredo do signo que ele emite. Simultaneamente, ao se chegar ao tipo de signo em que a essência mais se revela em sua complicação, desmoronam-se as formas subjetivas em favor de um "impessoal caótico e múltiplo" (PS, 1964, p. 37, 110, 187-188). Contudo, que ligação pode haver entre objetividade e a subjetividade nos signos?

2.3.2.signo: múltiplo, significação objetiva e forma subjetiva

A derrocada da "ilusão objetivista", como denomina Deleuze, desestabiliza, igualmente, a "ilusão subjetivista" segundo a qual a suposta identificação(designação) do objeto a um objeto sensível corresponderia à identidade de um sujeito da percepção. Como o sentido não designa apenas o objeto, mas também significa a essência, a verdade do signo não é atribuída por uma faculdade subjetiva, mas é função da essência, ou seja, da complicação Uno-Múltiplo. Neste caso, portanto, também são válidas as variações apontadas no parágrafo anterior, pois quanto mais a verdade está presa à materialidade do signo, tanto mais essa individualização é expressa por um sujeito. O que importa reter quanto a isso, então, é que a verdade é uma função da essência. Por isso cabe indagar de que modo o é, exatamente.

Antes de mais nada, observa-se que à medida que se descende na ordem dos signos, cada tipo de signo possui uma maneira diversa de ser apreendido por um sujeito, isto é, há um sujeito para cada tipo de signo, acompanhado das experiências que lhe são próprias. Como foi assinalado, a partir da essência se desenvolvem vários tipos de signos, cada um com um grau de maior ou menor envolvimento com seu sentido. Pois bem, cada estágio de aproximação entre signo e sentido ou, o que vem a dar no mesmo, cada estado de apresentação da essência produz uma verdade. Por outro lado, a verdade não se constitui apenas pelo desenvolvimento de linhas paralelas, pois os signos interferem entre si na mesma medida em que a essência é sua razão

suficiente. Desse modo, forma-se um sistema de verdade como interferência dos sentidos dos signos -*verdade múltipla*- correspondente a séries de tempo (PS, 1964, p. 34, 104-105)¹. Tanto é assim que a verdade é produzida, que a sua busca sempre redonda na destruição do “eu” que lhe é correspondente a cada estágio da essência. Vejamos, então, como o signo exerce uma certa violência sobre o sujeito.

2.3.3. signo: manifestação do pensamento do múltiplo

Os signos, definidos genericamente, são os elementos de nosso encontro com o exterior. Eles nos obrigam, com sua **violência**, a pensar. Em todas as situações vividas, encontramos-nos com signos que nos solicitam ir além do sentido dos objetos ou da verdade do sujeito, a não ser que nos contentemos com os objetos identitários do senso comum ou com a verdade *reconhecida* do bom senso. Por isso Deleuze alerta que somente sentimos prazer na medida em que descobrimos a verdade, mas essa busca não pode ser encetada por um “desejo do verdadeiro”, ninguém possui uma “vontade de verdade”, apenas uma situação concreta nos determina a descobri-la. A violência dos signos nos força a buscar: “Quem busca a verdade?”, indaga Deleuze, “é o ciumento sob a pressão das mentiras do amado”, por exemplo. Por isso a filosofia se ilude ao pressupor um “amor natural pela verdade”, e assim só consegue alcançar “verdades abstratas” que não comprometem ninguém (PS, 1976, p. 24-25). O pensamento então é função do pluralismo dos signos, justamente por que os signos nos fazem conhecer o múltiplo².

A obra de Proust apresenta um “devir filosófico” na medida em que se entrega a essa nova maneira de tratar a filosofia. Sempre que a arte explora profundamente os seus limites ela se encontra com a filosofia, não em uma comunicação na qual a literatura faria as vezes ou

1 ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 95: “é necessário, então, não apenas ligar sentido e tempo, mas pensar o sentido como tempo, ou melhor, como relação de tempo”.

2 o tema da violência, em Deleuze, foge tanto da mera oposição entre *logos* e violência quanto da idéia heideggeriana de uma exterioridade *trânsfuga* que fundaria o pensar, ancorando sua historicidade em um retorno da ontologia (cf. ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 29-30).

preencheria uma insuficiência da filosofia, mas numa “dupla captura” onde a literatura encontra a filosofia em seu elemento próprio.

Esse encontro entre filosofia e literatura é importante, no caso de Proust, porque os signos, seus sentidos e verdades, são eles próprios séries de tempo múltiplas e suas interferências mútuas. Se, por um lado, os signos são os objetos de um pensamento pluralista do múltiplo, por outro, eles são também uma *multiplicidade* que se expressa na literatura, como acabamos de observar.

Além disso, os signos são um componente importante da própria teoria das multiplicidades, e não apenas os elementos do encontro entre filosofia e arte. De fato, Deleuze retomará a teoria dos signos de acordo com uma demanda variada ao longo de sua obra. Em primeiro lugar, como um modo de constituir o entendimento da representação sob o ponto de vista das multiplicidades. O traço distintivo desse tratamento do signo incide, antes de mais nada sobre a linguística, pois trata-se de observar o signo como uma materialidade inteligível, ultrapassando com isso o dualismo significante-significado que é o parâmetro para compreensão do signo na linguagem. Mas, a exposição mais acabada do lugar do signo em seu pensamento virá com a análise a propósito da imagem cinematográfica, onde se demonstra, tendo como ponto de partida Pierce, que os signos definem uma “matéria signalética” relacionada com a representação direta ou indireta do tempo. As imagens cinematográficas, para Deleuze, são signos (IM, 1983, p. 101-102, 266; IT, 1985, p. 44-49; P, 1990, p. 92)¹.

2.3.4. signos: uno como efeito do múltiplo

O tempo não é nem o simples pluralismo de tempos, como sentidos e verdades, nem a simples reunião concreta dos elementos de uma multiplicidade, reunião esta que se expressa no signo-essência. O tempo é um *problema* que mantém coexistentes os componentes do conceito de multiplicidade. Ele redobra, sem ser uma cópia abstrata, a multiplicidade concreta. A obra de

¹ segundo MENGUE, *op. cit.*, p. 241, os livros que Deleuze dedicou ao cinema, a saber, *L'Image-Mouvement* (1983) e *L'Image-Temps* (1985), constituiriam a primeira tentativa de se pensar filosoficamente o cinema, ao passo que a “estética filosófica”, até então, teria privilegiado as imagens picturais, em detrimento das imagens cinematográficas.

Proust é uma multiplicidade de tempo, pois este não se concretiza somente em sentidos e verdades; o tempo encontra-se em determinadas linhas ou séries cuja característica básica é misturar "desigualmente várias espécies de signos" (PS, 1964, p. 26, 34). O tempo é aí, por assim dizer, o elemento de reunião da heterogeneidade dos signos.

Assim, a cada tipo de signo corresponde uma linha de tempo. Os "signos mundanos" correspondem ao "tempo que se perde", pois, sendo vazios, a sua verdade se perde na medida em que o intérprete se modifica; os "signos amorosos" correspondem ao "tempo perdido", porque sua verdade só chega depois que desaparece o "eu" que a busca; os "signos sensíveis" correspondem ao tempo que se encontra no interior do tempo perdido, pois eles ressuscitam pela memória o "Eu" que lhes sustenta a verdade; por último, há os "signos da arte" que correspondem ao "tempo reencontrado", aquele que reúne mais intimamente signo e essência. Essas linhas de tempo são paralelas entre si, mas simultaneamente elas são séries que se encaixam, visto que de uma série a outra a relação entre signo e sentido se torna mais íntima, de modo que, à medida que se ascende na ordem dos signos, é como se a série temporal posterior recuperasse a verdade que a anterior perdeu. Até o ponto em que todas as verdades e "eus" perdidos se tornem um componente da série do tempo reencontrado, que envolve todos os tempos (PS, 1964, p. 107-108).

Como indica Deleuze, porém, mesmo o tempo reencontrado ou "absoluto" não perfaz uma totalidade como reunião de suas partes ou séries temporais, pois o tempo é "justamente a instância que impede o todo" (PS, 1964, p. 193). De fato, toda a cadeia de associações que o sujeito procura estabelecer entre os objetos dos signos, a fim de reunir a sua totalidade, é válida somente para uma única série temporal, cadeia de significados esta que se desfaz, como observamos, em função de um ponto de vista superior ao sujeito. Então, de que maneira os signos indicariam a unificação de séries temporais que são irredutíveis entre si para um sujeito totalizador?

O tempo as reúne colocando a unidade ou totalidade *ao lado* das partes, e não como um ponto de convergência das mesmas em um sujeito. Essa unidade não unifica as partes, nem

totaliza os fragmentos em um sujeito. Esse uno ou essa totalidade seria simplesmente o efeito do múltiplo, como se o encontro somente fosse possível quando o estilhaçamento do ponto de vista de um objeto em pontos de vista inumeráveis permitisse a comunicação com outro objeto que sofrera um estilhaçamento da mesma ordem. Os signos possuem o caráter de se se unificarem como efeitos do múltiplo¹.

Em mais este ponto da reiterada tentativa de Deleuze de propor uma nova compreensão do par Uno-Múltiplo, seu pensamento entra em mais uma aliança conceitual, desta feita com Espinosa e Leibniz. Isto se dá, antes de mais nada, porque a caracterização do múltiplo se combina apropriadamente com a monadologia leibniziana, pois as mônadas não possuem nem "portas nem janelas", são pontos de vista incomunicáveis, que se exprimem claramente apenas na série que lhes é própria, mas possuem em seu interior um emaranhado de pontos de vista obscuros que lhes chegam pelo cruzamento com as séries lançadas por outras mônadas (PS, 1964, p. 195-196). Já, em Espinosa, o conhecimento por signos é o conhecimento dos efeitos, desde que as suas causas sejam atribuídas a uma substância múltipla; o problema dos signos como efeitos da substância múltipla teria um alcance pragmático, na medida em que Espinosa forneceria a Deleuze uma "concepção ontológica da prática"².

Com efeito, esse contato com a monadologia e com Espinosa vem reforçar o que já fora desenvolvido na aliança com a noção neoplatônica de essência. É um reforço ao pensamento pluralista do uno-múltiplo. Ao mesmo tempo, a aliança com Espinosa e Leibniz já ativa, com relação ao signo, o problema de sua unidade.

1 MENGUE, *op. cit.*, p. 33-38, 121-122, 127-128, demonstra que o tema da "unidade", ao contrário do que julgaria uma crítica apressada, é uma preocupação plenamente em conformidade com o pensamento do Deleuze.

2 cf. HARIFT, *op. cit.*, p. xiv.

3. Navegação das Multiplicidades

3.1. acontecimento e multiplicidade concreta (física do acontecimento)

3.1.1. "não perder o concreto"; "redobrar conceitos"

Deleuze, prefaciando um livro recente a respeito de sua filosofia, dá um conselho de trabalho a seu autor, bem como a todos aqueles que se interessam em estudar a multiplicidade. Ele diz: "sempre há interesse, nas análises do conceito de partir de situações bem concretas, e não de antecedentes filosóficos, **nem mesmo dos problemas enquanto tais**... Eu tenho, então, apenas uma coisa a dizer: não percam o concreto, voltem a ele constantemente. **Multiplicidade**, ritornelo, sensação, etc. se desenvolvem em puros conceitos, mas são estritamente inseparáveis de um concreto a outro... voltar às percepções, aos afectos, que devem **redobrar os conceitos**"¹.

O conselho de Deleuze parece bastante simples e genérico: **não perder o concreto**. Contudo, o que esta franqueza propedêutica representa exatamente na perspectiva de sua filosofia? Claro, há uma *experimentação* das multiplicidades onde se aprende um novo exercício do pensamento. Um concreto leva a outro... "Redobrar os conceitos" não significa para Deleuze, por exemplo, demonstrar que a experiência concreta está submetida a certas condições dadas ou captadas pela elaboração conceitual; não significa, por outro lado, reduzir conceito e experiência a uma esfera fenomenológica ou gerá-los simultaneamente em um ato comunicativo. Redobrar os conceitos não significa nem mesmo ilustrá-los e exemplificá-los. Redobrar quer dizer encontrar um caminho direto, sem interrupções, entre a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual. É observar como, nas multiplicidades concretas, persiste a realidade do virtual mesmo que todos os casos de atualização espaço-temporais tenham malogrado. Uma multiplicidade concreta, ainda que a achemos esgotada, está sempre pronta a surpreender, pois ela pode fornecer o que não era esperado, e não porque ela continha uma possibilidade de que éramos inconscientes, mas porque ela possui uma realidade que se presta à "*heterogênese*".

¹ cf. DELEUZE, carta-prefácio a MARTIN, *op. cit.*, p.8.

ela possui uma realidade que se presta à “heterogênesse”. E o conceito precisa, justamente, descobrir multiplicidades onde quer que elas exerçam essa qualidade.

A experimentação das multiplicidades, por isso, ganha um caráter peculiar no qual ela não é garantida pela instância transcendental do conceito, não representa um momento pré-conceitual, nem pode ser um cruzamento de opiniões empíricas em busca de um consenso de comunicação expresso pelo conceito. A atualização é formada por “tempos que se sucedem”, por instantes, mas o virtual é composto por “entretempos que se superpõem”. E o elemento comum que liga tempos e entretempos é o *acontecimento*, pois, nas palavras de Deleuze, “o acontecimento tem o privilégio de recomeçar quando o tempo já passou... quando o tempo passa e leva o instante, sempre há um entretempo para reconduzir o acontecimento” (QPh?, 1991, p. 150). O acontecimento, portanto, é o mecanismo deleuzeano de duplicação do conceito e de experimentação das multiplicidades. Assim, se a pergunta para as multiplicidades é sempre uma pergunta pelo concreto, a pergunta para o acontecimento aponta sempre para a multiplicidade, mistura de tempos e entretempos¹.

3.1.2. *acontecimento: transitividade virtual-atual*

A noção de acontecimento já surge em *Diferença e Repetição*. Neste livro, a definição de acontecimento aparece em uma dualidade simples formada pelos “acontecimento ideais” relacionados ao problema e os “acontecimentos reais” relacionados aos casos de solução(proposições). No máximo, os acontecimentos ideais eram observados sob o ponto de vista dos infinitesimais leibnizianos, isto é, como acontecimentos mínimos que se imiscuíam nas frestas deixadas pelos grandes acontecimentos(DR, 1968b, p. 243-244, 247). Da mesma maneira, a noção de tempo divide-se aí em “tempo virtual” relacionado com as progressões das funções problemáticas, desde a determinação recíproca à determinação completa; e o “tempo de diferenCiação” ou “conteúdos empíricos do tempo” que são determinados a se atualizar (DR, 1968b, p. 272). Deleuze chega a falar mesmo de um “terceiro tempo” ou “forma vazia do

1 DIAS, *op. cit.*, p. 13-33, destaca consequências da tentativa deleuzeana de criar uma filosofia evenemencialista”(p. 14).

tempo", onde os dois outros tempos são instados a respeitarem a diferença. Trata-se do tempo da repetição da diferença. Certamente, este terceiro tempo, por um lado, aproxima-se do elemento *acontecimento* da multiplicidade concreta, pois, para retomar a terminologia do cálculo, ele inclui um princípio de determinabilidade e tipos de determinação que não excluem o indeterminado, de modo que a instância questão/problema permaneça nos casos de solução (DR, 1968b, p. 376-380). Por outro lado, para uma multiplicidade determinada importa não apenas a transitividade virtual-atual, mas também, e principalmente, como, a partir dos conteúdos empíricos do tempo, o acontecimento permite o encontro com o virtual. O que vale é descobrir uma multiplicidade, de modo que o contato com o virtual seja estabelecido.

3.1.3. acontecimento: passagem entre o tempo atual e o tempo virtual

Tendo este ponto de vista, Deleuze procurará aprofundar a noção de acontecimento a fim de dar acabamento à sua teoria das multiplicidades. Justamente, as exigências das multiplicidades solicitam, por sua vez, um novo tratamento do tempo virtual e do tempo atual, de modo que as relações entre esses tempos não sejam observadas apenas no sentido do virtual ao atual, ou seja, do conceito para o concreto. Em busca desse tratamento do tempo, o pensamento deleuzeano abre-se a uma nova aliança filosófica, desta vez com os estóicos e epicuristas.

Segundo o sistema estóico, há dois tipos de tempo. Em primeiro lugar, o Cronos, que diz respeito à mistura de corpos ou estados de coisa e por isso preside a ordem das causas, é caracterizado pela sucessão de instantes, ou seja, sua gênese deve-se à forma cíclica do infinito onde um eterno presente, que contrai todos os instantes, se descontraí em presentes pontuais que são passados ou futuros uns em relação aos outros. Em segundo lugar, há o Aion que diz respeito aos incorpóreos e por isso é caracterizado pela fuga incessante do presente, seja no sentido do passado seja no sentido do futuro, isto é, sua gênese deve-se à forma da "linha reta ilimitada".

A partir dessas definições relativas à temporalidade, o problema deleuzeano será o de acoplar o tempo cíclico infinito ao tempo retilíneo ilimitado, por este motivo o acontecimento

será nomeado como instância que participa de ambos os registros temporais, de modo que se pode dizer que há encarnação dos acontecimentos nos corpos e estados de coisa, bem como acontecimento puro, caracterizado nas palavras de Deleuze como "sempre qualquer coisa que acabou de passar ou que vai se passar, simultaneamente, jamais qualquer coisa que se passa" (LS, 1969, p. 79).

O acontecimento, então, é o encontro entre dois presentes, o presente atual onde ocorre a efetuação do acontecimento e o "presente como ser de razão" onde o acontecimento persiste eternamente em seu estado puro. Quando se observa os acontecimentos sobre o Aion, cada um deles corresponde a pontos singulares que se distribuem sobre linha reta do tempo, a qual, por sua vez, é formada por um "ponto aleatório" ou "dispar" que subdivide infinitamente cada acontecimento e por isso os faz comunicar, pois, como afirma Deleuze, "cada acontecimento se comunica com todos os outros, todos formam um único e mesmo Acontecimento" (LS, 1969, p. 80-81).

3.2. estrutura dupla do acontecimento nas multiplicidades (ética do acontecimento)

3.2.1. *acontecimento: efetuação e contra-efetuação*

Desde já podemos superpor esta caracterização do acontecimento ao tratamento do par problema-questão, anteriormente observado. Pois bem, o acontecimento é a instância que reúne as idéias problemáticas (determinação completa e determinação completa) e o ser da questão (ponto aleatório, dispar ou princípio de indeterminação) em vista da gênese dos casos de solução ou do tempo atual, a fim de que estes últimos não elidam o problema-questão, quer dizer, o acontecimento reúne as condições do problema (LS, 1969, p. 69-73).

O envolvimento dos regimes de multiplicidade, virtual e atual, através do acontecimento, é o que permite caracterizar uma multiplicidade concreta no que diz respeito ao seu alcance ontológico, é o que veremos no caso da produção desejante do inconsciente.

Para cada acontecimento tomado em sua efetuação como indivíduo ou pessoa, é preciso atingir um instante pré-individual ou impessoal. A "estrutura dupla de todo acontecimento" permite que a partir das multiplicidades se encontre o Acontecimento, ou seja, elas são o lugar

atingir um instante pré-individual ou impessoal. A "estrutura dupla de todo acontecimento" permite que a partir das multiplicidades se encontre o Acontecimento, ou seja, elas são o lugar da *contra-efetuação* (LS, 1969, p. 176-177). O importante a este respeito é que ao mesmo tempo que se efetua um acontecimento se saiba operar nele uma contra-efetuação. Não existe, de fato, uma sucessão entre ambos os sentidos; numa multiplicidade concreta é preciso que haja simultaneidade, pois, não contra-efetuar um acontecimento no momento mesmo em que ele acontece é perder o que de mais profícuo pode haver na efetuação.

Trata-se de surpreender no acontecimento efetuado, naquilo que acontece, a parte do acontecimento que permanece irreduzivelmente pura, pois projeta-se no Aion. A contra-efetuação é uma **vontade** de que somos portadores desde que se reverte nossa posição em relação à ordem causal da mistura dos corpos ou estados de coisa. Quer dizer, se no momento de efetuação o incorpóreo ou acontecimento puro é um efeito com relação ao acontecimento efetuado; na contra-efetuação, uma vontade torna o acontecimento puro **quasi-causa** daquilo que nos acontece. "Querer o acontecimento", segundo Deleuze, tem duas conseqüências do ponto de vista ético. Antes de mais nada, significa que nos tornamos dignos daquilo que nos acontece, pois mesmo no sofrimento e na dor pode-se alcançar a parte eterna do acontecimento e, como essa atitude é afirmativa, é uma vontade, não há lugar para que julguemos a vida do ponto de vista do negativo, de modo que ficam eliminados a resignação e todo ressentimento que se oculta por trás da complacência diante do acontecimento. O acontecimento nos solicita, por isso a resignação só pode ser uma má-vontade. Mas, por que **querer o acontecimento** não é uma atitude complacente como experimentar sentimentos reativos como a resignação e o ressentimento?

3.2.2. "*querer o acontecimento*": *vontade afirmativa*

A resposta à pergunta precedente leva-nos à segunda das conseqüências relativas à vontade do acontecimento. "Querer o acontecimento" não muda a efetuação espaço-temporal das coisas, o que se modifica é a vontade, ela passa a querer "qualquer coisa *no* que acontece"; ela

quer o Acontecimento. A vontade do acontecimento quer, portanto, aquilo que está em todo acontecimento, mas ainda não se efetuou, isto é, uma verdade do acontecimento à qual a vontade se alia para aguardar o que está por vir e para tornar-se a quasi-causa das efetuações espaço-temporais, e com isso passa a combater aquelas efetuações que se negativizaram (LS, 1969, p. 174-175).

A contra-efetuação não é um refúgio de nossas boas intenções, uma instância isenta e imaculada; pelo contrário, ela de nada valeria se não comprometesse o corpo. A contra-efetuação é uma maneira de levar até o limite as efetuações que acontecem ao nosso corpo. Até o ponto em que cada uma delas seja reduplicada pela verdade do acontecimento e passe a anunciar o que está por vir, e estejamos desde então prontos para uma "reconquista vital". O acontecimento permite ir mais longe do que acreditávamos poder ir. É como diz Deleuze: "Enquanto o acontecimento puro se aprisiona de uma vez por todas na sua efetuação, a contra-efetuação sempre o libera para outras vezes" (LS, 1969, p. 188). A lógica do acontecimento confere ao pensamento de Deleuze uma verdadeira ética¹.

Efetuação e contra-efetuação, portanto, são movimentos de uma vontade afirmativa que dão conta da estrutura dupla(ambígua) do acontecimento. A efetuação mantém o problemático nos casos de solução; mas, segundo a contra-efetuação, nos casos de solução, trata-se de colher o problemático. Uma multiplicidade concreta, portanto, sempre deve fornecer a chance de renovação da realidade espaço-temporal bem como de "transmutação" vontade. Somente a partir de uma vontade que afirma e de uma realidade repleta de positividade estamos aptos a enxergar o mundo como multiplicidade e de criar conceitos que descubram na realidade essas potências afirmativas das multiplicidades. Pois, de acordo com a efetuação/contra-efetuação, um concreto sempre leva a outro. Quer dizer, precisamos encontrar a realidade ideal e problemática da multiplicidade, mas essa realidade não deve tornar-se por isso abstrata como se fosse um recesso

¹ HARDT, *op. cit.*, p. 60, observa, referindo-se à capacidade de um corpo explorar os limites dados, que "esta perseverança ética é a expressão aberta da multiplicidade". MENGUE, *op. cit.*, p. 79-80, também concorda com a eficácia de uma ética do acontecimento no pensamento de Deleuze, mas ele ressalva que Deleuze teria esquecido o destino trágico da vontade afirmativa(Nietzsche), rejeitando a angústia e a dor como "sentimentos do negativo", e, de certa forma, faltando às implicações desta mesma ética. Farece-nos que esta crítica força no pensamento deleuzeano uma lacuna da qual ele não se ressente.

da realidade espaço-temporal. Pelo contrário, ela está sempre a solicitar o concreto espaço-temporal, está sempre a torná-lo urgente. Toda multiplicidade precisa ser abordada através de operações conceituais apropriadas e ao mesmo tempo ativar uma nova maneira de viver que traz consigo uma sensibilidade de abertura para o mundo que nos arremessa no concreto. Quanto a esse aspecto de abertura para o concreto, é que o acontecimento auxilia na definição de um princípio ontológico das multiplicidades. Por isso as alianças com Leibniz e Whitehead serão de grande valia para a teoria das multiplicidades.

Visto, porém, que o acontecimento comunica duas temporalidades distintas, como a vontade por ele expressada lida com os registros temporais?

3.2.3. *acontecimento e síntese temporal disjuntiva*

Como vimos, no tempo da efetuação, no Cronos, a sucessão de presentes forma o ciclo do eterno presente; o que equivale a dizer que as entidades individuais que se contradizem uma a uma na sua proximidade ou justaposição se desfazem em prol de uma identidade infinita. Já, no Aion, os acontecimentos (pontos singulares) se comunicam devido a um ponto aleatório que os superpõe e os distribui em uma linha reta; o que equivale a dizer que aí as identidades individuais se desfazem, não em função de sua reunião em uma identidade infinita, mas em função do "caráter afirmativo da disjunção", de maneira que o seu ponto de encontro é, na expressão de Deleuze, uma "distância infinitiva" (LS, 1969, p. 205). A contra-efetuação, deste ponto de vista, portanto, é a abertura da proximidade dos presentes instantâneos e pessoais (efetuações) à distância dos acontecimentos impessoais. Ou, no nível da síntese segundo a estrutura dupla do acontecimento, diz-se que a *conjunção* de identidades individuais, denominada identidade infinita, passa a ser penetrada pela *divergência* de acontecimentos pré-individuais sempre que as condições do problema e, com elas, a distribuição das singularidades, são remanejadas como contra-efetuação a partir de um acontecimento dado. Por isso, como indicáramos acima, a contra-efetuação modifica a vontade ou é uma vontade afirmativa.

A contra-efetuação, assim, faz da disjunção-distância dos acontecimentos uma síntese

pela qual, dissolvendo-se a individualidade de cada acontecimento, e principalmente do acontecimento que somos nós (indivíduo), encontre-se um Acontecimento que comunica todos os outros por maior que seja a distância entre eles e, somente assim, a indivíduo torna-se apto a passar por todos os outros indivíduos.

Observa-se, assim, que as multiplicidades são marcadas pelo estatuto do acontecimento, ou seja, a estrutura dupla do acontecimento realiza nas multiplicidades um princípio ontológico segundo o qual o uno se afirma do múltiplo, do ser da diferença, de modo que o universal se encontre com o singular. Em seguida, devemos precisar quais as indicações de Deleuze acerca da operação conceitual que estaria apta a captar a estrutura dupla do acontecimento e, portanto, descobrir multiplicidades.

3.2.4. acontecimento e conceito

Neste ponto, coloca-se o encadeamento das multiplicidade com a operação conceitual que lhe é afeita, pois, o que a contra-efetuação traz de novo à navegação das multiplicidades que já não estava dado pelo conceito de multiplicidade?

É que a contra-efetuação não espera, como no movimento de autoposição do conceito hegeliano, que uma contradição real se constitua em função da posição e oposição ao todo formado por tudo que uma coisa não é. A contra-efetuação também não espera, como em Leibniz, que um limite real (ponto de vista interno ou possível) se defina pela convergência de mundos possíveis. De fato, em ambos os casos, o concreto está sempre a aguardar que a sua efetuação atenda a um princípio ontológico representado por uma instância abstrata, seja ela o trabalho do conceito, seja ela a alegorização monádica. Por isso, por essa afirmação de efeito retardado, o concreto não é contra-efetuado.

Um fator importante na teoria das multiplicidades de Deleuze é que ela procura alterar essa relação entre o conceito e o concreto. Os conceitos são criados para descobrir multiplicidades, mas de que dispositivos ele dispõe para realizar essas descobertas?

O conceito de multiplicidade, como assinalamos, atende ao princípio ontológico de

univocidade do ser, isto é, *repetição da diferença*, desde o ser da questão, passando pela posição das idéias problemáticas, até a efetuação dos casos de solução. Do ponto de vista do conceito, portanto, a efetuação é um desdobramento simultâneo do princípio ontológico, embora em regimes completamente diversos entre si. Do ponto de vista das multiplicidade determinadas, por sua vez, as coisas não são vistas como propriedades adstritas ao regime conceitual, mas, ainda assim, devem respeitar a univocidade do ser. A contra-efetuação, enfim, faz valer o princípio ontológico a partir do concreto, respeitando seu modo próprio, pois, nas palavras de Deleuze, "o Ser é o único acontecimento" (LS, 1969, p. 211).

Neste sentido, dada a estrutura dupla do acontecimento, o concreto(percepções, afectos) redobra o conceito, na medida em que este último exprime uma velocidade própria ao acontecimento. Se a univocidade do ser é um princípio ontológico estabelecido pela dos componentes do conceito de multiplicidade (multiplicidade substantiva e sistema-multiplicidade), então, nas coisas, essa mesma univocidade é um modo do ser e uma maneira de viver de acordo com a multiplicidade, o que torna a teoria das multiplicidades simultaneamente uma "teoria da prática".

O comprometimento entre conceito e uma multiplicidade concreta fica explicitado por Deleuze na correlação do par problema-questão, que relaciona multiplicidade substantiva e sistema-multiplicidade, com o par acontecimento-Acontecimento, que caracteriza as multiplicidades em sua navegação. De certo, a estrutura dupla do acontecimento permite que ele esteja associado tanto às condições do problema quanto com os casos de solução (DR, 1968b, p. 243-245). Contudo, nas multiplicidades concretas, numa determinada multiplicidade, deve-se observar, como nos indica Deleuze, não somente o paralelismo da correlação no conceito de multiplicidade, mas também a urgência do concreto, pois se há "acontecimentos problemáticos", isto implica que os próprios acontecimentos definem as condições do problema na própria maneira de sua existência (LS, 1969, p. 67-73).

Há, por conseguinte, na relação entre o conceito e uma determinada multiplicidade, uma correlação assimétrica que precisa ser considerada, já que não existe para Deleuze identidade entre uma instância abstrata do conceito e sua extensão real. De certa forma, pode-se afirmar, o

entre uma instância abstrata do conceito e sua extensão real. De certa forma, pode-se afirmar, o princípio ontológico não espera o conceito para revelar-se. Pelo contrário, é ele que no concreto torna urgente o recurso ao conceito. Essa operação conceitual, na teoria deleuzeana das multiplicidades é, por tudo que dissemos até aqui, uma função do acontecimento.

Os componentes da teoria das multiplicidades foram definidos em um percurso sintético, objetivo desse primeiro capítulo. Esses componentes foram distribuídos, para efeito de apresentação, como *conceito de multiplicidade*, *pensamento sem imagem das multiplicidades* e *navegação das multiplicidades*. Precisamos, em seguida, analisar e demonstrar longamente cada um desses componentes, dessa vez observando a sua concatenação e suas correspondências recíprocas. Serão exatamente esses componentes da *teoria das multiplicidades* que estaremos desenvolvendo nos próximos quatro capítulos.

CAPÍTULO II

CAMPO DE IMANÊNCIA DAS MULTIPLICIDADES

1.Coexistência no Campo de Imanência das Multiplicidades

1.1.Espinosa e a imanência dos regimes de multiplicidade

1.1.1.Espinosa, história da filosofia e teoria das multiplicidades

Pode causar estranheza, à primeira vista, o encontro entre Deleuze e Espinosa, e também com Leibniz, justamente a respeito da teoria das multiplicidades. Espinosa não formulou um conceito de multiplicidade, embora participe, como herdeiro da filosofia medieval, do equacionamento da relação do par uno-múltiplo. Não obstante essa ligação, pode-se indagar o que poderia a multiplicidade, uma noção oriunda da ciência de nosso século, estar ligada um pensador que advogava um princípio teológico para sua filosofia. Este aspecto, por si só, não comprometeria toda a teoria deleuzeana das multiplicidades, maculando-a com um antecedente pouco recomendável?

Antes de mais nada, Deleuze não procura em Espinosa um precursor de seu próprio pensamento. Ele acredita, no entanto, que a filosofia dele possuía elementos importantes que já introduziam na filosofia uma lógica das multiplicidades.

Segundo nos informa Deleuze, Espinosa foi um desses filósofos que a história da filosofia classificou de maneira vaga e, mesmo com uma certa negligência. O seu pensamento assim foi induzido a participar de um caráter dúbio, malgrado, que em geral se utiliza para escrever por sobre um pensamento uma história que lhe é estranha. Espinosa ficou assim dividido entre o herdeiro da filosofia medieval e o cartesianismo que não pudera levar a cabo. Se, por um lado, procurava escapar da herança medieval por meio de categorias cartesianas, por outro lado, continuava a carregar o fardo escolástico, justamente porque não conseguira consumir um cartesianismo que lhe seria latente.

Deleuze vê aí justamente a oportunidade de liberar as forças de um pensamento, conquistando um aliado. Ele enxerga igualmente que o Deus de Espinosa não o amarra, que o deixa livre para pensar, pois não é um Deus da transcendência. Com efeito, Deleuze tem mais reservas quanto às filosofias que, tendo banido o princípio teológico do sistema do pensamento,

continuam a pressupor algum tipo de transcendência. Ao contrário, Espinosa procura criar a idéia de um Deus imanente a suas criaturas ou à Natureza como princípio ontológico em sua filosofia. Deste modo, Espinosa tem muito que ensinar a uma filosofia que não é sua -por causa e não apesar de seu Deus- como é possível construir a imanência do pensamento¹. Deleuze extrai um elemento interno da filosofia espinosista para suprir a sua teoria das multiplicidades, visto que é necessário explicar por que as multiplicidades não pressupõem nada além delas, isto é, por que o seu relacionamento deve se dar em um *campo de imanência*.

Ao mesmo tempo, o tratamento dispensado a Espinosa renova as disposições desse filósofo com relação à história da filosofia. Deleuze não só extrai de seu pensamento um Espinosa do “anti-cartesianismo” e o põe no lugar de um cartesiano mal sucedido, como também o saúda por estender seus benefícios além de seu tempo, pois “o reparo que Hegel fará a Espinosa, de ter ignorado o negativo e sua força, acaba por ser a glória e a inocência de Espinosa, a sua própria descoberta” (SPP, 1981a, p. 22). É o que veremos...

1.1.2. substância/atributo/essência: tríade da multiplicidade

A problemática ontológica relativa às multiplicidades ou o relacionamento entre os regimes virtual e atual das multiplicidades apareceria nos livros de Deleuze dedicados ao pensamento de Espinosa. Aí, a multiplicidade surge como elemento capaz de resolver a univocidade do ser². Vejamos de que maneira a tentativa de resolver o envolvimento entre a

1 HARDT, *op. cit.*, p. 60, assinala que “começar com o infinito(Deus) não é impossível, mas muito natural, para Deleuze. Devemos ter cuidado, no entanto, para não entendermos mal esta inocência -infinito não quer dizer indefinido; a substância infinita não é indeterminada”. Além disso, cf. *Ibid.*, p. 68-69, o “Espinosa de Deleuze” contraria frontalmente a sua caracterização nas *Lições de História da Filosofia* e na *Ciência da Lógica* de Hegel, visto que Espinosa não seria um filósofo da ‘emanação’, predispósito a um certo orientalismo, mas sim um pensador da ‘imanência’, justamente por causa de seu princípio teológico. Sobre o tratamento que Deleuze dispensa à história da filosofia, particularmente quanto à pertinência do problema teológico, MACHADO, *Deleuze e a Filosofia*, Graal, 1990, p. 78-79, alerta que não é para Deleuze um empecilho alinhar o Espinosa e seu Deus com Nietzsche e a “morte de Deus”, ao mesmo tempo em que valoriza o Deus infinito espinosista diante da finitude kantiana do homem. Com efeito o Deus de Espinosa seria um “personagem conceitual” que constrói conceitos, alimentando uma imagem do pensamento baseada na imanência. Mais genericamente, ALLIEZ, *A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*, Ed. 34, 1994, p. 16,22, comenta que “a história da filosofia é como o hipertexto em que a afirmação da imanência e a ilusão da transcendência estão se confrontando a cada passo”(p. 16); neste “hipertexto”, coube a Espinosa liberar a “imanência de todos os seus limites na autoposição naturante do movimento do infinito, infinito em ato, existência atual do infinito *da/ na* Natureza”(p. 22), infinito este que era uma prerrogativa de Deus.

2 MACHADO, *op. cit.*, afirma que “o principal objetivo de Deleuze é situar a filosofia de Espinosa como um dos projetos mais radicais, se não o mais radical, de dar um estatuto à teoria da univocidade do ser”(p. 47) e acrescenta adiante que, quanto a este aspecto, “estamos no

multiplicidade atual e a multiplicidade virtual, através da imanência, abre caminho do que se denominou de multiplicidade substantiva.

Com efeito, Deleuze vê em Espinosa uma tentativa de articular "multiplicidade qualitativa" e "multiplicidade necessariamente atual", como já o vira em Bergson (cf. III/1.2.1.). Contudo, Espinosa formula também o problema prático de como, partindo dos modos existentes (multiplicidades atuais) seria possível chegar sem mediações à substância do ser ou a Deus. Espinosa deseja explicar a imanência entre a existência e a essência do ser, e Deleuze demonstrará como a multiplicidade pode desenvolver esta cláusula ontológica sem perder de vista a potência e diversidade prática do existente, isto é, sem submeter este último a uma síntese originária marcada pelo uno¹.

Justamente quanto a este ponto, podemos retomar a “descoberta” espinosista em face da reprovação que lhe foi lançada por Hegel. Com o auxílio de Espinosa, Deleuze se desligaria do horizonte hegeliano ao caracterizar uma substância múltipla que, ao mesmo tempo, obedece a um princípio de univocidade do ser que não uno. Se a crítica de Hegel incidia sobre a indeterminação dessa substância definida sem o recurso da negação, cabe a Deleuze demonstrar que a teoria das multiplicidades requer uma noção de determinação que se contrapõe à determinação dialética, pois ela se refere a diferenças internas ao ser, isto é, que são definidas pela sua singularidade, justamente o elemento incompatível com uma ontologia da negação e com uma lógica da contradição². Mas, qual o caminho que Espinosa oferece a Deleuze para que encontremos as diferenças internas de um ser da multiplicidade?

ânimo da problemática do um e do múltiplo, da multiplicidade, tão importante no pensamento de Deleuze, a ponto de reaparecer em todos os seus estudos” (p. 54).

1 HARDT, *op. cit.*, enfatiza que há ressonância entre o tema de Deus em Espinosa e Bergson; tanto é assim que Deleuze teria analisado a primeira parte da *Ética* através de uma “releitura de Bergson” (p. 60); mas, segundo o mesmo Hardt, essa ressonância é ainda mais ampla e indica uma “evolução” própria ao pensamento de Deleuze, no momento em que este último rumava para uma “prática” do ponto de vista ontológico, uma vez que “política espinosista é ontologia bergsoniana e ética nietzscheana transportada para o campo da prática ... A política de Espinosa é uma política ontológica...” (p. 57).

2 HARDT, *op. cit.*, p. 3, fornece um bom resumo da posição hegeliana contrária uma “ontologia afirmativa”, que “seria abstrata e indiferente”, indeterminada, “visto que o ser de Espinosa é absolutamente positivo, ou melhor, visto que, em Espinosa, o puro ser não nega o nada e não procede através de um movimento negativo, falta-lhe a diferença fundamental que poderia definir sua existência real”; sobre a definição de uma determinação não-dialética ou de uma “lógica da diferença puramente afirmativa”, ver *ibid.*, p. 66-71 e MACHADO, *op. cit.*, p. 51-52. Curiosamente, Deleuze volta contra a própria dialética hegeliana o argumento de uma determinação abstrata, como vimos (cf. I/1.1.4.).

De acordo com Deleuze, Espinosa lida com a tríade **substância-atributo-essência** cuja unidade de relação é dada pelo conceito de expressão, nas suas palavras: "a substância exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida" (SPE, 1968a, p. 21). Vejamos como se configuram as relações entre os elementos da tríade.

No sistema de relações que unem os elementos da tríade, cada dois elementos se distinguem entre si por intermédio do terceiro. Assim, "a substância e os atributos se distinguem, mas na medida que cada atributo exprime uma certa essência. O atributo e a essência se distinguem, mas na medida em que cada essência é distinguida como essência da substância e não do atributo" (SPE, 1968a, p. 21). O atributo constitui a essência da substância e ao mesmo tempo implica a existência da substância. A substância é infinita e uma para uma infinidade de atributos, ao mesmo tempo que em cada atributo existe uma essência infinita que constitui a substância. Quer dizer, o atributo como expressão é o elemento que garante uma síntese disjuntiva (cf. IV/2.3.1.), pois ele assegura que a univocidade do ser na substância se exprima pela coexistência de essências infinitas, constituindo um "infinito positivo" onde a substância uma se refere em primeiro lugar a uma "multiplicidade qualitativa" ou virtual, e não ao lugar de uma síntese originária do múltiplo. O que equivale a dizer que se realiza uma "distinção real" na qual a substância se distingue qualitativamente/formalmente, mas não ontologicamente, visto que, como afirma Deleuze, "a distinção real-formal dos atributos não se opõe à unidade ontológica absoluta da substância; ao contrário, ela a constitui" pois, como veremos mais detidamente à frente, sempre que há distinção real da substância há, igualmente, diferença no ser (SPP, 1981a, p. 148; ver tb. SPE, 1968a, p. 30-31; SPP, 1981a, p. 73)¹.

A distinção real aplica-se convenientemente à tríade da multiplicidade qualitativa, não apenas porque ela assegura a univocidade do ser como princípio da multiplicidade, mas igualmente porque, assim fazendo, ela torna necessária a existência das essências pela infinidade

¹ HARDT, *op. cit.*, p. 63, ao comentar este aspecto do estudo deleuzeano dedicado a Espinosa, informa que "através da investigação da distinção formal de atributos, Deleuze chega a um segundo princípio ontológico em Espinosa: o princípio de univocidade do ser"; ver tb. a este respeito ALLIEZ, *op. cit.*, p. 19-23, onde o autor fornece alguns detalhes sobre a reelaboração espinosista da teoria das distinções de Duns Scot, em contraste com as objeções que Descartes movera contra esta última.

de atributos. Quer dizer, a existência não é uma simples possibilidade dada pela eminência da substância, que permaneceria então como um princípio causal exterior a sua própria diversificação. A potência da substância é sempre existência múltipla em ato, ser da diferença, de modo que a essência nunca espera uma especificação genérica dada pela substância para ter existência, como estabeleciam grosso modo Aristóteles e Santo Tomás.

A distinção real-formal demonstra ainda que é um equívoco afirmar, mesmo como ponto de partida hipotético da ontologia, um ser infinitamente perfeito, como fizera Descartes¹. Antes, é mais importante estabelecer a gênese do diverso ou da diferença que, enquanto existência, implique necessariamente uma tal substância. Por isso a multiplicidade qualitativa e virtual é também uma multiplicidade que possui existência real, visto que o atributo participa da essência-existência da substância una.

Contudo, o atributo participa ainda da essência-existência da pluralidade dos entes-modos, ou nos termos espinosistas empregados por Deleuze: "o conceito de um atributo ... é comum a Deus e às criaturas" (SPP, 1968a, p. 54). Ou seja, os atributos expressam a substância, mas os atributos são expressados pelos modos, que inauguram um segundo grau da expressão. Vejamos mais de perto este desdobramento da expressividade que está de acordo com a ambiência das multiplicidades na ontologia espinosista.

1.1.3. produção do finito e multiplicidade

Ora, se a virtualidade dos atributos (essência da substância) e a existência da substância se igualam em relação ao infinito positivo ou "sistema de positivities múltiplas" (SPP, 1981a, p. 125), elas precisam ser distinguidas da igualdade entre a essência dos modos e a existência dos modos em relação à *produção do finito*. O infinito é qualitativo enquanto as essências estão nele implicadas como atributos da substância una; mas o infinito é quantitativo enquanto essas essências possuem uma "realidade física", ou seja, uma existência singular (graus de

¹ MACHADO, *op. cit.*, p. 48, mostra que a definição deleuzeana para a noção de 'atributo' caracteriza o que há de 'formal' em sua distinção "como imanente e unívoco e serve a Deleuze para formular a oposição de Espinosa a Aristóteles, Santo Tomás, Descartes".

intensidade). Mas o infinito quantitativo deve ser ainda o elemento da gênese e produção do finito(modo), muito embora não se confunda com este último, porque a realidade daquele é tão somente a *existência da essência do modo* e não a *existência do modo* propriamente dito, como alerta Deleuze, "uma essência do modo tem uma existência que não se confunde com a existência do modo correspondente" (SPE, p. 1968a, p. 174). Quer dizer, o finito começa por um "princípio de individuação extrínseco" que não é nem substancial nem qualitativo, mas quantitativo (SPE 1968a, p. 179-181).

Ao distinguir as duas modalidades de infinito, Espinosa logra não apenas estabelecer dois regimes de multiplicidade(qualitativo/virtual e atual), como ainda indica uma via imanente(positiva) para o tratamento das multiplicidades, ao relacionar substância e modos.

Há, portanto, existência da substância, existência da essência, como há existência do próprio atributo que, sendo do ponto de vista qualitativo forma comum entre substância e essência, é igualmente "forma comum" ou univocidade do ser, do ponto de vista quantitativo, entre a substância e o modo, na medida em que os atributos simultaneamente constituem a essência da substância e estão implicados nos modos como suas essências (SPE, 1968a, p. 39). Mas o que exatamente a forma comum propicia como elemento da teoria das multiplicidades?

1.1.4. *distinção real-formal e distinção quantitativa*

Dá-se que os entes-modos passam a não obedecer uma hierarquia, pois não estão ligados quer seja por analogia, quer seja por iminência a um ser uno. Caso o estivessem, essas existências nada mais seriam que atualizações parciais e, portanto, imperfeitas que tem como modelo a perfeição de uma substância una. A ligação entre elas é dada justamente por um conjunto de distinções. Há, como vimos, *distinção real-formal* entre substância, essência e atributos. Por outro lado, essa distinção se desdobra em uma *distinção quantitativa* ao distinguir a substância das essências, de modo que estas últimas são tomadas como graus de intensidade ou partes intrínsecas da substância, isto é, trata-se da existência das essências correspondentes a um determinado atributo(quantidade intensiva). Por sua vez, esses graus de intensidade que

quantificam a qualidade substantiva são redobrados por uma nova etapa da distinção quantitativa correspondente ao conjunto de uma infinidade de partes extrínsecas ou extensivas (quantidade extensiva) que dão existência ao modo¹.

Resumindo, pode-se dizer que a distinção da substância em relação a seus atributos corresponde um infinito qualitativo (essência da substância/existência da substância) - multiplicidade virtual- que se desdobra em dois tipos de infinito quantitativo (multiplicidade atual), a saber, em primeiro lugar, o infinito que constitui a distinção entre a existência da substância e a existência das essências dos modos, isto é, o "infinito intensivo"; e, em segundo lugar, o infinito que envolve a distinção entre a existência das essências dos modos e os modos existentes ou existência dos modos, isto é, o "o infinito extensivo" (SPE, 1968a, p. 184-185).

Trocando-se os termos, pode-se afirmar ainda que o modo existente e finito é ele próprio um infinito extensivo que não é menos perfeito ou equívoco em relação ao "ser real" da substância. A univocidade do ser não está contida na substância nem é gerada por ela; a univocidade do ser transmite-se em um mesmo potencial desde a substância até o modo existente através de uma série de infinitos que são como que limites simultâneos e sucessivos uns em relação aos outros, tornando o princípio ontológico imanente à distinção das existências.

Desse modo, cada variedade de existência possui um regime de multiplicidade que lhe é próprio. Os atributos pertencem tanto à existência da substância quanto à existência das essências dos modos, perfazendo a imanência virtual-atual pelo lado da *multiplicidade virtual*. E o regime do modo existente é, justamente, uma *multiplicidade atual*, visto que ele envolve a variedade da existência atual que se comunica positivamente, perfazendo a imanência atual-virtual, com a substância do ser. A autonomia dos regimes de distinção, que são as próprias

¹ A intensidade seria a "qualidade da quantidade", mas, por um lado, diferentemente da quantidade, não se dividiria conservando os mesmos princípios métricos; por outro lado, a intensidade não seria indivisível como a qualidade (cf. MARTIN, *Variation: La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, 1993, p. 189-191). BUYDENS, *Sahara: L'Esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, 1990, p. 17-19, lança mão de categorias da mecânica quântica para explicar que a noção deleuzeana de 'intensidade' não se esgota numa explicação fisicalista. MACHADO, *op. cit.*, p. 121-125, explica que este assunto é oriundo da discussão kantiana sobre o caráter da intensidade, contudo Deleuze procura situar aí o aspecto da gênese pela diferença e não apenas o dualismo entre intensidade e qualidade-extensão, como fizera Kant. Acrescentamos que Deleuze, aí seguindo uma inclinação bergsoniana, também discordava do uso da categoria de 'intensidade' na metafísica grega (cf. DELEUZE, "La Conception de la Différence chez Bergson", in *Les Études Bergsonniennes*, Albin Michel, 1956, p. 84-85, 109-110).

multiplicidades, indica que a essência do modo não determina a existência do modo, pois como a essência quantifica a substância de uma infinidade de maneiras que não estavam pressupostos na substância, o modo passa à existência relacionando um determinado grau de intensidade (essência do modo) a uma infinidade de partes extensivas cuja determinação é puramente extrínseca. Quer dizer, o modo envolve uma relação que corresponde à sua essência, mas a sua existência depende tão somente do conjunto infinito de partes extrínsecas que permanecem temporariamente sob essa relação. Então, um modo existe em função de uma causalidade exterior à sua essência (relação entre as partes), pois a causa de um modo é sempre outro modo que o determina a existir, muito embora ele se ligue à substância através da implicação de sua essência (SPE, 1968a, p. 183, 191).

1.1.5. *lógica da expressão e causalidade imanente*

A expressão envolve, portanto, uma lógica da reexpressão. A substância se exprime em atributos que, por sua vez, se exprimem em modos. Segundo Deleuze, essa lógica da expressão possui duas características importantes. Em primeiro lugar, como já observamos, a univocidade do ser é garantida pela *imanência* que torna coexistentes substância e modos. Em segundo lugar, como tal univocidade é garantida por dois graus de expressão cujo ponto comum é o atributo, ou seja, há uma identidade de ordem desde a substância até os modos finitos, então existe *paralelismo* entre esses modos, pois, nas palavras de Deleuze: "essa identidade de ordem define uma correspondência de modos: a todo modo de um atributo corresponde necessariamente um modo de cada um dos outros atributos" (SPE, 1968a, p. 93-94). Assim, a expressão de um atributo nunca deixa de reexpressar completamente a expressão da própria substância, pois se esta última existe infinitamente, ela produz infinitamente o finito.

Sendo assim, pode-se afirmar que a imanência em Espinosa é uma *imanência de paralelismo*, na medida em que a coexistência entre a multiplicidade virtual da substância atributos e a multiplicidade atual dos atributos-modos é garantida pelo paralelismo da existência

dos próprios modos, como consequência e acabamento da lógica de expressão calcada nas formas comuns ou atributos.

Essas características da lógica expressiva determinam ainda o caráter da causalidade no sistema espinosista, por isso Deleuze se refere a uma "causalidade expressiva imanente". Entre a virtualidade da substância e a atualidade dos modos há uma causalidade *imanente*; entre os próprios modos há uma causalidade *paralela*. Um modo determina outro modo (pertencente a outro atributo) a existir, mas não como causa real de sua existência, e sim como causa que expressa a necessidade de existência de uma multiplicidade atual de atributos-modos em função das condições de sua imanência a uma multiplicidade virtual de substância-atributos. Pode-se dizer, ainda, que Deleuze, a partir da causalidade imanente espinosista, extrai, para sua teoria das multiplicidades, uma noção de causa eficiente que seja produtiva, com isso relegando ou deslocando o poder de produtividade com que foram investidas as noções de causa final e causa formal, principalmente em seu registro cartesiano. Por esta via, também chegamos à demonstração da participação dos modos na substância múltipla. Dá-se que, certamente, a "causa de si" da substância-atributos da multiplicidade virtual não tem o mesmo sentido que a causa eficiente dos atributos-modos da multiplicidade atual, mas ambas se dizem no mesmo sentido da substância múltipla, isto é, "aquilo que é causa" se desencadeia pela causa de si e pela causa eficiente participando, em igualdade, da univocidade do ser múltiplo, e sem que entre elas deva haver a intermediação de qualquer formalidade ou finalidade pressupostas¹.

Assim, por exemplo, se existem dois atributos humanos, a saber, o pensamento e a extensão, a correspondência entre ambos é dada pelo paralelismo entre a alma(modos do pensamento) e corpo(modos da extensão). O paralelismo mantém, no nível do modo existente finito, a igualdade do princípio ontológico de univocidade do ser. O paralelismo não estabelece a correspondência dos modos através da simples referência à unidade de substância uma

¹ HARDT, *op. cit.*, chama atenção para essa passagem quando ressalta que "a causa permanece externa ao seu efeito e, portanto, pode somente garantir a *possibilidade* do ser. Para que o ser seja necessário, a causa ontológica fundamental tem de ser interna ao seu efeito" (p. 5); "quando observamos mais atentamente a crítica deleuzeana da causalidade, encontramos não apenas uma contundente rejeição da causa final e da causa formal, como também uma poderosa afirmação da causa eficiente como central para seu projeto filosófico" (p. xv); ver tb. MACHADO, *op. cit.*, p. 58-59, sobre a igualdade da "causa de si" e da "causa eficiente" em face da univocidade do ser múltiplo.

substância, mas à univocidade de uma substância múltipla como princípio¹. A consequência direta desta definição do paralelismo é que a alma não dispõe em seu atributo de nada a mais que o corpo já não disponha no atributo extensão. Entretanto, do que dispõem corpo e alma em seus respectivos atributos?

Ora, se o homem, devido a sua natureza, somente possui dois atributos pelos quais ele existe, a saber, o pensamento e a extensão, não é menos verdadeiro que esses atributos são ladeados por uma infinidade de atributos que permanecem desconhecidos para o homem, mas que são igualmente essências formalmente distintas e existentes em relação à substância única. É que, do ponto de vista de sua essência formal, os atributos do homem estão em contato com uma infinidade de atributos desconhecidos, desfrutando assim de uma "potência absolutamente infinita de existir", pois, como nos informa Deleuze: "o próprio fato de nossa existência nos revela que a existência não se deixa esgotar pelos atributos que nós conhecemos" (SPE, 1968a, p. 104). Mas, qual o caráter para nossa existência desses atributos que não conhecemos e que se comunicam conosco?

A infinidade de atributos desconhecidos que coexistem ao lado dos atributos conhecidos é como um *inconsciente* entendido positivamente, isto é, um excesso da existência se diz em nossa própria existência, mas não nos diz o que ele é. Sendo assim, todo modo, no que ele corresponde a um atributo, pode existir independentemente do pensamento e da extensão humanos, pois cada um deles possui um "ser formal" que é condicionado por todos os atributos. E quanto à existência modal do homem, isto é, o corpo e a alma, ela estaria, por um lado, sendo cerceada ou iludida se a sua maneira de viver não estivesse em acordo com a potência de existir da qual participa pelo vínculo expressivo aos atributos correspondentes.

Por outro lado, os modos precisam possuir ainda um "ser objetivo". Quer dizer, eles têm de, além de expressar a essência formal do atributo, corresponder à existência própria do modo

¹ HARDT, *op. cit.* p. 80-82, assinala que o tema do 'paralelismo' é uma inovação deleuzeana no campo dos estudos espinosistas e refuta uma objeção dos espinosistas tradicionais, para os quais não haveria paralelismo posto que Espinosa teria proposto a igualdade de princípio na substância, ao passo que Deleuze teria de antemão demonstrado que a substância espinosista é múltipla, e, portanto, a igualdade do princípio implica um 'paralelismo' imanente.

como *natureza*. Deleuze indica que o ser objetivo é representado pelas *idéias*, que conjugam um ser formal da essência dos modos ao ser objetivo dos modos existentes. As idéias, porém, são os modos do próprio pensamento e, como tais, são existentes. A alma é idéia de um atributo qualquer. Ela é, por exemplo, a idéia de um corpo como modo do atributo extensão (SPE, 1968a, p. 105-107; CC, 1993, p. 154). Por isso mesmo, atendendo ao princípio do paralelismo entre os modos, a idéia possui necessariamente um modo existente como ser objetivo, mesmo que esse ou aquele modo seja a modificação de um atributo diverso do pensamento. Ou seja, o atributo pensamento condiciona uma "potência absolutamente infinita de pensar", não só pelo seu contato com o ser formal na infinidade de atributos da substância única, como também porque representa os seres objetivos dos modos.

Resumindo, o princípio ontológico de univocidade do ser se divide em duas potências: a de existir e a de pensar¹. A "potência de existir" põe em contato os modos do homem com os seres formais da natureza. A "potência de pensar" une, por seu turno, o ser formal (atributos) do homem aos seres objetivos dos modos existentes na natureza, desde que o pensamento do homem acolhe as idéias de existências completamente diversas da sua. Enfim, é bom que se entenda a consequência do cometimento entre ambas as potências da univocidade do ser, pois, como nos diz Deleuze, a teoria das multiplicidades que se pode extrair dos conceitos espinosistas tem como implicação que "o ser objetivo não seria nada se não houvesse esse ser formal pelo qual ele é um modo do atributo pensamento. Ou melhor, ele estaria somente em potência sem que esta potência fosse efetuada" (SPE, 1968a, p. 108).

De fato, a respeito particularmente dos atributos e modos humanos, a imediatidade entre a potência-virtualidade do ser formal e a existência-atualidade do ser objetivo é uma maneira de apresentar a imanência que faz coexistir a multiplicidade virtual e atual.

1 de acordo com HARDT, *op. cit.*, p. 58-59, Deleuze divide em duas "perspectivas" que são simultâneas ou paralelas no sistema de Espinosa, sendo uma "especulativo" e a outra "prática", o que seria uma inovação no estudo deste pensamento, já que os estudiosos que se dedicaram à Espinosa tendiam a considerar sua filosofia como uma imagem invertida do cartesianismo, isto é, ele começaria pelo "ponto de vista de Deus" ou prático ao invés de pelo "ponto de vista humano" ou especulativo. Especificamente quanto à definição do ser através de uma concepção de poder ("potência de pensar" e "potência de existir"), pode-se assinalar o elo original que Deleuze estabelece entre Espinosa e Nietzsche, em mais uma aliança contra o cartesianismo, particularmente contra a definição do ser pelas "quantidades de perfeição ou de realidade" devido a sua participação desigual no ser (cf. *ibid.*, p. 72-73, 80-81).

O que não aparece muito claro no tratamento que Deleuze dispensa a Espinosa é de que maneira estes dois tipos de multiplicidade estão reunidos por um princípio ontológico que continue sendo imanente, mas que não tenha de recorrer ao Deus de Espinosa. Não obstante, os problemas colocados pela imanência espinosista servem para a constituição do campo de imanência das multiplicidades, além de já indicarem o caminho para a definição de uma multiplicidade substantiva que torne possível um princípio ontológico não-teológico para a teoria das multiplicidades¹.

A caracterização das multiplicidades, segundo o pensamento de Espinosa, indica que os modos existentes não só não atendem a um princípio ontológico onde o uno seria superior, como garantem a sua unidade apenas enquanto as existências desses modos se relacionam pela diferença. A diversidade da existência é a maneira de assegurar a pura imanência entre a multiplicidade virtual da substância-atributos e a multiplicidade atual dos atributos-modos. Portanto, para observarmos com mais acuidade este aspecto, devemos observar qual o tratamento que Espinosa reserva para a *diferença*, e em que este tratamento auxilia na constituição da coexistência entre multiplicidade virtual e multiplicidade atual em seu campo de imanência.

1.2.Espinosa: diferença, representação, conceito e signo

1.2.1.distinção real e diferença no ser (equivocidade do ser x univocidade do ser da diferença)

A diferença entre os entes, ou seja, a diferença entre os modos existentes depende, em Espinosa, de uma *diferença* radicada *no ser*, como garantia do próprio princípio ontológico que estabelece a substância múltipla². A teoria espinosista das distinções relativa à tríade das

1 o elo com Espinosa teria permitido a Deleuze a elaboração de uma ontologia genuinamente “materialista”, baseada na igualdade de todos os atributos, versão esta que contrariaria a linha mestra dos estudos tradicionais a respeito de Espinosa (“tradição do idealismo ontológico”) (cf. HARDT, *op. cit.*, 74-76), bem como lhe daria o salvo-conduto para se esquivar de toda tradição do pensamento francês contemporâneo baseada na “trilogia Marx-Nietzsche-Freud” (“abordagem deontológica da filosofia”) (cf. *ibid.*, p. 76-79).

2 HARDT, *op. cit.*, p. 4, afirma que “a forma da diferença..., argumenta Deleuze, sempre permanece exterior ao ser e, por isso, falha em provê-lo com um fundamento essencial e necessário”.

multiplicidades, como vimos acima, procurava justamente unificar, por essa via, a substância e os modos existentes. Desta maneira, Espinosa procurava escapar à tradição aristotélica que enquadrava a diferença seja como genérica, seja como específica, negando-lhe a interioridade do ser (cf. I/2.2.2.). Este aspecto é muito importante, pois, mais uma vez, vem reforçar o problema do relacionamento imanente entre multiplicidade virtual e multiplicidade atual, bem como o do estabelecimento de um princípio ontológico que atenda às exigências da multiplicidade substantiva. A definição espinosista de ‘substância’ combina-se apropriadamente com a noção bergsoniana de ‘virtualidade’, sendo que o ponto de ligação entre ambas é estabelecido por Deleuze através da diferença interna ao ser (“diferença no ser”), de maneira que a idéia de múltiplo venha a adquirir um alcance ontológico que esteja de acordo com a teoria das multiplicidades, como veremos (cf. III/1.2.1., 1.3.2.)¹.

Espinosa parte do princípio de que somente há uma substância para todos os atributos (“absolutamente infinito”). Esse princípio, porém, não torna a substância una, mas postula uma substância para todos os atributos que ao mesmo tempo é múltipla. Se essa substância se distinguísse apenas numericamente, a sua realidade teria de se conformar com duas alternativas. Ou ela seria uma substância múltipla, mas não única, uma vez que só existiria uma substância para cada atributo, caso em que cada atributo equivaleria a uma substância diferente. Ou ela seria uma substância una que congregaria os atributos como seus múltiplos ou distinções numéricas, neste caso havendo diversidade entre as substâncias e os atributos, desde de que estes sejam uma representação dessa substância que justamente em razão de sua unicidade não se apresenta diretamente na parcialidade de seus atributos (“infinitamente perfeito”).

Por isso é que, como vimos, essa distinção entre a substância e seus atributos deve ser condicionada por uma distinção qualitativa. Somente assim, a distinção quantitativa entre substância e atributos, do ponto de vista da distinção entre os modos, partiria, ela mesma, de uma substância única que é ao mesmo tempo múltipla. De fato, uma distinção real nunca

¹ Esta afinidade entre o Espinosa e o Bergson de Deleuze é destacada por HARDT, *op. cit.*, p. 63.

constrange a substância às alternativas postas pela distinção numérica. Os atributos são realmente distintos exatamente porque se distinguem no seio de uma substância que não os distribui numericamente, mas os acolhe em sua multiplicidade. Esse tratamento da teoria das distinções afasta Espinosa e Descartes, uma vez que este último admite a divisão numérica no seio da substância una, mesmo que esta divisão seja aí apenas potencial. Na verdade, em Descartes, de acordo com Deleuze, haveria uma confusão entre distinção real da substância e distinção numérica dos modos (SPE, 1968a, p. 27-29; SPP, 1981a, p. 147-148). Esta confusão seria, antes de mais nada, devida à incapacidade do cartesianismo em conceber uma diferença interna ao ser, ou seja, a diferença estaria submetida ao postulado da existência de uma “substância infinitamente perfeita” que se distribuiria em graus diversos, analogicamente, vale dizer, pelos seus atributos; ao passo que, para Espinosa, a diferença é a própria condição de definição de uma “substância absolutamente infinita”, sendo sua perfeição tão somente uma decorrência desse postulado¹.

Essa operação de superposição entre a distinção qualitativa e quantitativa, inclusive, é um passo além no escamoteamento da diferença como interior ao ser-substância que já se manifestava nas categorias aristotélicas. Com efeito, se por um lado, o ser aristotélico não fora submetido à distinção numérica, resguardando uma equivocidade que lhe era intrínseca, por outro lado, essa equivocidade era uma distinção real mitigada, negativamente definida, na medida em que ela somente se dava à realidade por meio de uma filtragem que representava as diferenças ‘equivocas’ em diferenças genéricas e específicas. A potencialidade do ser com relação aos gêneros e espécies comportava uma definição pela diferença, ainda que esta fosse filtrada em sua atualização (cf. I/2.2.2.).

Agora, no entanto, em seu registro cartesiano, a superposição da distinção real pela distinção numérica converte diretamente a substância-ser em um gênero de gêneros-atributos com relação às suas espécies-modos. Quer dizer, o elemento de representação afasta a

¹ cf. MACHADO, *op. cit.*, p. 53-55 e HARDT, *op. cit.*, p. 59-63.

equivocidade que o ser detinha e o transforma em distribuidor de diferenças específicas. A substância, assim, somente contém uma distinção real na medida em que ela implanta no ser distinções de razão, segundo o cartesianismo, de maneira que a substância torna-se apenas uma possibilidade de existir, pois a diferença específica somente determina as existências que são possíveis em um determinado gênero que lhe transmite uma distinção numérica que já estava no ser. Se a substância resguarda a possibilidade de existência, em contrapartida, estas últimas são contingentes. Através dessa operação, diz Deleuze, apontando a filiação de Descartes à tradição tomista, não se pode dizer que a equivocidade do ser foi banida como princípio, pois ela permanece, embora refratada pela “analogia” e pela “eminência” da substância com relação aos modos existentes, que são maneiras de conter como possibilidade aquilo que os modos atualizam (SPE, 1968a, p. 147-149).

Contudo, se os atributos são realmente distintos na substância múltipla, se o ser não se define pela equivocidade, mas por sua multiplicidade, então, a essência da substância não se separa de sua existência nos modos, seja por analogia, seja por eminência. Os atributos são unívocos, quer dizer, eles são imanentes tanto à essência da substância múltipla quanto à essência dos modos que encontram aí a unidade de sua existência com a existência da substância. A equalização espinosista da essência e das existências, portanto, combate a negativização contida na equivocidade do ser, e coloca em seu lugar a positividade, isto é, a afirmação da diferença no ser como princípio ontológico. Por isso, vemos Deleuze afirmar que “dissociada de toda distinção numérica, a distinção real é elevada ao absoluto. Ela torna-se capaz de exprimir a diferença no ser” (SPE, 1968a, p. 32).

Todos esses aspectos da ontologia espinosista estão na base de uma ontologia das multiplicidades, como veremos com mais detalhes.

Sendo assim, já podemos averiguar porque o tratamento dispensado por Espinosa à questão da diferença é uma contribuição para a teoria deleuzeana das multiplicidades, não apenas quanto ao aspecto ontológico do relacionamento imanente entre multiplicidade virtual e

multiplicidade atual, como também auxilia na descoberta de uma noção de *representação* que lhe seja afeita.

1.2.2. *representação e conceito como expressões da substância múltipla*

A representação sempre começa com uma ilusão que diz respeito à maneira de entender a sua constituição.

Em primeiro lugar, a representação relaciona-se à modalidade de produção de determinada multiplicidade, pois, como vimos, para que se mantenha o princípio ontológico que rege as multiplicidades, deve haver distinção real da substância. De modo que, resguardando a unidade da substância em meio a uma infinidade de atributos, esses últimos possam se exprimir ou se dobrar, por sua vez, em uma infinidade de modos através de uma distinção numérica (produção do finito) que difere, em natureza, da distinção real da substância. Ora, confundir os dois tipos de distinção seria uma *ilusão*, na medida em que a distinção numérica fosse reintroduzida na maneira de produção da substância, confundindo ambas as produtividades. Deleuze, com o auxílio de Leibniz e Espinosa, procura demonstrar que, ao separar a distinção real da distinção formal, Descartes teria aberto caminho para que a primeira fosse associada, por iminência ou analogia, à distinção numérica, como já observamos um pouco acima (SPE, 1968a, p. 23-24, 28; Pli, p. 59).

Em segundo lugar, a representação está relacionada com o modo pelo qual se entende o acoplamento entre um conceito e uma determinada multiplicidade que ele descobre. De fato, a aplicação de um conceito a uma determinada multiplicidade requer, não um estatuto para a transmissão da potência da substância à existência dos modos -analogia ou eminência entre as distinções-, mas a sua coexistência imanente. Então, a maneira deleuzeana de conceber a produção do real exige para o estatuto da representação que esta seja entendida como um *signo existente* desta produção.

Veremos como se pode derivar da teoria das multiplicidades a noção do signo como existência ou efeito da multiplicidade. Para tanto, antes de mais nada, entendamos o que é uma ilusão da representação para a teoria deleuzeana das multiplicidades.

Como tivemos oportunidade de observar, as idéias dizem respeito a relações diferenciais entre singularidades que, no conceito de multiplicidade, dão conta de um problema. Os casos de solução desse problema, a fim de que se mantenha a tensão diferencial dos elementos de qualquer multiplicidade, precisam trazer consigo a existência dos problemas. Ou seja, não deve haver uma correspondência quantitativa problema/soluções, de modo que as singularidades que marcam um problema pudessem ser avaliadas tão somente em termos do campo extensivo das soluções oferecidas. Ora, uma ilusão, neste caso, ocorre sempre que o condicionamento do problema lhe é extrínseco, isto é, define-se pelo campo de sua resolubilidade (proposições efetivamente enunciáveis) ou define-se pelo campo de sua ocorrência probalística (cf. I/2.3.2.).

Sendo assim, a representação no conceito é sempre uma universalidade abstrata que falseia uma singularidade concreta. A operação conceitual terá de se livrar desta maneira de falsear a substância múltipla pelo recurso ao universal, a fim de servir à teoria das multiplicidades¹.

Para utilizar mais uma vez a formulação espinosista, pode-se dizer que o conceito é uma "idéia adequada" ou problemática que exprime a sua própria causa, por isso "é certo que as idéias <representam> qualquer coisa, mas, precisamente, elas representam apenas porque elas <exprimem> sua própria causa" (SPE, 1968a, p.124). A idéia adequada atende à causalidade imanente que, como vimos acima, caracterizava a lógica da expressão da substância múltipla.

Tanto para uma determinada multiplicidade quanto para o conceito dela, a representação é um efeito, uma solução, o negativo da produção ou do problemático, que não esgota nem o princípio de produção do real nem a instância dos problemas². Considerando-se a representação

1 cf. MENGUE, *op. cit.*, p. 38.

2 BUYDENS, *op. cit.*, p. 27, aponta que, pelo fato de não mantermos esta caracterização delimitada para o mecanismo de representação, "reside a fonte do despotismo dos sistemas instituídos: apresentar como necessário o que é apenas contingente".

de acordo com a multiplicidade, pode-se fazer dela o que Deleuze denomina "uso vivo" (LS, 1969, p. 171).

A ilusão seria tomar a representação sem a expressão de sua causa. Mas, inversamente, a representação não pode ser tomada como um engodo em que o pensamento incorreria, visto que toda representação vem acompanhada de uma positividade -causa-, embora ela possa não estar expressa. A ilusão, de fato, é encarar a representação como condição extrínseca ao pensamento, como uma imagem, e não como um efeito do pensar, pois, como esclarece Deleuze: "sob seu primeiro aspecto, a idéia inadequada é falsa; mas, sob o segundo, ela contém qualquer coisa de positivo, portanto qualquer coisa de verdadeiro (SPE, 1968a, p. 135).

Da mesma forma que a representação, Deleuze extrairá de Espinosa uma noção de *signo* que está na base de sua teoria das multiplicidades.

1.2.3.signo como expressão da substância múltipla

A filosofia de Espinosa é contrária a toda noção de signo que se coadune com a idéia de uma substância una que, como vimos acima, procede por analogia em relação a seus entes ou modos. Neste caso, os signos nada mais seriam do que índices pelos quais a essência da substância ou do ser demarca sua prerrogativa ou potencialidade sobre a existência dos modos ou dos entes. Pois, então, o signo seria uma manifestação indireta e negativa do ser, ele seria a marca da "revelação" de uma substância contida em sua própria essência e que se manifesta parcimoniosamente na existência, assinalando entre os entes uma hierarquia que lhe seria devedora como princípio originário. Segundo Espinosa, existem três tipos de signo, todos eles relacionados a esta maneira de conceber o ser, na medida em que eles servem a um "conhecimento por signos"; são eles: os "signos indicativos", os "signos imperativos" e os "signos de revelação" (SPE, 1968a, p. 164-165, 268-269; cf. tb. CC, 1993, p. 172-180).

Como se foi destacado, para Espinosa, a essência e a existência da substância são imanentes, não há continência por parte da substância nem contingência por parte dos modos, de

forma que o ser não indica, não comanda, nem se revela, ele se expressa em toda sua plenitude. De fato, o conhecimento por signos é o conhecimento pela imaginação, onde a idéia que fazemos das coisas é indireta, inadequada, nos chega por meio de seus efeitos. O equívoco, porém, seria generalizarmos o conhecimento por signos como o conhecimento por excelência, fazendo dele um modelo, e propagando a ilusão de que podemos conhecer as coisas indiretamente. O conhecimento por signos é apenas um primeiro gênero de conhecimento que possui critérios peculiares em relação a outros dos gêneros de conhecimento, a saber, o conhecimento pelo entendimento através de “noções comuns” que nos levam à causa, e, portanto, à idéia adequada das coisas, e o conhecimento pela razão onde as causas e as idéias adequadas são conhecidas diretamente¹.

O importante é saber de que maneira os gêneros de conhecimento podem encontrar-se. Ora, para galgarmos de um gênero de conhecimento a outro, é necessário começar pelos signos. As noções comuns não podem ser conquistadas sem o conhecimento pelos signos, da mesma forma que não se pode atingir diretamente as idéias adequadas sem que já se pressuponha uma longa experimentação dos signos. Esse problema dos signos envolve não apenas questões filosóficas, mas questões estéticas, na medida em que indica a maneira de conhecer através de percepções e afecções, o que envolve naturalmente a arte.

Sendo assim, podemos dizer que Espinosa reprova os signos quando eles são tomados por si mesmos ou quando o conhecimento por signos é generalizado como modelo. No entanto, a relação dos gêneros espinosistas de conhecimento, a relação entre signos, noções comuns e idéias adequadas, já determina a maneira pela qual Deleuze haveria de conduzir a noção de

1 HARDT, *op. cit.*, p. 78, afirma que o problema da conhecimento, em Deleuze, atendendo a uma cláusula espinosista, requer uma “representação objetiva” e se “sustenta em termos exclusivamente ontológicos e isto ocorre atendendo a poucos e simples princípios ontológicos”; sobre a definição do caráter estritamente ontológico das ‘idéias adequadas’ (“ontologização da epistemologia”), ver *Ibid.*, p. 88-90; o caminho das noções comuns para as idéias adequadas indica a constituição prática da razão (cf. *ibid.*, p. 100-104) ou a “articulação das questões ontológicas e ética” (cf. MACHADO, *op. cit.*, p. 64); basicamente pelas mesmas razões ALLIEZ, *op. cit.*, p. 22, pode afirmar que com Espinosa “não estamos mais no plano de uma proposição epistemológica destinada a assegurar *a priori* a correlação entre o pensamento e o ser, segundo o ideal lógico do pensamento matemático”, o que contrariaria Descartes, bem como a matriz scotista do pensamento de Espinosa. Este mesmo comentador, cf. *ibid.*, p. 53-54, indica que a “*ontogênese da natureza ontológica do saber*” estabelece, no pensamento de Deleuze e Guattari, uma certa proximidade entre as tentativas mais recentes de se tratar ontologia e epistemologia (com Whitehead, o último Merleau-Ponty e Simondon) e as tentativas de Duns Scot e Espinosa, observando que em ambos os casos teríamos uma aliança que desafia as teses hermenêutico-fenomenológicas.

signo para sua teoria das multiplicidades. Ora, um signo pode ser um elemento que confirma o ser uno, ou pode ser o signo de uma substância múltipla. O que teremos de demonstrar, neste último caso, é de que modo o signo pode significar a imanência entre a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual a fim revestir-se de uma caráter que faz parte da definição de uma multiplicidade substantiva.

Os elementos da teoria das multiplicidades foram tratados até aqui segundo a imanência espinosista, que propõe a noção de um ser em que a diferença é um fator interno ou substancial, e que define uma substância múltipla. Precisaremos, em seguida, esses mesmos elementos e outros mais, de acordo com um certo diálogo entre Espinosa e Leibniz, a partir do qual Deleuze procura ampliar sua própria teoria das multiplicidades, aperfeiçoando a construção de seu campo de imanência, além do que já desenvolvera a partir de Espinosa.

2.Coextensão no Campo de Imanência das Multiplicidades

2.1.o diálogo Espinosa/Leibniz a respeito da imanência

2.1.1.coexistência/coextensão dos regimes de multiplicidade: *imanência de paralelismo e imanência harmônica*

Um outro pensador que impulsionou uma teoria das multiplicidades foi Leibniz. Precisamos então observar como a sua filosofia proporciona o desenvolvimento dos critérios de coexistência de seus regimes em um campo de imanência. Nessa filosofia, há uma lógica da expressão próxima da de Espinosa. Contudo, nela vemos aparecer de uma outra maneira o problema das multiplicidades.

Enquanto em Espinosa Deus se apresentava como garantia da imanência dos regimes através do paralelismo dos modos; Leibniz apresenta Deus como uma matriz de princípios que garante a imanência dos regimes por meio de uma harmonia preestabelecida. Esta última, justamente, permite que saíamos de uma *imanência de paralelismo* para uma *imanência harmônica*. A diferença é que, se para Espinosa a expressão da multiplicidade em seus atributos necessita de uma reexpressão da multiplicidade em seus modos, para Leibniz a multiplicidade se expressa na maneira como os seus regimes, ou a alma e a matéria, estão dobrados um sobre o outro. Deleuze confirma nossas observações ao dizer que “o múltiplo não é somente o que tem muitas partes, mas o que está dobrado de diversas maneiras” (Pli, 1988b, p. 5).

Leibniz parece querer rejeitar no paralelismo um certo distanciamento dos regimes de expressão da multiplicidade que se referem a infinitos diversos, muito embora expressem um mesmo mundo. Ele modifica o ‘humor’ da imanência dos princípios em sua filosofia. Espinosa requeria o meio mais eficaz para ladear Deus e suas criaturas (existência da substância e existência do modo) -*coexistência*; Leibniz requer um Deus veloz, que chegue mais rápido até suas criaturas -*coextensão*. Ao invés de um Deus do paralelismo melódico; um Deus da verticalidade harmônica.

Para explorarmos melhor o diálogo entre Espinosa e Leibniz a respeito da imanência, retomaremos para este último, a exemplo do que fizemos para o primeiro, os temas que, em sua filosofia, estão na base da constituição de um campo de imanência para as multiplicidades.

2.1.2.multiplicidades de Leibniz: mônada, acontecimento e o conceito

Enumeremos, portanto, os temas leibnizianos em que Deleuze vê a oportunidade de extrair novas contribuições, a fim de que possamos aprimorar a compreensão dos elementos da teoria das multiplicidades

Em primeiro lugar, o problema da multiplicidade, em Leibniz, está intimamente ligado à noção de *mônada*. Nesta associação observa-se tanto uma recusa à recorrente transcendência Uno-Múltiplo, quanto uma configuração mais precisa da própria imanência dos regimes de multiplicidade. Por quê? Ora, a vitória sobre a transcendência é apenas o começo de um esforço para superar os perigos da própria imanência. A imanência de paralelismo de Espinosa foi uma dessas soluções que levou a imanência pura ao coração da multiplicidade. Assim, vejamos a originalidade da solução leibniziana, aferindo também a importante noção de “série”.

O múltiplo poderia ser considerado como séries de desenvolvimento a partir do Uno; este último, por sua vez, dispondo de uma potência de envolvimento das séries. Trata-se de “explicar-implicar”. entretanto, se essas séries são finitas e relativas, como no neoplatonismo, elas representam apenas movimentos particulares de um “espírito universal” ou de uma “universal Unidade” que vem complicá-los. A noção de mônada, justamente, procura livrar o campo de imanência dessa complicação que repõe, ainda que formalmente, os direitos de um Deus transcendente.

Como nos informa Deleuze, Leibniz, apesar de retirar dos neoplatônicos a noção de mônada, a leva a pulsar sob um novo ritmo, uma vez que “de um lado, as matemáticas de inflexão lhe permitiam colocar a série do múltiplo como série convergente infinita. De outro lado, a metafísica da inclusão lhe permitia colocar a unidade de envolvimento como unidade

individual irreduzível” (Pli, 1988b, p. 33). Se as séries são infinitas e não-relativas, divergindo assim de sua aceção na solução neoplatônica tocante ao par Uno-Múltiplo, elas não podem ser subsumidas por um espírito universal, de modo que o mundo somente pode ser compreendido por uma noção que resguarde o cruzamento das séries infinitas como “almas individuadas”. A mônada, portanto, permite tanto uma expressão individualizada do mundo, quanto uma compreensão lógica que não repõe a unidade de uma universal complicação. Temos aí a base pela qual as multiplicidades irão garantir para si uma imanência pura, embora sua vigência, tanto na expressão do mundo quanto na sua compreensão lógica, precise ser garantida por um acordo ou harmonia preestabelecida entre as mônadas ou indivíduos que fazem parte do mundo, na medida em que cada uma delas exprime um certa convergência das séries infinitas que compõem o mundo. Leibniz deseja fornecer o máximo de individualidade em meio ao mais universal ou, em outras palavras, apresentar a unidade como expressão da multiplicidade, na mesma razão em que uma “unidade coletiva” corresponde a uma “unidade conceitual” (Pli, 1988b, p. 169, 185).

Em segundo lugar, a filosofia de Leibniz ratifica a ligação entre a teoria das multiplicidades e a noção de acontecimento que, como vimos, dispõe de uma estrutura dupla capaz de fundir, conservando sua autonomia recíproca, os regimes da multiplicidade. Em Leibniz, contudo, vemos a noção de acontecimento não apenas na sua dupla articulação entre o virtual e o atual, entre o intensivo e a extensão, mas a persistência do virtual na atualidade da alma e em suas realizações na matéria. É como se o acontecimento se interpusesse como uma “Dobra” que se coloca entre a matéria e alma, formando um interstício que as mantém autônomas em sua coextensão. Sendo assim, o acontecimento poderia ser entendido como um diferenciante da diferença -o dispar- que não cessa de relançar a diferença como princípio ontológico. Para Deleuze, mais vale conservar um Deus como matriz de princípios que indicam uma imanência positiva e fonte espontânea de diferenças a partir da própria diferença, do que um princípio imanente indiferenciado que coloque o ser como vazio ou negatividade como compulsão a produzir diferença (Pli, 1988b, p. 42-43).

De fato, a noção de acontecimento vem reforçar a exclusão, na multiplicidade, da relação de transcendência entre essência e fenômeno ou a relação negativa de imanência entre ser e ente, as quais restabeleciam a sua maneira o dualismo da relação Uno-Múltiplo ou uma dualidade no interior da imanência da multiplicidade. As inflexões da matéria e as inclusões das almas formam um mesmo mundo, desde que a multiplicidade seja ativada pela potência do acontecimento.

A noção leibniziana de acontecimento também coloca a teoria deleuzeana das multiplicidades diante do pensamento de Whitehead. Segundo Deleuze, a lógica do acontecimento em Whitehead conecta a filosofia com uma concepção de princípio baseada na abertura dos indivíduos para o mundo, dispensando tanto a “clausura” leibniziana da mônada, sem portas nem janelas, dependente portanto da harmonia preestabelecida na sua comunicação com o mundo, quanto de uma concepção filosófica da ausência dos princípios, como em Nietzsche, ou do preenchimento do princípio ausente como vazio ou nada, em Heidegger ou Sartre (Pli, 1988b, p. 72, 110-111). O princípio de abertura significa, então, que o indivíduo não é encontrado apenas nos pontos de convergência das séries que compõem o mundo, o que implicaria a suposição de que a comunicação desse mundo de singularidades/diferenças é garantida pelo acordo harmônico das mônadas. Suposição esta que coloca a diferença como princípio da individualidade, mas restringe as relações entre diferenças ou singularidades através de uma totalidade harmônica (PS, 1964, p. 196).

O indivíduo como abertura passa a ser entendido, particularmente na filosofia de Whitehead, como o encontro de séries divergentes ou de impossibilidades. A divergência das séries num mesmo indivíduo passa a ser, ela própria, o acontecimento. Adiantemos, desde já, que o princípio de abertura propiciado pelo acontecimento acrescenta à imanência pura das multiplicidades, já encontrada em Espinosa e Leibniz, a produtividade de um elemento genético que lhe é próprio, já que o regime de imanência não mais depende do princípio teológico¹. Mas

1 DIAS, *Lógica do Acontecimento: Deleuze e a Filosofia*, Afrontamento, 1995, p. 59-61, destaca que Deleuze exprime “a intuição característica do pensamento moderno, de Nietzsche a Heidegger por exemplo, mas que consegue levar mais longe ainda, a consequências

estando livre deste último, dispensa igualmente a imanência da Razão como princípio, a exemplo da imanência de critérios ou transcendental de Kant e a imanência dialética de Hegel, assim como rejeita a ausência pura e simples de critérios e o nada como princípio (cf. IV/2.4.2.)

Em terceiro lugar, enfim, a filosofia de Leibniz proporciona à teoria das multiplicidades a caracterização da própria operação do conceito em um campo de imanência das multiplicidades, uma vez que um certo “conceitismo” leibniziano propõe que o conceito e a individualidade do objeto perfaçam uma interioridade, de modo que o conceito vá ao encontro de uma subjetividade singular capaz de predicar as fulgurações do objeto como acontecimentos no sujeito. De acordo com Deleuze, a conciliação do conceito com o indivíduo permite o “novo relacionamento do uno e do múltiplo” (Pli, 1988b, p. 173). As “séries de figuras” que demarcam as transformações do objeto sensível são designadas por proposições onde se inscrevem os acontecimentos correspondentes, mas essas proposições somente podem ser predicadas por um “sujeito individual” interior ou acompanhante do acontecimento como “ponto de vista” que reúne a variação das transformações do objeto. Mas por que este conceitismo afeta o estatuto do conceito?

Pode-se afirmar, desta maneira, que o aspecto objetivo da relação uno-múltiplo reedita aqui sua função dualista ou transcendente uma vez que o sujeito capta exatamente a “unidade *do* múltiplo”. Contudo, a entrada em cena de uma predicação que envolve não apenas o múltiplo do objeto sensível como também seus deslocamentos, requerendo uma designação de acontecimentos que somente um sujeito individual pode efetuar devido ao oportunismo e à variação de seu ponto de vista não só local como circunstancial, tem como consequência, nas palavras de Deleuze, que “o uno sendo sempre unidade *do* múltiplo, no sentido objetivo, deve haver também multiplicidade «do» uno e unidade «do» múltiplo, em um sentido subjetivo dessa vez” (Pli, 1988b, 173).

inéditas, de auto-consistência da imanência, da existência de um plano imanente do Pensamento ... perfeitamente auto-suficiente”(p. 60). Acrescentamos que Deleuze não o teria logrado sem a as tentativas espinosista e leibniziana de desenvolver a imanência.

Pode-se dizer, a este respeito, que a interferência da operação conceitual leibniziana no campo de imanência sobre a relação uno-múltiplo e de sua recíproca múltiplo-uno, já encaminha o problema das multiplicidades, pois ela envolve um curto-circuito da relação objetiva pela pertença invertida que torna necessária a complementação daquela relação dual por uma relação “uno-uno” e “múltiplo-múltiplo”; retornaremos a este assunto.

Sendo assim, em Leibniz, a unidade do mundo no conceito pode ser expressa por uma *alegoria* dos mundos possíveis para cada ponto de vista ou sujeito individual. A alegoria é a maneira leibniziana de vincular o conceito à multiplicidade, ou de fazer com que a subjetividade traga para o conceito a multiplicidade que faltava à objetividade do par uno-múltiplo. A operação conceitual apropriada à relação dual uno-múltiplo também possui o seu sujeito, mas trata-se então de uma subjetividade presa ao uno, como coletora das partes ou extensão do conceito segundo a recomposição e estabilização do objeto. Ao contrário, o conceito que opera em um campo de imanência das multiplicidades envolve um sujeito inquieto que recolhe no objeto, não a sua estabilidade ou reconstitui as suas partes, mas é uma linha de navegação ou de variação que acompanha o deslocamento de um objeto em cujo movimento ele procura uma inserção.

Vejamos, em seguida, que todos os temas leibnizianos arrolados até aqui, e que apontamos como constitutivos de uma teoria das multiplicidades, quanto a este mesmo propósito, participam de mais um item no diálogo Espinosa/Leibniz, além das já referidas imanência de paralelismo e imanência harmônica. Trata-se do modo como, em cada um dos interlocutores nesse diálogo, a configuração do campo de imanência é determinada pela noção de *limite*.

2.1.3. *imanência das multiplicidades e noção de limite*

O que basicamente diferencia a filosofia de Leibniz da filosofia de Espinosa, a respeito da configuração do campo de imanência, apesar de sua concordância em muitos aspectos, é a relação do *limite* com o infinito, informa Deleuze (Pli, 1988b, p. 63). Vale a pena recuperar essa

passagem, visto que dela se pode extrair importantes implicações para a teoria deleuzeana das multiplicidades.

Leibniz e Espinosa concordavam sobre o princípio ontológico, na medida em que não se pode concluir a existência necessária de um Ser infinitamente perfeito, sem mostrar que ele é possível. Ora, isso é demonstrável somente na medida em que os atributos, segundo Espinosa, ou formas absolutas, segundo Leibniz, são coexistentes/coextensivas sem contradição, de maneira que, como já vimos a respeito de Espinosa, sendo possível a distinção formal entre os atributos, isto é, a sua não-contradição, pode existir um Ser perfeito ou substância múltipla, distinto realmente, ao qual pertencem todos os atributos (SPE, 1968a, p. 63-66). “O ser ontologicamente uno”, diz Deleuze, “é formalmente diverso” (Pli, 1988b, p. 60).

A multiplicidade aí deriva da maneira como o uno inclui a diversidade, ou seja, a distinção real do uno não implica a separabilidade do diverso que o compõe; eles estão em imanência pura. Não obstante, como assinalamos um pouco acima, a imanência pura de Espinosa lhe atribui um expressionismo de paralelismo, ao passo que a imanência pura de Leibniz depende para sua definição de um expressionismo de harmonia. Mas, como essas diversas maneiras de conceber a imanência podem registrar elementos diversos, sendo, no entanto, conseqüentes para uma teoria das multiplicidades?

É que a relação dos infinitos, desde o ser perfeito até os modos existentes ou coisas, se altera em cada autor. Na verdade, Espinosa concebe três ordens de infinito; ao passo que as ordens concebidas por Leibniz são em número de quatro. Como vimos, em Espinosa, o relacionamento entre substância e modos exige, para sua plena composição, um infinito qualitativo e dois infinitos quantitativos: o infinito intensivo e o infinito extensivo. Em Leibniz, diz Deleuze, encontramos o “infinito por si”, o infinito por série de limite localizável ou interior, o “infinito pela causa” e o infinito de infinito /localizável ou exterior (DR, 1968b, p. 62; Pli, 1988b, 61-67). A divergência entre os dois autores, do lado de Leibniz, se revela no momento em que se apresenta a relação de dedução entre os infinitos a partir do infinito por si que envolve

o ser infinito. Vejamos que a questão é mais complexa do que simplesmente o acréscimo de mais um tipo de infinito aos que Espinosa já havia estipulado.

Acontece que, em Espinosa, há um limite definido pelo paralelismo entre os infinitos. Em Leibniz, por sua vez, o limite é elemento próprio do infinito, antes de mais nada, como limite interior que torna os infinitos coextensivos uns aos outros. Sendo assim, o limite não traça o paralelismo entre os infinitos, mas projeta a maneira como esse infinito de limite acolhe o infinito por si e o relança em um infinito pela causa, configurando a imanência de um mundo possível. De fato, o limite interno sempre determina no seio do infinito por si os encontros necessários para a formação de um mundo possível em meio a outros tantos.

A relação entre esses três tipos de infinito, dada em cascata ou simultaneamente no limite interior, pode ser melhor explicitada se lançarmos mão uma vez mais da idéia de série, visto que a coextensividade entre eles depende da maneira como as séries de um mundo possível se dispõem em relação às séries de todos os outros mundos possíveis.

Como no infinito intensivo espinosista, o infinito de limite leibniziano envolve intensidades no seio da substância infinita, ou seja, o grau que demarca cada série formadora do mundo nas suas convergências possíveis, deste modo, como lá, fazendo as vezes de uma multiplicidade virtual. Entretanto, colocado o problema da convergência das séries individuais, onde se postam as mônadas, mais uma vez, ao invés do paralelismo dos infinitos, podemos aduzir o problema de como os infinitos se dobram uns sobre os outros. É como se, assinala Deleuze, “o infinito tivesse dois andares” contíguos, dividindo-se o infinito por si em infinito de limite localizável como virtualidades da alma e o infinito pela causa como atualizações-efetuações da matéria, este último fazendo as vezes de multiplicidade atual (Pli, 1988b, p. 5). Sendo assim, o infinito por si envolve todas as séries formadoras de todos os mundos possíveis. Já o infinito de limite interno é demarcado pelas convergências de determinadas séries (virtualidades) formadoras de um mundo possível. Enquanto o infinito pela causa é constituído pela especificação das próprias séries individuais antes de se encontrarem nos nós de convergência (atualizações). No entanto, podemos perguntar legitimamente, o que permite a

contiguidade da matéria e da alma como andares que se superpõem no infinito por si, garantindo inclusive que a unidade do limite interior de convergência das séries não seja desfeita por qualquer desacordo ou divergência entre essas séries?

Deleuze explica que limite interior das séries, equivalendo a um mundo possível, e definindo a sua convergência, precisa ser ratificado ou duplicado por uma quarta ordem de infinito, aquele que contém “a lei de continuidade das séries” ou remete a convergência delas para um limite exterior e ilocalizável. O limite exterior seria uma instância que, sem abdicar de sua função de limite de séries, percorre as diversas mônadas/singularidades ligadas por essas séries, garantindo para o mundo um conjunto transfinito, isto é, aquilo que é possível em um mundo e, portanto, diverge da possibilidade de outros mundos, em meio a todas as séries formadoras do infinito por si (mundos possíveis, mas divergentes entre si). A instância que percorre as séries, que além da unidade dos limites de convergência, passam a ser dotadas de continuidade entre os limites, é o acontecimento.

Em Espinosa, por outro lado, o limite se refere ao caráter da quantidade intensiva de acordo com um máximo e um mínimo para a variação do infinito, por isso, a existência de infinitos intensivos maiores ou menores (SPE, 1968a, p. 183-186). Para cada limite das intensidades, define-se o paralelismo com os demais infinitos. Mas Leibniz requer a imbricação desses infinitos em andares contíguos, precisando para tanto de um limite que se defina por sua contiguidade.

Pois bem, a contiguidade dos infinitos, ou seja, a continuidade das séries convergentes na coextensão imanente dos infinitos, define dobras-acontecimentos ao invés de um paralelismo dos modos na perspectiva da substância única.

Essas divergências levam Deleuze a concluir sobre a diferença do “modelo expressivo” em ambos os sistemas de pensamento, apesar de ambos afirmarem a existência real e ontológica de uma substância infinita e imanente. De fato, o paralelismo de Espinosa afirma que o expressionismo garante a correspondência e a causalidade imanente entre dois modos de atributos diferentes, desde que entre esses atributos independentes haja igualdade de princípio.

Diferentemente, o expressionismo de Leibniz procede por projeção de séries individuais umas sobre as outras, de modo que a correspondência entre elas não bastaria a causalidade imanente espinosista, já que o infinito por si que as envolve a todas discrimina cada série através de uma individualidade radical que não admite nem mesmo o paralelismo (SPE, 1968a, p. 92-97).

Não é por outra razão que entre as séries do universo leibniziano há um finalismo ou harmonia que projeta numa coisa a possibilidade de existir das séries no infinito por si, enquanto, em Espinosa, a coisa ou o modo tinha sua existência em ato devido à persistência como existente já da própria essência do modo. A causalidade imanente de Espinosa está presente em ato e se comunica a partir da substância infinita, disseminando-se pelo mundo ou, em termos físicos, um corpo se esforça por preservar o estado de movimento ao qual ela já fora determinado imanentemente pela equalização entre existência da substância (ato) e essência da substância (potência). A causalidade imanente de Leibniz, por seu turno, projeta sobre as coisas uma substância como possibilidade ontológica de existir ou tendência física ao movimento, como se fosse um compasso de espera em meio ao qual a substância infinita mantivesse seus direitos de escolher sobre as séries que formam um mundo possível (SPE, 1968a, p. 209-213).

Essa diferença não tem poucas conseqüências para a teoria das multiplicidades. Se vimos, com Espinosa, que a relação de expressão entre as substâncias, os atributos e os modos, resolvem de uma determinada forma o relacionamento entre os regimes da multiplicidade, então o mesmo deve ser válido para Leibniz. Podemos falar, em Espinosa, de uma presença imediata entre o corpo e alma; já em Leibniz essa presença envolve uma espera da escolha, quer dizer, coloca-se o problema da individualidade: por que essa alma possui o *seu* corpo e não outro qualquer? O finalismo ou a harmonia preestabelecida entre a matéria e o espírito, então, é a maneira de considerar a individualidade em meio à imanência. Neste ponto, reencontramos aquilo que enunciamos como sendo o problema, por excelência, da unificação entre os regimes atual e virtual das multiplicidades, ou seja, a 'individuação' (cf. I/1.3.2.). Como veremos, é o cálculo diferencial, de extração leibniziana, que trata os regimes de multiplicidade em vista da

produção da individualidade. Contudo, a filosofia do cálculo depende, por sua vez, de uma filosofia das dobras.

Mas todos esses elementos que permitem a Deleuze capturar a filosofia de Leibniz em sua teoria das multiplicidades somente podem ser entendidos em profundidade se expusermos completamente aquela que seria a principal noção do pensamento leibniziano, a saber, a noção de “dobra”. Precisamos, por isso, indicar como essa noção expõe a imanência da matéria, da vida e da alma, e como no interior da ontologia leibniziana da dobra surgem os elementos relativos à contribuição desse pensador à teoria das multiplicidades, a saber, a relação da multiplicidade com as mônadas, com o acontecimento no sentido leibniziano e, por fim, a ligação do conceito de multiplicidade com o conceitismo e, por conseguinte, o entendimento do conceito, ele mesmo, como multiplicidade. A noção de limite, mais uma das contribuições leibnizianas para a constituição de um campo de imanência das multiplicidades, também será retomada adiante, nos itens referentes à filosofia leibniziana do cálculo.

2.2.dobras da matéria e campo de imanência das multiplicidades

2.2.1.dobra da matéria ou dobra-multiplicidade atual

Como dizíamos, o infinito é formado por dois andares, nas palavras de Deleuze, sintetizando a filosofia barroca de Leibniz: “embaixo, a matéria é amontoadada de acordo um gênero de dobra, sendo, depois, organizada de acordo com um segundo gênero... Em cima, a alma canta a glória de Deus, uma vez que percorre suas próprias dobras” (Pli, 1988b, p. 5). Mas, expliquemos cada gênero de dobra, especificando, antes de mais nada, a *dobra da matéria*, pois ela configura o andar de baixo do infinito por si, ou seja, o infinito pela causa, que, sabemos, pode ser caracterizado como *multiplicidade atual*. Este aspecto da filosofia leibniziana das dobras é importante para entendermos de que maneira o campo de imanência se realiza pelo lado da multiplicidade atual.

Segundo Deleuze, aí esclarecendo a comparação mais geral entre o sistema leibniziano e o cartesianismo, a continuidade da matéria no universo não é dada pela extensão cuja manifestação mais simples seria a linha reta. Pelo contrário, a matéria é caracterizada por uma continuidade de “curvatura”. Isto, porque a distinção real da matéria não vai do todo a partes que poderiam ser separadas como elementos mínimos formadores; a sua distinção marca a inseparabilidade dos componentes da matéria, quer dizer, a matéria se dispendo em curva, logo sendo uma dobra, não se divide ao infinito até chegar ao ponto ou ao átomo, mas se dispõe em dobras materiais cada vez mais sutis. Leibniz, apesar de não ser um atomista, mantém a idéia de que essas dobras mais sutis se comportam para com as dobras maiores como infinitesimais. As dobras, sim, contém as singularidades e suas relações, que são os infinitesimais da matéria, mas não como partes ou átomos. A curvatura da matéria é melhor entendida se averiguarmos a característica de suas forças e, portanto, de seu movimento.

A matéria contém uma “força passiva ou elástica”, uma tendência ao movimento, que é agida por uma “força ativa”. Ela seguiria um movimento retilíneo se não recebesse a ação de forças ativas. Sendo comprimidas, porém, as forças elásticas adquirem movimento curvilíneo que dá à matéria “fluidez”, devido às curvas do movimento, e ao mesmo tempo “coesão”, pois a diversidade de elementos que a formam não se separam, de modo que as ondas de matéria se redobram umas sobre às outras, não deixando lugar para o vazio. A esse respeito, conclui Deleuze: “o labirinto do contínuo não é uma linha que se dissolveria em pontos independentes, como a areia fluida em grãos, mas como um tecido ou uma folha de papel que se divide em dobras ao infinito ou se decompõe em movimentos curvos, cada um determinado por uma circunvizinhança consistente ou conspirativa” (Pli, 1988b, p. 9). O problema do movimento será uma preocupação que retornará mais à frente. Por ora basta que esse aspecto sirva para caracterizar as dobras materiais.

O vazio não existe na matéria, pois sua desdobra não se opõe à dobra como a condensação se opõe à rarefação. A desdobra é simplesmente o acompanhamento de uma dobra até outra dobra. Existe já na matéria, em virtude das dobras, uma conservação da força através

do movimento que lhe infunde afinidade com a atividade da vida, pois se a matéria fosse formada por pontos ou átomos independentes constituiria um verdadeiro mistério explicar que uma matéria possa ser dotada de vida. De fato, a dobra é uma “dobra-tempo” tanto para a matéria inorgânica quanto para a matéria orgânica, ela as dota de um mecanismo de transmissão que não carece de uma explicação sobre a vida orgânica como algo que *vem* à matéria. Não se opõem, portanto, o orgânico e o inorgânico; aspecto esse que também será retomado mais abaixo, no momento oportuno.

A matéria dobra-se duas vezes sob a ação das forças ativas ou primitivas, uma vez que estas se realizam como forças elásticas passivas e derivativas na matéria inorgânica ou como “forças plásticas” passivas e derivativas na matéria orgânica. A lei de continuidade da matéria permanece intacta devido à coextensão das forças que a percorrem, muito embora essa continuidade não se degenere em um panteísmo onde a natureza seria entendida como um grande ser vivo; pois tanto os organismos entre si quanto as coisas inorgânicas conservam a irreducibilidade de sua individualidade na mesma dobra da matéria e nas dobras da matéria entre si. A individualidade, nesses casos, garante o “pluralismo irreducível” da matéria, de modo que o orgânico jamais possa ser reduzido ao inorgânico, ao mesmo tempo que existe uma completa imbricação dos meios orgânicos e inorgânicos.

Deleuze ilustra essa passagem através do exemplo do viveiro. O meio exterior ao organismo não lhe é indiferente, embora percorrido por outras forças. Os meios inorgânicos são viveiros para a matéria orgânica. O mesmo esquema se reproduz nos meios interiores do organismo, uma vez que sempre entre dois meios orgânicos passa um meio inorgânico que servirá como viveiro para novos organismos (Pli, 1988b, p. 14). Pode-se dizer a este respeito que a vida para reproduzir-se precisa recriar meios inorgânicos para suprir os novos organismos. O vivente não dispõe de uma “universalidade” que o salvaria da inatividade e da particularidade cega do inorgânico, existe sim uma “ubiquidade do vivente” que ‘entendeu’ que o movimento da matéria está a seu favor. A morte, como retorno ao estado inorgânico, somente poderia ser

compreendida negativamente se não soubéssemos que estes retornos estão microscopicamente e amplamente presentes nas dobras do vivente.

O orgânico e o inorgânico, em suas respectivas dobras, pertencem, portanto, a um regime **molar** ou estatístico de distribuição das forças elásticas e plásticas. Pois, se na matéria encontramos os “fenômenos de massa ou de multidão”, seja devido à sua reunião ou à sua organização, neste andar do infinito não se pode compreender ainda porque os corpos em geral podem incluir seres individuais ou almas. Com efeito, a matéria contém apenas a diferenciação de forças ativas em forças derivativas (distribuição estatística). Ora, o regime molar das dobras é a maneira dinâmica de expressar o regime do infinito pela causa ou multiplicidade atual no campo de imanência das multiplicidades.

O problema é que se a matéria se dobra de duas maneiras possíveis, resta ainda explicar, por exemplo, porque um estrato geológico não se dobra da mesma maneira que outro qualquer, ou que uma cadeia protéica possa se dobrar para sintetizar novas proteínas ou para encontrar o seu lugar dentro de uma cadeia genética. É necessário, por conseguinte, considerar, um regime **molecular** (infinito de limite interno ou multiplicidade virtual, como já indicamos) ou de projeção das dobras, que envolve as virtualidades da alma.

Mas vejamos, antes de chegarmos ao problema das dobras da alma, a ligação da dobra material (orgânica e inorgânica) com os elementos enumerados acima, que são importantes na filosofia de Leibniz para uma teoria das multiplicidades. Lembramos que esses elementos são: a mônada, o acontecimento, o conceito.

2.2.2.dobra material: acontecimento e coordenada s espaço-temporais

Podemos indagar: se as dobras da matéria não se subdividem em pontos ou átomos que dêem conta de sua estrutura íntima, o que preenche suas curvas, já que estas possuem necessariamente tempo, espaço e extensão?

Nas dobras encontramos realizações, responde Deleuze, de um “Acontecimento” virtual que se efetua, respeitando a fluidez e a coesão da matéria considerada. O acontecimento que se realiza nas coordenadas da matéria, portanto, respeita a distinção e ao mesmo tempo a inseparabilidade da matéria, por isso ele não é simplesmente uma parte. Esses acontecimentos da matéria são também identificados como “singularidades extrínsecas” em relação a “singularidades intrínsecas” que são a parte do Acontecimento que não se realiza, embora uma outra parte sua vá se encontrar nas coordenadas da matéria. O Acontecimento, com efeito, é a dobra entre as dobras da alma e as da matéria, de modo que, como diz Deleuze, ele é “unidade que faz ser, multiplicidade que faz inclusão” (Pli, 1988b, p. 33; ver tb., id., p. 20-21, 103-105).

O universo leibniziano, que já fornece uma aproximação para o tratamento da multiplicidade substantiva como Acontecimento, é aí concebido como uma série de acontecimentos que se especializam segundo as dobras, cada um contando com um tipo característico de emissão de singularidades. O andar material desse universo (multiplicidade atual) é formado por emissões de singularidades, por séries infinitas que ligam uma singularidade extrínseca a outras (infinitesimais), e por regras de convergência e divergência entre essas séries infinitas que dão unidade a um mundo, segundo a imanência da multiplicidade virtual (infinito de limite interior), de modo que as séries infinitas que se realizam na matéria sejam antes de mais nada séries possíveis, formando um mundo compossível. As singularidades, como são irreduzíveis, estabelecem entre si relações diferenciais, quer dizer, as séries infinitas ligam-se uma à outra como uma continuidade entre distâncias que não podem ser decompostas. Neste caso, as coordenadas de espaço-tempo que formam a matéria não podem ser tomadas como vazios à espera de seu preenchimento. Elas são coordenadas pela matéria e correspondem à ordem das “distâncias indivisíveis” entre as singularidades que se ligam para sua realização. Da mesma forma, o extenso nada mais é do que a continuidade entre essas distâncias inseparáveis. A este respeito, resume Deleuze: “o espaço-tempo não é uma mesa ou um receptáculo preexistente que seria preenchido(o melhor possível) pelo mundo escolhido: ao contrário, um espaço-tempo como ordem das distâncias indivisíveis de uma singularidade a

outra ... e mesmo um extenso como contínuo segundo as distâncias. É o espaço, o tempo e o extenso que estão no mundo a cada vez, e não o inverso” (Pli, 1988b, p. 90).

Mas o que seria desse mundo material formado por emissões de singularidades extrínsecas, se a convergência entre suas séries infinitas, ou seja, as relações diferenciais entre singularidades não tivessem sua unidade garantida?

2.2.3.dobra material: mônadas/indivíduos

Ora, essa unidade ou convergência das singularidades em cada mundo é expressa por “nós de mônadas ou indivíduos” possíveis no mundo considerado. As mônadas incluem todas as relações diferenciais entre singularidades como unidade do mundo compossível do qual elas são os indivíduos, porém a maior parte dessas relações ficam em uma zona obscura da mônada, enquanto em uma zona clara situam-se aquelas relações diferenciais que a mônada privilegia para exprimir no mundo a sua individualidade (DR, 1968b, p. 276; Pli, 1988b, p. 119-120).

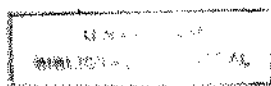
Desta forma, pode-se afirmar que as mônadas, postadas nas convergências de séries de um mundo possível, realizam, primeiramente pelo lado das dobras materiais, a imanência do campo da multiplicidade atual e da multiplicidade virtual. Nas convergências de séries da multiplicidade atual, elas sinalizam para as ramificações dessas séries que realizam um mundo possível (multiplicidade atual), que a lei de unidade ou de continuidade de sua convergência está assegurada por um limite exterior, o qual configura a quarta ordem de infinito, como já observamos. As mônadas são como ‘faróis’ no campo de imanência das multiplicidades.

Essas observações são válidas, então, tanto para a unidade das singularidades intrínsecas ou virtuais quanto para as singularidades extrínsecas ou materiais, em cada ordem de emissão de singularidade existe um tipo de mônada responsável pela individualidade. Assim se dá, em primeiro lugar, entre as singularidades virtuais e as “mônadas dominantes ou racionais”. As mônadas contêm uma mesma singularidade virtual como “objeto eterno” e universal, mas elas atualizam a percepção desse universal individualmente. O mesmo pode ser dito das “mônadas

materiais”, elas realizam relações universais entre singularidades, mas nunca sem fornecer à matéria uma individualidade, uma “textura” que diferencia uma mesma matéria efetuada ou fornece a um órgão uma função perceptiva. Como na arte contemporânea, a percepção não parte de um objeto que supostamente nos afetaria, ela determina completamente o objeto através de relações diferenciais que atualizam virtualidades, de maneira que o objeto se torna percebido juntamente com afecção que o determina. Da mesma forma, o espaço e o tempo não são preexistentes, pois a “determinação recíproca de diferenciais” ou relações entre singularidades torna-os condição da percepção, o objeto da percepção não vai ocupá-los abstratamente, pois ele contém espaço e tempo. Cada objeto possui uma percepção individual, assim como a sua matéria possui uma textura, e entre eles situa-se um órgão de percepção.

As mônadas, esses ‘comutadores’ no campo de imanência das multiplicidades, então, podem ser diferenciadas de acordo com as partes de um cálculo, desde que sua capacidade de determinação recíproca de relações diferenciais cresça ou decresça, como veremos abaixo. Essas partes do cálculo também podem ser entendidas como uma escala psico-física da percepção segundo a qual as mônadas são classificadas desde aquelas em que a zona iluminada seja ocupada por poucas relações diferenciais, passando por aquelas que possuem uma grande capacidade de reunir essas determinações recíprocas entre as que lhe são conscientes, até as mônadas, por fim, que são capazes de autopromoverem as sua zonas conscientes através da incorporação de novas relações diferenciais, na medida em que se lancem à exploração de sua grande zona obscura ou inconsciente.

Contudo, se as mônadas são classificadas segundo gradações de ordem matemática ou psico-física, existe igualmente a quantidade de relações diferenciais que uma mônada exprime e que independe do objeto que realizaria a sua respectiva percepção atual. Coloca-se o problema, portanto, de como a percepção atual das mônadas corresponde então a um objeto efetutado. Daí, Deleuze apresenta um aspecto que não se enquadra totalmente no quadro de classificação das mônadas, pois qualquer uma delas, para que suas percepções sejam realizadas, precisa revelar um determinado “vínculo” de “pertença” a um corpo e de “posse” de um corpo. O caráter de sua



percepção atual fica relacionado a esse vínculo com o corpo (Pli, 1988b, p. 148-149). Mas, a mônada possui um corpo ou pertence a um corpo?

Vejamos, assim, como o corpo, mais um dos extratos das dobras materiais, se organiza em meio ao campo de imanência das multiplicidades.

A vinculação do mônada e do corpo depende, por sua vez, da relação de “dominação” entre as mônadas. Uma mônada dominante mantém um vínculo constante com *seu* corpo e tem como objeto mônadas variáveis, portanto, dominadas. Enquanto as mônadas são consideradas em sua individualidade, em sua dominância, elas *possuem* um corpo, mesmo as mônadas dominadas, se tomadas individualmente, são dominantes e possuem um corpo. No entanto, desde que passemos a observar as mônadas “em multidão”, a relação de pertença se inverte. Elas, então, passam a pertencer a “infinitudes de partes materiais que lhes são inseparáveis” (Pli, 1988b, p. 151). As mônadas variáveis e dominadas constituem então o vínculo de determinação específica da unidade do corpo que a mônada dominante possui, como pertencendo a ele materialmente e organicamente. Esse aspecto *especifica* a unidade individual do corpo como corpo de um homem, de um cachorro, de um vegetal. Somente o vínculo assegurado pela individualidade da mônada observa a unidade do corpo, não como uma exterioridade material e orgânica, mas como um “lado de fora” coextensivo ao lado de dentro da mônada, de maneira que o corpo específico é identificado então como *meu* corpo.

O nosso vínculo com o corpo é função da imanência que a mônada realiza entre multiplicidade atual (multidão de mônadas/singularidades extrínsecas) e a multiplicidade virtual (individualidade das mônadas/singularidades virtuais).

Existe um lado público de nossa individualidade, o corpo, mas apenas na medida em que este corpo indica a posse privada de sua própria unidade individual. Desde que o corpo permaneça individualmente uno sob o primeiro tipo de vínculo, sob o vínculo das mônadas dominadas com o corpo, as partes materiais podem ser substituídas e responder à sua variabilidade ora pertencendo à individualidade de um corpo, ora deixando-o para compor outra

individualidade, porque mesmo as mônadas dominadas conservam autonomia e percebem a si mesmas, em suas migrações, como individualidades livres em uma multidão.

Vejamos, por outro lado, como as dobras materiais da multiplicidade atual distribuem imanentemente as forças ativas das dobras da multiplicidade virtual. Trata-se de observar em detalhe a distribuição das dobras materiais (orgânicas e inorgânicas) na multiplicidade atual, enfatizando o caráter dinâmico do campo de imanência das multiplicidades.

2.2.4. dobra material: inorgânico e orgânico

As mônadas dominantes ou racionais se *projetam* como forças primitivas sobre o corpo que elas possuem, mas as forças derivativas organizam as partes da matéria a fim de que elas pertençam ao corpo da dominante. As multidões de mônadas ou mônadas animais realizam o vínculo da dominante com o corpo através de forças plásticas que reúnem as massas da matéria inorgânica, pois, segundo Deleuze, não se trata mais de “unidades de mudança internas, mas de unidades de geração e de corrupção aparentes que dão conta da composição orgânica pelo envolvimento, desenvolvimento e fluxão das partes materiais” (Pli, 1988b, p. 153). As forças plásticas derivativas são relacionadas às forças ativas, na medida em que elas não exprimem apenas uma relação estatística que dá forma orgânica às massas inorgânicas, mas são responsáveis igualmente pelas “pertencas temporárias” das mônadas variáveis que, individualmente, podem compor uma nova multidão. As forças derivativas plásticas dão ao corpo uma textura que lhe é própria e que pode variar, de acordo com a relação entre individualidades que pode estabelecer-se na multidão orgânica. O que dizer, porém, das massas inorgânicas, elas somente serviriam às mônadas orgânicas para preencher a necessidade que as mônadas dominantes tem de se vincular a um corpo? A matéria inorgânica, enfim, não teria suas mônadas materiais assim como a matéria orgânica tem as suas?

Pois então, pode acontecer que uma mônada ao deixar um vínculo de pertença orgânica não recaia sob um vínculo de posse de outra dominante. É tal o caso da matéria inorgânica ou desorganizada, formada por “mônadas sem vínculo”. Quer dizer, as mônadas dos corpos

inorgânicos continuam a dar a esses corpos uma unidade interior, mas não é nem uma unidade interna ou individual, como nas mônadas de primeira espécie, nem uma unidade interior relativa à composição do corpo orgânico, como nas mônadas de segunda espécie. A unidade interior dos corpos inorgânicos se refere a uma unidade exterior à mônada. São forças derivativas, tendência interior de movimento dos corpos inorgânicos, que encontram no movimento exterior, na elasticidade dos corpos, apenas um obstáculo ou um meio, respectivamente dificultando ou promovendo a unidade do movimento. A unidade interna, seja do corpo seja do movimento, indica que as forças derivativas que fazem parte da matéria são projeções de forças ativas, e muito embora não ajam diretamente sobre a matéria são forças de percepção e experimentação que permitem, para o cientista, a instalação de “observadores parciais” na matéria a partir de uma função definida (c.f. VIII/2.2.3.).

Por aí se chega mais uma vez ao entendimento do porquê a matéria possui um movimento curvilíneo afeito às dobras. É que o movimento retilíneo não leva em conta a unidade interior do movimento, sendo portanto o caso de um movimento de força passiva elástica, sem considerar as forças derivativas tendenciais, ativadas no interior do corpo. É Deleuze quem resume: “Leibniz propõe-se ultrapassar toda dualidade da potência e do ato, mas segundo vários níveis. As mônadas de primeira espécie são atos, *potências em ato*, visto que elas são inseparáveis de uma atualização que elas operam. Mas as mônadas de segunda espécie tampouco são potências «nuas»: são *disposições, habitus*, visto que se situam sob um vínculo. E as de terceira espécie são *tendências*, na medida em que o que elas esperam de fora não é uma passagem ao ato, mas somente a «supressão do impedimento»” (Pli, 1988b, 157-158).

Restabeleçamos a este respeito a comparação entre Espinosa e Leibniz. O paralelismo do primeiro propiciava que a igualdade entre potência e ato se desencadeasse de maneira uniforme por todo campo de imanência - *coexistência*. Ao passo que em Leibniz, essa igualdade se dá por níveis, segundo princípios diversos de constituição de um campo de imanência, mas isto para que até mesmo os corpos inorgânicos fossem reconhecidos por uma unidade interior e uma

individualidade correspondente. A questão de como todos esses níveis de individualidades podem conviver em um mesmo mundo é operado pela harmonia preestabelecida - *coextensão*.

Visto isso, é importante que retornemos à noção leibniziana de acontecimento, pois, como já se assinalou anteriormente, ele é o catalisador do campo de imanência das multiplicidades. Sendo assim, o acontecimento deve cumprir algum papel específico pelo lado das dobras materiais, aglutinando tudo o que foi visto até aqui a respeito do campo de imanência das multiplicidades em sua caracterização leibniziana.

2.2.5.dobra material e realização do acontecimento

Como dizíamos anteriormente, existe especialização de um Acontecimento em cada tipo de dobra, de modo que a dobra material, seja ela orgânica ou inorgânica, contém um acontecimento relativo às dobras da matéria. Agora podemos entender com mais precisão qual o caráter desse acontecimento. A seleção de relações diferenciais entre singularidades extrínsecas por uma mônada material estabelece a ligação entre a individualidade dos corpos, que permanece atual na percepção que essas mônadas configuram, com a sua realização material de acordo com as coordenadas de tempo, espaço e extensão. Esta última, particularmente, nos informa Deleuze, é um dos componentes ou condições do acontecimento, pois reúne o conjunto de séries que ligam as singularidades que formam a matéria, numa continuidade de espaço e tempo.

O segundo componente do acontecimento se refere ao fato de que as séries que compõem a matéria são relançadas ainda por mônadas de uma outra espécie, por intensidades, que formam a textura ou materiais pelos quais uma determinada matéria corresponde a uma qualidade atual e inconfundível. O terceiro componente do acontecimento é a individualidade propriamente dita que, com suas mônadas, fornece unidade intrínseca tanto às atualizações quanto às realizações da matéria. Mas para que extensão, intensidade e individualidade possam ser componentes do acontecimento ou serem especializações de um Acontecimento, elas precisam ser envolvidas

ainda por um quarto componente, a saber, um acontecimento virtual ou idéia inata que se distribui pelas atualizações ou são possibilidades puras para realizações, garantindo que entre uma e outra haja individualidade.

Além disso, as qualidades atuais são objetivadas por realizações da matéria na multiplicidade atual, objetivando uma percepção. Deleuze nos indica que há várias maneiras de perceber, pois a individualidade de algo relaciona-se simultaneamente com os componentes ou caracteres do acontecimento considerado, refira-se ele à extensão, à intensidade ou à virtualidade. Com efeito, em cada individualidade existe um contínuo de percepções, ou seja, um devir -“apetição”-, que pode ser conceitual ou não-conceitual. Neste último, se encontram as percepções sensíveis e as percepções afetivas (Pli, 1988b, p. 107). O que nos interessa doravante, mais especificamente, é de que maneira um objeto material, inorgânico e orgânico, pode ser alvo de uma percepção conceitual. A mônada e seus acontecimentos implicam uma percepção de tipo conceitual, entre outras, mas este aspecto também deve apresentar consequências sobre a própria noção de conceito e de sua aplicação a um objeto.

Vejamos, então, o problema da operação conceitual nas dobras da matéria (multiplicidade atual) do campo de imanência das multiplicidades.

2.2.6.dobra material: operação conceitual(partes do cálculo)

Antes de mais nada o objeto de um conceito não é um fenômeno que se esgota em suas coordenadas espaço-temporais, trata-se de encontrar um acontecimento próprio àquele objeto, isto é, que envolve a sua individualidade, e não apenas o que abstratamente seria comum a muitos objetos. O conceito não procura, como em Kant, aquilo que condiciona a experiência espaço-temporal, mas sim o que se realiza no corpo e que já era atual como percepção. O conceito em Leibniz, além de não se enquadrar no condicionamento kantiano, se opõe mais radicalmente ainda ao conceito aristotélico ou cartesiano, que busca “uma essência ou um atributo essencial, necessário e universal no conceito”, com isso desmentindo a individualidade

que a distinção real da substância supunha (Pli, 1988b, p. 73). A substância real e individual é malograda, e torna-se eminente ou formal, confundindo-se com um atributo em vista da compreensão universal fornecida pelo conceito.

Quanto ao objeto material, este procedimento apreenderia na extensão apenas as coordenadas abstratas de tempo e espaço, deixando de incluir nestes últimos a individualidade e a intensidade *deste* objeto. No conceito clássico a diferença individual se iguala, então, à especificação infinita do atributo genérico de uma substância, isto é, até o ponto em que fosse extraída uma espécie tão ínfima que ela tenderia a ladear o indivíduo. Para Leibniz, ao contrário, o indivíduo é uma condensação de singularidades, isto é, a sua atualização se realiza através de acontecimentos que os interligam e fazem convergir através de séries infinitas, ou relações diferenciais, como atesta Deleuze: o indivíduo não se opõe ao conceito, logo “é mesmo necessário dizer que a especificação supõe ela própria uma individuação” (Pli, 1988b, p. 86; ver tb. DR, 1968b, p. 51-52, 325-327). É com essa configuração da individualidade das coisas ou objetos que a operação conceitual tem de se haver nas dobras materiais da multiplicidade atual.

Por essa razão a unidade conceitual exige não apenas que o conceito inclua um acontecimento na matéria, mas que a própria noção de objeto ou extensão do conceito seja modificada, no sentido de fazer jus à potência do conceito leibniziano. O objeto deve tornar-se acontecimento, em detrimento de sua definição essencialista que tratava o espaço como um molde/forma para a matéria. Mas como isso é possível? Vejamos a esse respeito alguns aspectos das chamadas “matemáticas barrocas”.

O objeto acompanha a curvatura da matéria, sua unidade interna, de modo que sua forma não implica simplesmente uma determinação do espaço como se cada ponto da matéria fosse tocado por uma reta tangente que a recortaria, ajustando matéria e forma. O objeto é ele próprio uma “curva tangente em uma infinidade de pontos de uma infinidade de curvas”. As variáveis de espaço e tempo são submetidas a uma “variabilidade”. O “objéctil”, de acordo com as palavras de Deleuze, ao recuperar esse conceito criado por Whitehead, é esse novo objeto que incorpora a curvatura variável da matéria e que, portanto, não preenche o espaço, mas “descreve” o

espaço. O caráter do objectil, em suma, requer um novo conceito de forma que esteja de acordo a dobradura da matéria, de modo a preencher, portanto, a sua definição segundo a multiplicidade atual¹.

A caracterização das curvas-tangentes de variação, na sua relação com as retas-tangentes de variáveis, é uma outra maneira de exprimir o cálculo de relações diferenciais necessário para encontrarmos a individualidade do objeto, e perfaz uma “geometria operatória” ou diferencial. A percepção atual do objeto, por um lado, corresponde a relações diferenciais entre singularidades, e as mônadas, na convergência dessas relações, formam micropercepções que exprimem individualmente uma equação primitiva do mundo no qual o objeto é percebido.

Por outro lado, este objeto precisa corresponder a uma matéria ou a um corpo que é como uma derivação da equação diferencial em equações derivadas ou integrais, ou, em outras palavras, uma extração, em uma multiplicidade atual de retas-tangentes (realizações) a partir de curvas-tangentes (atualizações). Assim, se encontra nas forças derivativas da matéria a sua contraparte com as forças primárias. A relação da reta tangente com seu inverso (curva-tangente), por conseguinte, demonstra que os parâmetros constantes de espaço e de tempo, passam a responder a uma “modulação contínua” que faz a matéria variar continuamente e a forma a se desenvolver também de maneira contínua, de modo que ambos tornam-se um acontecimento simultaneamente espaço-temporal (acontecimento extensivo) e qualitativo (acontecimento intensivo), uma vez que expressam as qualidades ou texturas atuais da matéria nas circunstâncias dadas de sua variação e deslocamento, uma “matéria de expressão” que depende de sua dobradura (Pli, 1988b, p. 25-26, 52, 134-135). Desta maneira é que se dá o acabamento do campo de imanência das multiplicidades, visto a partir da multiplicidade atual e da efetuação em suas dobras materiais.

Como dizíamos inicialmente, ao relacionarmos o problema da multiplicidade e do conceito em Leibniz, trata-se de uma reformulação completa do par que caracteriza o conceito

1 BUYDENS, *op. cit.*, p. 29-31, enfatiza a relação entre ‘dobra’, ‘forma’ e ‘multiplicidade’.

clássico. O objectil é aquilo que o conceito deve conceituar, de maneira que a relação entre a substância una e os atributos múltiplos fica destituída em favor de uma multiplicidade atual no objeto que envolve sua extensão, mas igualmente suas qualidades intensivas (imanência da multiplicidade virtual), enfim, um acontecimento como individualidade. O aspecto da objetividade do conceito, nesse sentido, extrai do par uno-múltiplo tanto uma *multiplicidade do uno*, visto que a unidade do objeto é uma continuidade de variação ou modulada que não perde de vista sua variabilidade, quanto um *uno do múltiplo*, visto que os aspectos múltiplos do objeto são integrados e remetem a relações diferenciais em uma equação primária.

Resta, no entanto, que a multiplicidade possa apresentar uma relação reversa de cada parte do cálculo sobre si mesma, assim como essas partes se relacionam entre si pela relação inversa, ou seja, relações diferenciais/equações diferenciais e integrais ou curvas-tangentes/retas-tangentes. É que a multiplicidade somente se completa com as relações *multiplicidade-multiplicidade* e *uno-uno*, sem o que seu plano de imanência não se fecharia sobre si mesmo, dando lugar a falseamentos e embutimentos do transcendente. Mas a reversibilidade da multiplicidade e a aplicação do conceito como multiplicidade dependem de um sujeito ou ponto de vista que possa percorrer a seu modo as partes já estabelecidas do objectil. Para chegarmos à dedução de um sujeito capaz de contribuir para a unidade do conceito, devemos definir, por seu turno, as *dobras da alma* que têm por acontecimento peculiar o sujeito.

Sendo assim, precisamos, em seguida, explicar de que modo se realiza a coextensão no campo de imanência das multiplicidades, desta vez a partir da multiplicidade virtual e da virtualidade das dobras da alma.

2.3.dobras da alma e multiplicidades

2.3.1.dobra da alma ou dobra-multiplicidade virtual

As dobras da alma, em Leibniz, como mostra Deleuze, precisam acompanhar a profusão das dobras da matéria, pois se a alma não se mostrar à altura da liberdade que a matéria pode realizar como multiplicidade, então teríamos como que um cheque ao sistema leibniziano. E, por conseguinte, este impasse comprometeria a configuração da multiplicidade virtual, enquanto ela participa da coextensão do campo de imanência.

Como vimos, as dobras da matéria realizam tanto a síntese do movimento quanto a síntese orgânica. No entanto, essas sínteses devidas a forças passivas dependiam por sua vez de forças derivativas, elásticas e plásticas, como contraparte de forças primitivas que proporcionavam uma unidade interna tanto para o movimento quanto para o organismo. O centro dessas unidades são as mônadas, cada qual com sua zona clara e sua zona obscura, selecionando relações diferenciais entre singularidades de acordo com a sua classificação. Ora, as almas são justamente a projeção dessas mônadas na matéria ou nos corpos. Se as mônadas atualizam as singularidades virtuais e a matéria as realiza, a alma, por sua vez, cuida da projeção das percepções atuais sobre os objetos materiais de percepção ou dos órgãos que tornam sensíveis essas percepções. Como projeção entre umas e outros, a alma é justamente o momento da virtualidade ou, para ser mais preciso, das individualidades possíveis em um mundo, e, portanto, estão de uma certa forma relacionadas com a atualização e a realização dessas virtualidades. Esclareçamos este aspecto.

As almas são como reservas de um mundo, elas são possíveis em determinados mundos ou não, dependendo de serem ou não apanhadas em relações diferenciais convergentes com a atualização e a realização de tal ou qual mundo. Essa caracterização da alma permite que Deleuze diga que “não há somente o vivente por toda parte, mas almas na matéria”. (Pli, 1988b, p. 16-17). Com efeito, as almas e os corpos são inseparáveis e ao mesmo tempo realmente distintos, assim como o inorgânico e o orgânico o são. O caráter da individualidade da alma permanece na matéria, embora o princípio de individuação não seja mesmo em uma e em outra.

A individualidade está na substância infinita como identidade do infinito por si; nas extensões da matéria, como semelhança da percepção atual com o objeto ou órgão que percebe, realização do infinito pela causa; nas virtualidades que se projetam sobre as extensões da matéria, criando suas intensidades ou qualidades atuais, como razão suficiente (convergência) das séries infinitas com limite interno; a individualidade ainda une as virtualidades com as intensidades/extensões da matéria, confinando o infinito de limite interior (multiplicidade virtual) ao infinito pela causa (multiplicidade atual) -transfinito-, isto é, as individualidades são, neste caso, acontecimentos que percorrem instantaneamente os possíveis de um mundo, tornando-os impossíveis com outros mundos. O limite dos possíveis com o infinito é um limite exterior de fechamento de um mundo.

Como vimos, as séries da multiplicidade atual 'atualizam' as convergências dessas séries, que são definidas pela multiplicidade virtual, em função de uma lei de continuidade dessas séries no infinito de limite exterior ou limite do possível. A partir de agora, precisamos observar de que modo este limite do possível atua sobre as convergências das séries de uma multiplicidade virtual, preparando a sua atualização e confirmando a imanência em coextensão do campo das multiplicidades.

As almas estão, por projeção, no andar de baixo do infinito, mas seu *habitat* é o andar de cima onde se encontram as suas próprias dobras, as mônadas racionais. A distribuição das almas pelos dois andares diz respeito igualmente a acontecimentos. Assim como um acontecimento dobra a matéria inorgânica sobre a matéria orgânica, como vimos, um outro tipo de acontecimento dobra alma em geral sobre a matéria, de modo que existem dobras entre as almas animais e a matéria orgânica, mas também entre as almas animais e as almas racionais. Não há uma separação entre elas no interior das *redobras*. Os acontecimentos nas *entredobras*, portanto, são como um acorde que se dissemina entre às almas, um chamado ou canto.

Vejamos como essas almas que fornecem unidade interna tanto ao movimento quanto à vida orgânica da matéria equivalem a *sujeitos* que são projetados nas dobras materiais a partir da dobradura/imanência da alma sobre o andar de baixo.

2.3.2. dobra da alma: sujeito de variação ou de inflexão (expressão segundo o cálculo)

Voltemos à noção algébrica e geométrica do cálculo que nos auxiliou a definir o *objéctil*, para continuarmos nossas indagações sobre a coextensão em um campo de imanência. A modulação ou variação infinita do objeto dizia respeito, então, a uma curva que ligava pontos situados em curvas-tangentes dentro dos limites de uma mesma variação. Essa “curva de inflexão” do *objéctil* diferencia-se seja em curvas-tangentes de atualização do objeto e seja em retas-tangentes de realização dessas últimas. As retas que formam uma suposta continuidade da matéria se mostram lacunares e entremeadas de curvas nessas lacunas, remetendo sua continuidade para os procedimentos de atualização ou das qualidades da matéria. Até aí estamos situados na multiplicidade atual.

Além disso, contudo, como aponta Deleuze, deve haver um sujeito que acompanhe a transformação do objeto, ou seja, a variação ou inflexão da curva. Não se trata mais de um sujeito que, definido previamente ou abstratamente, ficaria preso nos intervalos, nas lacunas, das coordenadas da matéria como retas-tangentes, condicionando tempo e espaço. O sujeito deve fazer parte da continuidade que demarca a curva de inflexão situando-se como *ponto de vista* sobre essa variação contínua.

O ponto de vista é um lugar ou situação que vem ser ocupado por um sujeito. O ponto de vista não varia com o sujeito, mas é a “condição sob a qual um eventual sujeito capta uma variação”. O ponto de vista corresponde a um tipo de cálculo de problemas que somente pode ser entendido geometricamente de maneira afectiva, isto é, como acontecimentos que as figuras sofrem, ou, aritmeticamente, como a inserção nas dimensões lineares de interdimensões fractais expressas por números complexos. Contudo, observemos que existe uma diferença, uma defasagem entre o ponto de vista e o sujeito, pois os pontos de vista são as condições ou causas formais de ocorrência das diferenciações em uma multiplicidade atual (atualizações/realizações), enquanto os sujeitos são as causas finais dessas diferenciações. Sendo

assim, ponto de vista e sujeito estão de alguma forma relacionados com os elementos da multiplicidade atual, mas não se identificam com eles.

A relação entre o ponto de vista e o sujeito deixa claro que a fixação de um sujeito a um ponto de vista é simplesmente um caso posterior de superposição de um sobre o outro. Fora isso, o sujeito é um ocupante mais ou menos descartável do ponto de vista, ele funciona como aquele que recebe os estados da percepção do objeto, incluindo as variações desses estados como *affectos*, ou seja, um devir que liga a percepção atual do objeto e a sua realização material. Por isso, o relativismo do sujeito deve ser condicionado por um “perspectivismo” do ponto de vista, noções que Deleuze tem o cuidado de distinguir, na filosofia de Leibniz, para não deixá-las recair numa definição que as confunda: “o perspectivismo em Leibniz, mas também em Nietzsche, em William e Henry James, em Whitehead, é também um relativismo, mas não é o relativismo que se crê. Não é uma variação da verdade segundo o sujeito, mas a condição sob a qual aparece ao sujeito a verdade de uma variação” (Pli, 1988b, p. 27).

Não se trata de um relativismo da verdade, segundo o deslocamento do observador por sistemas ou dobras de espaço-tempo diferentes, mas de uma “verdade do relativo”, pois mesmo que o sujeito ocupe coordenadas de tempo e espaço que se deslocam, ele não deixa de ser afetado por uma mesma duração que envolve a variação de uma curva (LS, 1969, p. 203; Pli, 1988b, p. 27; QPh?, p. 123).

Mas, enfim, qual a relação, do sujeito de inflexão com o *objéctil*? Ou seja, de que maneira este sujeito, que se constitui nas dobras da alma da multiplicidade virtual, estabelece a sua imanência com relação às dobras materiais na multiplicidade atual? Começemos pelo condicionamento do *ponto de vista*¹.

¹ É importante assinalar que esta caracterização do sujeito e do ponto de vista se diferencia particularmente da definição heideggeriana para quem o sujeito seria a origem das perspectivas que abre um horizonte de visibilidade e, portanto, permaneceria transcendente, tendo como ponto de vista um dispositivo de representação (cf. MARTIN, *op. cit.*, p. 154).

2.3.3. dobra da alma: ponto de vista (expressão segundo o cálculo)

Ora, o ponto de vista no qual o sujeito se submete à variação da curva de inflexão é também o ponto de partida de perpendiculares que vão encontrar a curva de inflexão em vários pontos onde se tocam as curvas-tangentes e as retas-tangentes do objectil. O ponto que define o encontro entre a curva de inflexão e as retas perpendiculares a ela, estabelece, como mostra Deleuze, um número irracional como limite exterior que rege a continuidade das séries em suas convergências. Assim, as séries do infinito pela causa (atualizações/realizações da matéria) pertencem a determinadas convergências de séries dadas pelo infinito de limite interno, de modo que são seleccionadas aí as virtualidades que passam à atualização.

O número irracional passa, então, como uma dimensão fractal, entre duas dimensões que poderiam ser identificadas com números racionais, uma delas sendo dimensão de reserva ou possibilidade de virtualidades atualizadas, isto é, possíveis. Esta primeira dimensão ocupa o intervalo de uma outra dimensão, a saber, a dimensão de realização. A teoria dos números complexos serve para demonstrar a definição do ponto de vista, assim como a teoria do cálculo diferencial. O ponto de vista está relacionado com o limite exterior que define as convergências das séries do infinito pela causa (multiplicidade atual) na multiplicidade virtual (infinito de limite interior). Cada uma das multiplicidades assim definidas, e a relação de imanência entre elas, corresponde a uma parte do cálculo de diferenças, de modo que um “quociente diferencial”, correspondente a uma dada variação, vem distribuir o “cálculo das diferenças” pelas séries. Entretanto, como diz Deleuze, nos dois casos, além disso, “nota-se a presença de um elemento de curvatura agindo como causa” (Pli, 1988b, p. 24). Retomemos, então, o problema do sujeito de um ponto de vista.

Esse elemento de curvatura é o *sujeito* que garante a convergência das séries em um limite interior, afirmando uma lei de continuidade entre elas como limite exterior com o mundo virtual e, portanto, reunindo em um conjunto todos os limites interiores que preparam a atualização. Por essa razão, a partir do ponto de vista, a atualização é dotada de um potencial de

ordenação com relação à sua realização, ambos estando contidos ou incluídos nesse conjunto de potenciais formadores de uma curva de variação infinita, ou seja, um mundo possível. O limite dos possíveis fecha, por intermédio de uma convergência virtual, o mundo entre as séries infinitas de atualização e as séries infinitas correspondentes de realização, determinando os compossíveis de um mundo; mesmo que esses compossíveis permaneçam apenas como atuais, de acordo com limite interno que selecionou as virtualidades, mas não se realizem.

As séries divergentes que não estão incluídas neste conjunto permanecem como atualidades de 'nosso' mundo possível, isto é, elas estão impossibilitadas de entrar na curva de variação de outros mundos possíveis. Quanto a isso, pode-se apresentar a indagação que a própria teoria deleuzeana das multiplicidades faria para a filosofia de Leibniz. É que, no campo de imanência segundo a perspectiva leibniziana, a coextensão das multiplicidades somente é válida para um mundo possível. Assim, o campo de imanência somente se constitui integralmente para um dos mundos possíveis, enquanto todos os outros ficam como que contidos na passagem entre o limite externo da multiplicidade virtual e o limite interno desta com a multiplicidade atual. Estes mundos eternamente possíveis, mas que não têm a chance de consumarem a sua atualização, realizando-se, estão de certa forma excluídos. Nesta exclusão, porém, eles atestam que vige, no campo de imanência do mundo possível que se consumou, um princípio ontológico que garante que a harmonia entre as virtualidades e atualidades é também uma harmonia preestabelecida. Quer dizer, as virtualidades que concorrem para a atualização do mundo possível foram selecionadas por um Deus entre todas as demais, propiciando que as atualidades assim realizadas permitissem ao mesmo tempo que *este* mundo possível fosse também o melhor dos mundos possíveis. O campo de imanência harmônico de Leibniz apresenta a questão do princípio divino, questão com a qual a teoria deleuzeana das multiplicidades terá de se haver mais cedo ou mais tarde, como veremos (cf. IV/2.3.4.).

Por enquanto, esta questão pode ser suspensa, em favor do acabamento do campo de imanência das multiplicidades, que muito deve a Leibniz. Retornemos ao seu tratamento, pois.

O movimento de um corpo, como vimos, depende da continuidade do extenso que atribui ao tempo e ao espaço um vetor ou qualidade de atualização. A unidade de um movimento, por seu turno, requer que a continuidade do extenso seja ratificada por uma seriação dos pontos de vista que incluem uma curva de inflexão. O sujeito, assim, é o conjunto de distâncias indivisíveis que formam o objectil como ponto de chegada ou de vista de retas perpendiculares à variação da curva de inflexão.

A importância do ponto de vista na filosofia de Leibniz, segundo Deleuze, e daí sua importância para uma teoria das multiplicidades, afirmamos nós, é que o ponto de vista sempre inclui uma dada variação infinita, distribuindo os casos concretos do objeto de acordo com a ordenação de seus potenciais. O ponto de vista é um ponto claro na superfície da mônada que se estende ainda por uma imensa zona obscura, a realidade virtual do mundo (multiplicidade virtual), que apesar de ter as suas relações diferenciais e, portanto, seu grau de determinação, não pode ser abarcada conscientemente pela mônada. De acordo com Deleuze e Guattari, o ponto de vista é um crivo, um problema de inserção nesse virtual, o qual, escapando-lhe, é percebido como um caos de singularidades indeterminadas (QPh?, 1991, p. 193). Mas, o caos e a indiferenciação -o "sem-fundo"- são os modos pelos quais um sujeito da representação encobre a diferenciação dos pontos de vista (cf. I/2.2.2.)¹.

Desta maneira, um caso ou solução de um problema fica ordenado, distinguindo-se tanto dos casos de ocorrência de sua realização, quanto de um ponto de vista abstrato ou sujeito pressuposto para quem as atualizações seriam elas próprias casos de determinação de um ideal ou virtual. Como veremos, nesta situação, confundir-se-ia a realização das virtualidades na matéria com suas atualizações, o que elidiria sua diferenciação enquanto caso concreto, enquanto individualidade, tornando impraticável, portanto, a imanência entre a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual, pois uma realização sempre carrega consigo uma atualização que

1 ZOURABICHVILI, *Deleuze: Une Philosophie de l'Événement*. PUF, 1994, p.107: "o sujeito é um vai-e-vem, uma ida e volta, um «sobrevôo» dissimétrico. Um ponto de vista se afirma se diferenciando de outro, e este processo supõe que ele passa no outro, ou torna-se o outro".

a individualiza com a marca do virtual, bem como uma série de atualizações permanecem apenas possíveis, muito embora já se apresentem totalmente individualizadas, mais uma vez, devido à relação que elas mantêm com a multiplicidade virtual (Pli, 1988b, p. 29-30).

Mas e a alma?

2.3.4. dobra da alma e o virtual

A posição ou ponto de vista inclui os pontos de inflexão da curva de variação contínua como um “invariante de transformação”, determinando a distribuição de singularidades. O ponto de vista é o agente de inclusão, mas a inclusão tem como “causa final” um sujeito ou alma que ocupa a posição para cada caso de inflexão, pois “é sempre uma alma que inclui o que ela apreende de *seu* ponto de vista, isto é, a inflexão” (Pli, 1988b, p. 31). O mundo permanece virtual enquanto as almas não constituem essas dobras da alma como envolvimento que torna possível a atualização das singularidades virtuais no ponto de vista da curva de inflexão e a realização dos pontos de inflexão que percorrem a curva em suas dobras materiais, inorgânicas-elásticas ou orgânicas-plásticas.

O sujeito funciona sempre como “centro de envolvimento” no campo de imanência virtual-atual. Ele contém as inflexões do objeto não como atributos de uma substância abstrata, mas como predicados que estão realmente nele incluídos e não podendo dele separar-se. Ao mesmo tempo, o sujeito, via seu ponto de vista, entra em contato com atualizações que permanecem sem realidade como atualidades impossíveis, isto é, possibilidades que não estão incluídas numa determinada curva de inflexão, por pertencerem a séries divergentes no mundo atual de cuja atualização ele participa. A inclusão realizada pelo sujeito, nesse sentido, não é portanto a inclusão de um atributo essencial a uma substância abstrata; a alma é uma substância virtual-real que inclui sua distinção com relação a seus atributos ou predicados atuais. A alma tem sempre algo a retirar da virtualidade do mundo, seja para atualizar, seja para realizar esse mundo.

2.3.5.dobra da alma: mônada

Estas observações nos permitem retornar à solução leibniziana do par uno-múltiplo e, portanto, aos fatores que enumeramos como estando relacionados à coextensão do campo de imanência das multiplicidades, a saber, a mônada, o acontecimento, o conceito. Desta vez, a partir das dobras da alma na multiplicidade virtual.

A alma é a própria mônada, nos diz Deleuze. O múltiplo está nas séries que ela inclui a partir das singularidades virtuais, sejam séries infinitas de realização, sejam séries infinitas de atualização. Como uma mônada, porém, desenvolve essas séries a partir do envolvimento de um ponto de vista ocupado por um sujeito, o uno que reúne as séries múltiplas é sempre um indivíduo irreduzível. É a relação objetiva direta do uno com a multiplicidade atual. Neste aspecto, e apenas quanto a este aspecto, a problemática do uno e do múltiplo na filosofia leibniziana se aproxima do seu tratamento entre os neoplatônicos, pois, como afirma Deleuze, o estado do uno é o de uma “unidade que envolve uma multiplicidade, esta multiplicidade desenvolvendo o Uno à maneira de uma «série»” (Pli, 1988b, p. 33). Não obstante, de que maneira Deleuze retoma, em benefício de uma teoria das multiplicidades, este traço de ligação entre os neoplatônicos e Leibniz, chegando mesmo a acrescentar que Leibniz aprofunda mais ainda o problema das relações uno-múltiplo.

Deleuze observa que Leibniz colocou a individualidade no lugar do uno abstrato, sendo que esse uno-indivíduo envolve, em uma distinção real, o múltiplo de singularidades virtuais do mundo, desta forma configurando a relação objetiva direta do uno com a multiplicidade virtual. A partir daí, Deleuze procura extrair uma ‘relação subjetiva’ que propaga a ‘relação objetiva’ inicial. Senão vejamos... Como uno é uma individualidade que contém as individualidades que compõem o mundo, pois a mônada reúne um zona clara e uma zona obscura, a individualidade contém da mesma forma a relação subjetiva reversa do múltiplo consigo mesmo, isto é, da multiplicidade virtual com a multiplicidade atual. Reciprocamente, o múltiplo, desta vez como unidade das séries infinitas atuais que se expressam na unidade individual-virtual da mônada,

contém a relação subjetiva reversa do uno consigo mesmo, ou seja, a relação do uno da multiplicidade virtual com o uno da multiplicidade atual.

Por que o sujeito é responsável pela imanência entre as relações reversas e as relações diretas do par uno-múltiplo, é o que veremos a seguir.

A individualidade da alma completa subjetivamente a coextensão das multiplicidades cuja relação objetiva já incluía o par uno-múltiplo. Ressalve-se, no entanto, que o complemento subjetivo da multiplicidade, segundo Leibniz, seria feito sob os auspícios do já referido limite externo, que é o limite dos possíveis de um mundo em relação aos impossíveis de outros mundos, isto é, as virtualidades que não estabelecem entre si uma lei de continuidade, não relacionando, portanto, singularidades a partir das quais a alma se dobrará sobre as séries atuais 'desse' mundo possível. As almas só levam a cabo a atualização das séries que estão aquém deste limite. Dentro dele, de fato, funciona a lei de continuidade entre as mônadas individuais como inclusão das séries infinitas do mundo na mônada. Isto quer dizer que as mônadas individualmente não possuem o princípio dessa lei que é real para a virtualidade do mundo. Assim, diz Deleuze: "porque o mundo está na mônada, cada uma inclui todas as séries de estados do mundo; mas, porque a mônada é para o mundo, nenhuma contém claramente a «razão» da série da qual elas resultam, e que lhes permanece exterior como o princípio de seu acordo" (Pli, 1988b, p. 36). A lei de continuidade entre as séries virtuais, enfim, funciona como acordo entre as mônadas e suas séries possíveis, isto é, que convergem para um mesmo limite, formando um conjunto de séries convergentes como mundo de compossíveis. As singularidades virtuais são escolhidas segundo o conjunto compossível do mundo, mas elas são ainda distribuídas individualmente pelas mônadas, atualizadas, de modo que qualquer mundo poderia ter uma repartição diversa de suas almas, pois o acordo entre elas é tão somente possível.

A distribuição individual das singularidades, de acordo com classes comparadas de mônadas, reserva para elas uma "dramaturgia das almas que as faz ascender, redescender, reascender", diz Deleuze (Pli, 1988b, p. 101). Há almas racionais, materiais, animais, dependendo, como vimos, do tipo de vínculo que ela estabelece com seu corpo. Mas,

considerando-se a distribuição das singularidades no mundo compossível, existe um movimento entre essas classes de almas; um movimento no sentido do progresso que tem como limite exatamente a quantidade total de progresso em determinado mundo possível. Contudo, nesse limite dos possíveis que envolve o limite exterior com o mundo virtual, uma alma racional, por exemplo, pode desdobrar as almas animais de seu corpo, ampliando a concentração de séries em sua zona clara e, portanto, contribuir para sua elevação. Pode, também, dar-se o movimento contrário, isto é, uma alma racional pode envolver até um estado animal, o que se dá naturalmente com a morte.

Esta capacidade pragmática que possuem as mônadas racionais de atuar nas dobras da alma e da matéria é um saldo importante da maneira como Deleuze renova a filosofia de Leibniz, em vista de sua teoria das multiplicidades. Precisamente a noção leibniziana de ‘dobra’ é plenamente reabilitada como conceito filosófico, ao invés de ficar restrita ao domínio estético da arte barroca. desta forma, o conceito de ‘dobra’ poderia capturar o conceito metafísico de ‘mônada’. Com isso, em contrapartida, Deleuze estaria propondo uma ‘monadologia’ que atuaria sobre as dobras das massas e dos corpos, de modo a dotar a estética barroca de uma compreensão por conceitos¹.

Para que este aspecto da relação entre as mônadas e as dobras da alma fique melhor esclarecido, vejamos como a noção de “acontecimento” dá um remate a esta relação.

2.3.6.dobra da alma: acontecimento

Se os acontecimentos, como vimos, partem de um Acontecimento, que aqui pode ser identificado com o infinito por si de Leibniz, e em seguida se disseminam, especializando-se, por cada classe ou departamento das mônadas-almas, é porque eles resumem a própria operação da alma, isto é, determinam a imanência entre multiplicidade virtual e multiplicidade atual. Quer

1 cf. MARTIN, *op. cit.*, p. 171-174; cf. tb. DIAS, *op. cit.*, p. 25-27.

dizer, encontramos um acontecimento toda vez que um sujeito inclui uma inflexão ou, em outras palavras, é predicado individualmente por uma singularidade¹.

De acordo com esse alcance do acontecimento, o predicado não é um atributo que designaria uma essência, como em Descartes, para quem todas as nossas qualidades são atribuídas à coisa pensante. O predicado designa uma singularidade. Deleuze, de fato, opõe o “esquema de atribuição sujeito-cópula-atributo” ao esquema de inclusão “sujeito-verbo-complemento”, pois “eu não posso reduzir «penso» a «estou pensando», não sendo o pensamento um atributo constante, mas um predicado, como passagem incessante de um pensamento a outro” (Pli, 1988b, p. 71).

Um acontecimento, portanto, possui uma estrutura dupla. De um lado, ele é singular em sua virtualidade para a qual convergem as séries atuais. De outro lado, como ponto de vista, ele inclui pontos de inflexão, definindo o prolongamento de séries entre determinadas singularidades que convergem. Por isso, Deleuze pode afirmar que o acontecimento é ao mesmo tempo singular e ordinário. Singular devido a sua face virtual; ordinário, porque o acontecimento somente é atualizado pela reunião de séries convergentes e sua distribuição/realização nos indivíduos realizados (Pli, 1988b, p. 81-82). A reunião de todas as singularidades virtuais forma um mundo caótico de possíveis, mas o acontecimento é um “crivo” que, através de relações diferenciais, determina qual dessas singularidades serão incluídas pelas almas-mônadas, tornando os possíveis atuais em compossíveis realizados.

De qualquer forma, diz Deleuze, os compossíveis são definidos por “relações originais” de convergência que são pré-individuais, ou seja, anteriores à realização do acontecimento. A formação de mundo caótico de possíveis, supondo a convergência em um dado mundo através do acontecimento, supõe igualmente a divergência deste com outros mundos que lhe são impossíveis, e onde o acontecimento não cumpriria a função de crivo. Para que haja seleção de possíveis, essa seletividade tem de se exercer em detrimento de outras relações. Se os

1 MENGUE, *op. cit.*, p. 32-33, assinala a importância da noção de acontecimento para o aperfeiçoamento do campo de imanência das multiplicidades.

compossíveis são determinados por relações pré-individuais de convergência, então, os impossíveis poderiam ser definidos como afirmados por sua diferença, isto é, como sendo determinados por relações pré-individuais de divergência. O elemento pré-individual do acontecimento leibniziano indica, pelo menos, que as relações de convergência e divergência se dão entre singularidades virtuais-atuais que não são decalcadas de sua posterior realização (LS, 1969, p. 200-203).

2.3.7.dobra da alma: operação conceitual

Anteriormente, dissemos que o tratamento dado por Leibniz ao par uno-múltiplo deflagrava o problema da multiplicidade, não só com relação à questão da individualidade na mônada e do acontecimento com sua estrutura dupla, mas também com relação ao conceito. Vimos como o problema da objetividade do conceito se reconciliava com o indivíduo através de uma apreensão objetiva da multiplicidade atual. Vejamos em seguida, como a subjetividade do conceito completa essa operação inicial da multiplicidade virtual.

O sujeito ou alma atualiza as singularidades “pré-individuais” ou virtuais do mundo, as *inflexionam*. Sendo assim, o sujeito ou alma, postado que está em um determinado ponto de vista, participa também da inclusão de um ponto de inflexão ou de atualização. Assim, ele ou ela é a potência do conceito que deve captar acontecimentos, sempre que se dá uma inclusão, situados que estão na passagem entre o limite exterior da multiplicidade virtual e o limite interior desta com a multiplicidade atual. No conceito, situa-se uma individualidade como sujeito capaz de prolongar singularidades virtuais anteriores a ele. O sujeito é uma potência do conceito e não um condicionante dos fenômenos. Sendo assim, ele se torna capaz de apreender diretamente os indivíduos, e não de ‘estranhá-los’ como se fossem “determinações acidentais ou extra-conceituais” ou pudessem ser reduzidos a uma operação do tipo *genus proximus differentia specifica*.

A inclusão pode ser, segundo Deleuze, expressa por uma operação alegórica que passa a presidir a conceituação. Nessa operação, aquilo que é “visível” exteriormente, no objeto, passa a

ser “legível”, fazendo com que o sujeito interiorizado seja narrativo e o objeto uma descrição (Pli, 1988b, p. 44, 174). Vejamos de que modo a ‘alegoria’ pode caracterizar legitimamente essas novas características da operação conceitual

Vimos que os corpos, a matéria, das mônadas são tomados coletivamente em multidões. Uma mônada racional, no entanto, não possui apenas o *seu* corpo, como também o compreende conceitualmente. E o faz, não coletivamente, e sim através de um sujeito que reflete inclusivamente a multidão de mônadas materiais, concebendo uma totalidade individual. A correspondência é possível, afirma Deleuze, porque se a mônada exprime todo o mundo individualmente, não deixa de ser verdade que “um corpo recebe a *impressão* de «todos» os outros, ao infinito” (Pli, 1988b, 133). Considerados cada um por si, quer dizer, como partes do cálculo ou regimes diversos em uma multiplicidade, os conceitos expressos individualmente pela sua forma subjetiva ou monádica são “conceitos de liberdade” (multiplicidade virtual), enquanto a impressão coletiva de um corpo no conceito apresentam a objetividade em “conceitos da natureza” (multiplicidade atual). Existe um envolvimento de uma parte do conceito sobre outra, um mesmo mundo de parte a parte, embora a parte monádica e a parte coletiva permaneçam distintas. É como se as mônadas já exprimissem uma “natureza primeira” que fornecesse a causa final ou as condições para que as causas eficientes da “natureza segunda” se realizem.

Não se trata, como em Kant, da separação entre mundo das coisas em-si e o mundo dos fenômenos, pois, neste caso, os conceitos de liberdade, como o de autonomia, por exemplo, somente teriam um objeto por analogia com os conceitos da natureza, no mais, sendo um conceito sem objeto. A condição kantiana do sujeito divide-se, igualmente, de acordo com a maneira pela qual ele pode distribuir nesses dois mundos os seus juízos. Há uma repartição do transcendental em vista dos mundos. No mundo dos fenômenos, ele condiciona a experiência através de um juízo determinante; no mundo das coisas em si, ele distribui juízos reflexivos de sua ação livre, mesmo que essa ação venha a recair sobre os fenômenos, ou seja, dê início a uma série causal.

Em Leibniz, com efeito, é a mônada que distribui as relações diferenciais entre as singularidades do mundo virtual, porém é ela mesma que inclui ou atualiza essas relações para que delas possam ser extraídas realizações ou integrações. O sujeito do conceito leibniziano não distribui as singularidades como um tribunal que emitisse juízos para mundos separados, tendo por isso de dispor um julgamento sobre a pertença a este ou àquele mundo. A distribuição subjetiva no conceito é ao mesmo tempo o de uma individualidade livre que contém a totalidade da natureza. Não há separação entre númeno e fenômeno, mas a coextensão do campo de imanência das multiplicidades no acontecimento, em sua estrutura dupla.

O conceito exprime o presente/imanência de um acontecimento, isto é, o momento em que a alma inclui uma inflexão do mundo, ou seja, o momento alegórico, por excelência. A liberdade desse ato do sujeito decorre do fato de que a inclusão significa dar intensidade ou unidade interior ao movimento autônomo da matéria em relação a ele e que, portanto, está ligado a circunstâncias que o sujeito não pode condicionar através de um juízo transcendental. O sujeito do conceito, então, age por jurisprudência, pois ele sabe que sua “inclinação” é circunstancial, residindo sua liberdade justamente no ato que individualiza esta inclinação. Como assinala Deleuze a esse respeito: “mais ou menos extenso, mais ou menos intenso, o presente vivo não motiva a mesma ação, não confere mais sua unidade ao mesmo movimento” (Pli, 1988b, p. 96).

Esse noção da liberdade da alma na sua afirmação da individualidade não deixa de ter seus limites, no entanto. Se a predicação é um ato livre do sujeito, ela se faz de modo a que a unidade que o sujeito empresta à matéria esteja dentro dos limites dos possíveis que convergem entre si, isto é, dentro do grau de liberdade de um mundo possível, pela exclusão de todas as almas possíveis em outros mundos. A liberdade, por um lado, se exerce de acordo com a inclinação da alma num dado momento, e por isso o sujeito é livre até para pecar. Por outro lado, o mundo em que a ação livre tem lugar é também um lugar de fechamento, pois a alma, uma vez perpetrado o ato de liberdade, seja para sua salvação seja para sua condenação, não pode tornar-se outra, pois isto significaria que ela pudesse se abrir a um outro mundo possível, mas

impossível com o mundo que ela atualiza e com as realizações da matéria que preenchem essas atualizações. O sujeito está, a bem dizer, preso em sua liberdade.

O conceito, igualmente, incorpora esse possibilismo da liberdade em sua forma subjetiva. Ele apreende um objeto em que as intensidades e as extensões são variáveis de acordo com o caso, respeitando a sua individualidade, mas define essa ação dentro da curva de variação de um mundo de compossíveis. É como se as relações diferenciais entre as singularidades virtuais do mundo, captadas pelo conceito, fossem regradas através da potência conceitual subjetiva que restringe as relações diferenciais a convergências possíveis. O conceito, com efeito, apresenta acontecimentos como sua unidade conceitual, isto é, uma continuidade entre as séries cuja lei está nas mônadas, mas que elas não compreendem, tornando-se sua individualidade um agente do limite interno de compossibilidades. Ou seja, a abertura da individualidade ao limite exterior com os mundos possíveis lhe é vedada, retirando-lhe o poder de ação sobre esse limite exterior que lhe permitiria remanejar o contato com o mundo virtual (multiplicidade virtual), renovando os compossíveis na multiplicidade atual.

A coextensão do campo de imanência das multiplicidades sofre esta restrição enquanto estiver ligada às noções leibnizianas que ajudaram a constituir-lo até aqui. Especificamente no que diz respeito ao 'conceito', tal restrição ainda constrange o campo do problemático onde se dá a operação conceitual. É que o possibilismo acaba por enfraquecer a potência de distribuição das singularidades virtuais, demarcando, com isso, a expressão conceitual do acontecimento, no momento da inflexão.

Tendo esse último aspecto em vista, em seguida, observaremos que a filosofia leibniziana do cálculo, incluindo o "cálculo de problemas", é o instrumento mais sensível de seu pensamento na configuração da coextensão do campo de imanência das multiplicidades, bem como serve para apontar os seus impedimentos no desenvolvimento ulterior da teoria deleuzeana das multiplicidades.

2.4. cálculo diferencial leibniziano e o limite de abertura das multiplicidades

2.4.1. regimes de multiplicidade ou partes do cálculo e a noção de problema

A filosofia leibniziana do cálculo é muito esclarecedora do que pode ser criticado no interior da importante contribuição de Leibniz para uma teoria das multiplicidades.

A imanência harmônica de Leibniz contém um princípio produtivo interno que não cede lugar a nenhuma transcendência. Essa produtividade é regrada pelo possibilismo preestabelecido. Esse possibilismo, por sua vez, embora não realizado no cálculo como um probabilismo, traduz-se no cálculo diferencial leibniziano como uma pendência com o infinito. Isso significa, concretamente, que o cálculo diferencial possui como coadjuvante um cálculo infinitesimal, pois somente considerando as singularidades como infinitesimais que se realizam na matéria, pode-se regrar as relações diferenciais entre singularidades virtuais em um campo de possibilidades.

A partir de um exemplo de Deleuze sobre a percepção, podemos confirmar tal consideração. Quando duas grandezas tendem a se tornar tão pequenas, isto é, a se tornarem infinitesimais com relação às respectivas grandezas, estabelece-se entre elas uma relação diferencial que determina uma outra grandeza, muito embora o cálculo diferencial “não seja adequado ao infinitamente pequeno” e só possa ser aplicado a ele por analogia (Pli, 1988b, 117, 119, 128-131).

A explicação física do infinitamente pequeno necessita de uma “ficção” provinda de um regime psíquico ao qual se aplica legitimamente o cálculo diferencial, constituindo-se um cálculo com duas partes em relação de analogia através de infinitesimais, uma dando conta das equações de partida e suas relações diferenciais e o outro das equações de derivadas e suas integrações¹. Esse hibridismo do cálculo é necessário pois “a relação de vibrações no receptor introduz na matéria limites que tornam possível a aplicação do cálculo diferencial, mas essa relação não é ela mesma diferencial” (Pli, 1988b, 130).

¹ MARTIN, *op. cit.*, p. 24-28, explica essa relação do cálculo integral com a individuação da percepção.

Por ora, basta que indiquemos o hibridismo entre o cálculo diferencial e o cálculo infinitesimal na filosofia leibniziana do cálculo. Isto é suficiente para caracterizarmos cada uma de suas partes. Mais à frente, retomaremos este aspecto a fim de entender porque a imanência leibniziana, expressa nas partes do cálculo, não é ainda suficiente para a teoria das multiplicidades.

As expressões aritmética -das dimensões fractais- e geométrica -inverso da tangente- que enunciamos acima para revelar as duas partes do cálculo são, na verdade, traduções para que haja correspondência entre a sua primeira parte e a segunda. É que, como indica Deleuze, a primeira parte corresponde, de fato, a um “cálculo de problemas ou de limites”, “axiomas” dos quais dependem os teoremas da aritmética e da geometria. Um problema envolve sempre a individuação de uma singularidade para poder ser relacionado com suas soluções, pois “os axiomas são condições, não no entanto condições da experiência à maneira kantiana que delas ainda faz universais, mas condições de um problema ao qual responde a coisa em tal ou tal caso, os casos remetendo aos valores das variáveis nas séries” (Pli, 1988b, p. 64; ver tb. DR, 1968b, p. 212, 229). Os problemas, podemos dizer, são a parte do acontecimento que não se realiza, estando portanto apta a relançar o campo problemático mesmo que suas soluções malogrem do ponto de vista de sua realização.

2.4.2. regimes de multiplicidade ou partes do cálculo e representação

Essas duas partes do cálculo correspondem, também, a uma definição nominal e a uma definição real do indivíduo. A individualidade é nominal quando a consideramos apenas sob o ponto de vista do limite interno de inclusão e atualização do mundo virtual em uma mônada possível, de modo que um indivíduo realizado passe a participar da vibração do mundo. Já a individualidade real é considerada quando se leva em conta o limite exterior que torna convergentes as séries que formam a série infinita única do mundo através do prolongamento de “singularidades pré-individuais”, criando vizinhanças ou a compossibilidade das mônadas. Deste

modo, demonstra Deleuze, as “diferenças extrínsecas” sensíveis e específicas da multiplicidade atual não se realizam sem que haja uma individuação de diferenças pré-individuais, “intrínsecas, inteligíveis ou conceituais”, estas sim de acordo com o princípio de individuação para uma multiplicidade virtual, mesmo que ela esteja envolvida, como indicamos, pela distribuição de individualidades num campo de possibilidades (DR, 1968b, p. 21, 357; Pli, 1988b, p. 88).

A representação em Leibniz depende desse aspecto da individuação. A representação de um objeto individual ocorre desde que ela já possua um representante que indica uma pertença pré-individual ou virtual em uma mônada que inclui o mundo. A representação dos indivíduos como diferenças extrínsecas supõe uma unidade de vibração da matéria com a qual nossos sentidos estão em conformidade, sendo ela revelada por signos que se abrem às diferenças conceituais. Deleuze aponta, numa comparação entre Leibniz e Hegel, que se este caiu na representação do “infinitamente grande” da contradição, como máximo de diferença, aquele não se teria livrado da representação posto que o infinitamente pequeno da convergência de possíveis ainda propõe uma diferença conceitual e não um conceito de diferença.

No entanto, a representação em Leibniz estabelece uma relação muito mais direta entre as diferenças empíricas e as diferenças virtuais ou diferenciantes, visto que o sujeito é um centro de envolvimento da virtualidade do mundo onde não há contradição, é uma substância múltipla, mesmo que esse caminho seja mediado pela diferença conceitual, isto é, por uma representação colocada no centro da operação de inclusão/imanência do virtual-atual (DR, 1968b, 61-71, 338-340, 362).

2.5. limitação da filosofia de Leibniz na perspectiva da teoria das multiplicidades

A teoria das multiplicidades necessita de uma maior amplitude do cálculo diferencial, a fim de que o indivíduo possa incluir-se também nas séries divergentes ou impossíveis com o mundo em que ele é possível e *pode* se realizar. Somente assim, a produtividade da imanência que põe em contato os regimes de multiplicidade estaria livre da harmonia preestabelecida,

abrindo-se para o exterior e, portanto, para uma nova noção do princípio de abertura das multiplicidades.

A filosofia leibniziana do cálculo, como vimos, permite, por outro lado, novas noções de problema e de representação/signo que estejam afeitas ao campo de imanência das multiplicidades. De fato, em Leibniz, essas noções já dispõem de um caráter que diverge de sua aceção clássica, dada a sua ligação com o tratamento da individualidade entre as singularidades virtuais e as séries de realização. A harmonia preestabelecida indica que uma comunicação silenciosa se estabelece entre as mônadas solitárias, mas à custa de uma totalidade que reúne o conjunto dos possíveis, de certa forma restringindo as vias de comunicação entre as distâncias indecomponíveis das diferenças intrínsecas virtuais (PS, 1964, p. 54, 196).

A filosofia de Leibniz encontra seus limites nos elementos que caracterizam a imagem clássica do pensamento: a diferença conceitual, a representação como condição do pensar. Mas o caminho em direção a um pensamento sem imagem, como é requerido pela teoria das multiplicidades, avançou grandemente. Leibniz foi capaz de mostrar as armadilhas em que a diferença foi apanhada. Por isso, Deleuze valoriza mais esse pensamento cujo princípio é teológico do que as filosofias que utilizam a razão como princípio ou fundamento, visto que nestas constata-se a tergiversação do problema da diferença.

É pela via leibniziana, igualmente, que se poderá chegar a uma crítica da imagem moderna do pensamento, uma vez que se consiga desentranhar dela o que pode ser útil para o pensamento sem imagem das multiplicidades. De fato, um pensamento sem princípio não é simultaneamente um pensamento sem imagem. Por essa razão, Deleuze, em várias oportunidades, remete uma crítica à fenomenologia, demonstrando que o ser do fenômeno ou *dasein*, seja em sua aceção husserliana, seja na ontologia da diferença de Heidegger, seja na razão dialética de Sartre, repõe uma imagem do pensamento que obstrui a diferença e com ela a multiplicidade, em cada caso por motivos diversos. De acordo com Deleuze, as duas filosofias contemporâneas que escapam à imagem moderna do pensamento sejam a de Whitehead e Foucault, ambos pela conexão que estabelecem com Leibniz, tornando-se exemplares de um

neoleibnizianismo ou neobarroco. O primeiro, através do desenvolvimento da noção de acontecimento, em busca de um indivíduo que pudesse reunir séries de mundos impossíveis; o segundo, por intermédio do desenvolvimento da noção de dobra, na qual ele constrói o relacionamento entre as dobras do saber, do poder e da subjetivação, as três como uma espacialização topológica de uma dobra do ser.

O capítulo que se segue, em consonância com o que foi tratado até aqui, procurará expandir, para além da perspectiva de Espinosa e Leibniz, a constituição de um campo de imanência das multiplicidades. Veremos que esta expansão se pautará na exploração das multiplicidades através do problema da *temporalidade*. Observaremos, também, que somente nessa versão da imanência das multiplicidades virtual e atual relativa a estados temporais, se conquistará um *conceito de multiplicidade*.

CAPÍTULO III

SÍNTESES DO TEMPO NAS MULTIPLICIDADES

1.Continuidade no Campo de Imanência das Multiplicidades

1.1.campo de imanência dos regimes de multiplicidades e temporalidade

1.1.1.aperfeiçoando a imanência

A multiplicidade exige um pensamento sem imagem, por isso a pesquisa de seus elementos deve precisar alguns itens mesmo entre aqueles filósofos que mais contribuíram para a sua definição. Vimos que o problema das multiplicidades estava presente nas filosofias de Espinosa, Leibniz e Nietzsche, embora eles não o tivessem definido, seja como noção, seja como conceito em seus sistemas de pensamento. Então, mesmo com a sua contribuição, precisamos indicar onde é que a teoria das multiplicidades deve aproveitar o impulso deles provindo e avançar.

Pudemos averiguar que a multiplicidade conquistara o campo de imanência com Espinosa e Leibniz (cf. II/ 2.1.1.). No entanto, tanto a imanência de paralelismo(coexistência) de um quanto a imanência de harmonia(coextensão) de outro somente conduziam a configuração da multiplicidade até um determinado ponto. Ambas, com efeito, supunham um princípio teológico que, se não apresentava obstáculo para a definição das multiplicidades, irremediavelmente trazia conseqüências para o seu desenvolvimento. Em Espinosa, a imanência das multiplicidades, segundo os seus regimes de virtualidade e de atualização, dependia de um postulado da ação simultânea do princípio nos dois âmbitos, tornando-os coexistentes e produtivos na medida de sua subordinação a esses instantaneísmo. Em Leibniz, a imanência das multiplicidades dependia de uma diversificação do princípio teológico, segundo o regime da multiplicidade considerado, mas os desdobramentos do princípio somente se realizavam se o regime virtual e o regime de atualização-realização fossem envolvidos por um campo de possibilidades que instaurava uma harmonia preestabelecida entre as multiplicidades. Em Nietzsche, observamos como a teoria das forças, seu pluralismo, servia ao múltiplo, juntamente com a síntese do eterno retorno, ao

reformular a oposição clássica entre uno-múltiplo. Mas, vimos também que Deleuze propõe um aprofundamento dessa teoria das forças no sentido de sua incorporação à teoria das multiplicidades (cf. I/2.1.3.)¹.

Certamente, tais sínteses dos regimes da multiplicidade são obstáculos para o desenvolvimento completo do conceito de multiplicidade porque a imanência produtiva precisa resolver-se à custa de menos dependência no acoplamento dos regimes. Quer dizer, se a coexistência e a coextensão dos regimes da multiplicidade envolvem produtividade e diferenciação, é necessário ainda que a distinção real e formal que demarca o virtual seja caracterizada por um ambiente de produção da diferença que lhe seja próprio, dando-lhe maior autonomia em relação ao atual-real, e, portanto, impedindo que o princípio de unidade da multiplicidade se faça às expensas de um paralelismo ou de um possibilismo, assim como o princípio de unidade do múltiplo evite ser identificado com o vazio e com o nada, como as lacunas da síntese do eterno retorno poderiam sugerir².

Deleuze parece indicar a solução para esse fator na teoria das multiplicidades através de uma *síntese do tempo*. Mas, por que exatamente o tempo seria o elemento de solução?

1.1.2. temporalidade e abertura recíproca dos regimes de multiplicidade

Ora, vimos que o conceito de multiplicidade surge do confronto entre seu uso na teoria riemanniana da relatividade e seu uso filosófico de acordo com o conceito de duração de Bergson (cf. I/1.3.3.). Lá tratava-se da liberação do espaço-tempo de sua restrição a uma pluralidade de sistemas de coordenadas extensivas em favor de um tempo virtual ou duração

1 MACHADO, *Deleuze e a Filosofia*, Graal, 1990, p. 224, assinala que a “concepção de univocidade” de Espinosa, a qual vimos denominando ‘multiplicidade substantiva’ ou ‘acoplamento dos regimes de multiplicidade’, é insuficiente para o pensamento de Deleuze pois a exigência de que “a substância seja afirmada dos modos, e não o inverso, afasta Deleuze de Espinosa e o faz buscar em Nietzsche a «inversão categórica» pela qual o ser se diz do devir ou a identidade se diz do diferente”. Cabe acrescentar que Deleuze também buscou a autonomia em relação aos modos espinosistas com a ajuda Leibniz (cf. II/2.1.).

2 MACHADO, *op. cit.*, p. 81-86, esclarece que a “doutrina” do eterno retorno é a “parte mais difícil e talvez mais obscura” da filosofia de Nietzsche (p. 81), de forma que Deleuze teria de tratá-la com muito tato a fim de trazer à tona seu “conteúdo latente” (p. 83), pois, segundo a análise deleuzeana, Nietzsche não teria fornecido uma “definição conceitual do eterno retorno” (p. 83).

onde a pluralidade dos sistemas coexistiria. O conceito de multiplicidade, então, apresentava uma solução para a pluralidade do tempo que Deleuze já apontava como sendo, em Proust, a reunião de todos os tempos ou sistemas de verdade. O conceito de multiplicidade, porém, precisava especificar, ainda, de que maneira essa unidade dos tempos na multiplicidade se realizaria, sem que se perdesse a imanência produtiva, ou seja, como esta última se estende em um contínuo desde a sua virtualidade até sua atualização-realização. A duração apresentava o problema da reunião das temporalidades no virtual, mas a multiplicidade para sua consecução necessita ainda de uma síntese produtiva do tempo, juntamente com sua unidade imanente.

O primeiro passo para lograr a síntese do tempo requerida é livrar a imanência da interposição do possível entre o virtual e o atual-real, ou melhor, dar ao possível um estatuto diverso, a fim de que ele não se coloque como um fator de filtragem que subsumisse o princípio de unificação das multiplicidades. Esse passo começa já com o estudo que faz Deleuze a respeito do conceito de duração em Bergson e se refere a uma produção da diferença interna ao virtual. De fato, se, como vimos (cf. I/1.1.2., 1.1.5.), a idéia bergsoniana de “diferenças de natureza” servia para caracterizar os regimes de multiplicidade. Além disso, segundo Deleuze, mais um vez dispondo de um problema lançado por Bergson, essas “diferenças de natureza entre duas coisas” são um ponto de passagem para se alcançar a unidade conceitual de uma coisa com sua “diferença interna”, virtual, ou seja, trata-se da expressão da imanência dos regimes de multiplicidade¹.

Justamente, trata-se de contornar o caráter vago da noção de virtual, não permitindo que o mesmo seja assimilado à determinação do possível e do paralelismo, nem à indeterminação do vazio. Segundo Deleuze, Bergson teria sido bem sucedido nesta tarefa, pois a noção de duração envolve um “monismo” do virtual capaz de explicar o “dualismo” posterior entre a esfera do virtual e a esfera do atual-real.

¹ Deleuze, em um artigo seminal para o livro dedicado dez anos mais tarde a Bergson, já configurava a problemática da ‘diferença interna’, a qual estendemos aqui para a caracterização da teoria das multiplicidades (cf. DELEUZE, “La Conception de la Différence chez Bergson”, in *Les Études Bergsonniennes*, Albin Michel, 1956, p. 79-82, 87-91). HARDT, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. 4-7, observa o tratamento que Deleuze dá a esses conceitos de Bergson.

A independência e, ao mesmo tempo, reciprocidade entre o monismo e o dualismo permitiria, genericamente, que a atualização-realização se fizesse entre séries divergentes, o que, na perspectiva leibniziana, equivaleria à comunicação entre impossíveis. Mas seria assim, desde que elas testemunhassem de uma persistência do virtual em sua dispersão. Para tanto, a diferenciação que vai do virtual até às linhas divergentes atuais-reais precisava envolver a unidade de uma diferenciação interna ao virtual, como afirma Deleuze: “mas a diferenciação não tem somente uma causa externa. É nela mesma, por uma força interna explosiva, que a duração se diferencia, ela se afirma e se prolonga, ela avança apenas em séries ramosas ou ramificadas” (B, 1966, p. 97). Segundo o comentário que faz Deleuze a respeito de algumas noções bergsonianas, o conceito somente se iguala à experiência real da coisa quando ele é simultaneamente o conceito da diferença interna, isto é, a diferenciação pressupõe o virtual, de modo que ela é precedida pela coexistência no virtual (“memória” ou “passado puro”) e pela diferenciação do próprio virtual (“duração”)¹.

Na verdade, para estender um exemplo bergsoniano, a diferenciação externa apresenta duas linhas divergentes de naturezas diferentes: o presente e o passado situados num misto extensivo de coordenadas espaço-temporais, ou seja, realizados na matéria; já na diferenciação interna, esse mesmo dualismo se apresenta analogamente como divisão da duração pura. Mas essa duplicação do dualismo em dois tipos de diferenciação exigiria um princípio de unificação não-imanente, se o virtual não se enxertasse nas realizações da matéria.

Ora, como vimos em Leibniz, o possível não é necessariamente realizável, ele não possui uma realidade, embora seja atual, permanecendo como que em um estoque de um mundo de compostíveis. Deleuze, com a ajuda de Bergson, pretende fornecer realidade ao possível, por intermédio de um remanejamento dos fatores em jogo, adicionando à teoria das multiplicidades um possível que esteja de acordo tanto com a diferenciação interna ao virtual, quanto com a sua

1 cf.. DELEUZE, “La Conception de la Différence chez Bergson”, *op. cit.*, p. 91-100; HARDT, *op. cit.*, p. 14, confirma essa passagem, dizendo que “o objetivo central da leitura deleuzeana de Bergson, então, é elaborar o movimento positivo do ser entre o virtual e o atual que sustenta a necessidade do ser e dote o ser tanto de identidade quanto de diferença, tanto de unidade quanto de multiplicidade”.

atualização-realização na diferenciação externa em linhas ou séries divergentes. Com isso, a categoria de possibilidade ao invés de circunscrever como limite de fechamento as relações diferenciais entre singularidades virtuais, torna-se um limite de abertura através do qual todos os possíveis passam a comunicar-se, de modo que o estoque do mundo compossível abre-se ao impossível que antes dele divergia. A propósito, como essa operação sobre o possível se torna factível?

1.2. Bergson: realidade contínua dos regimes de multiplicidade segundo a noção de duração

1.2.1. duração: realidade contínua da multiplicidade virtual à multiplicidade atual

Bergson deseja excluir a categoria de possibilidade para evitar a confusão com o virtual. A teoria das multiplicidades, por seu turno, procura dar-lhe um novo estatuto. Vejamos como Deleuze estabelece com Bergson uma aliança conceitual, em benefício do campo de imanência das multiplicidades.

Como já observamos em diversas oportunidades, o virtual precisa ser dotado de uma distinção entre seus atributos ou singularidades que seja ao mesmo tempo real e formal (cf. II/1.1.4., 1.2.1.). Leibniz sobrepunha à realidade do virtual a possibilidade de sua realização. Com isso o real era obrigado a ser semelhante ao possível, e a realização ficava limitada ao campo dos possíveis escolhidos ou convergentes. Bergson, por sua vez, restaura a realidade do virtual, não o colocando sob o crivo do possível. Ele opõe o virtual, não à sua realização, mas à sua atualização. Ficando livre do possível, a atualização está livre da regra de convergência entre as séries, de modo que a atualização pode desincumbir-se da semelhança e da limitação por paralelismo e por harmonia que o real era obrigado a oferecer ao possível. O virtual e o atual não se assemelham, isto é, o princípio de diferenciação do virtual implica ao mesmo tempo uma atualização divergente. Contudo, e eis a bela intuição bergsoniana, se o virtual não se opõe à sua realização, ele também é real. O real, portanto, se opõe ao atual em virtude de regimes

diversos de diferenciação, mas o virtual também é real. Trata-se então de um real virtual e de um real atual, que se acoplam como dois âmbitos que têm ao mesmo tempo uma realidade contínua. No esquema leibniziano, vale lembrar, a coextensão entre a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual tinha sua realidade fraturada pelo possível.

O virtual, diz Deleuze, é uma multiplicidade formada por infinitos níveis presentes intensivamente uns aos outros, cada um contendo um ponto de vista. Mas, ao se atualizarem, esses níveis não mais são intensivos, eles são linhas divergentes, cada uma representando “uma atualização do todo em uma direção, e não se combina com as outras linhas e as outras direções” (B, 1966, p. 104). A marca de pertença que as linhas divergentes guardam em relação ao todo virtual diz respeito a um ponto de vista situado em suas partes, quer dizer, uma linha de atualização, por mais divergente que seja, leva para a matéria o todo sob um certo aspecto contido na direção de diferenciação de seu ponto de vista virtual. Com isso a diferenciação atual é, ela própria, uma afirmação da diferença que já marca a intensidade de pontos de vista no todo virtual. Em termos mais estritos, não é correto afirmar que a atualização é um processo que se dá a partir do virtual, pois assim falando pode-se sugerir que o virtual se destaca do atual. Na verdade, segundo Deleuze, a atualização é uma “singularização”, ou seja, é um dos movimentos da imanência que acoplam os regimes de multiplicidades - sendo o outro movimento a “individação” ou “cristalização”, como veremos mais abaixo¹. Quanto à atualização-singularização, particularmente, temos que trata-se de um movimento pelo qual o objeto atual alcança ou se dissolve nos circuitos virtuais que ele emite ou absorve, isto é, de pontos de vista virtuais que circulam na multiplicidade virtual em sua imanência com a atual.

O ponto de vista, por sua vez, é um centro de envolvimento, mas como ele já está situado no virtual não se deixa apanhar pela harmonia dos possíveis, ao contrário da solução leibniziana (cf. II/2.3.3.). O desenvolvimento do ponto de vista é a própria afirmação, na divergência, de sua

¹ Deleuze, em apêndice a um dos capítulos da reedição de um de seus livros, publicado postumamente, apresenta o que talvez seja a versão definitiva da definição da multiplicidade pela imanência do virtual e do atual: “toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objetos puramente atuais”(p. 179) (cf. DELEUZE, “L’Actuel et Le Virtuel”(Annexe: Chapitre V), in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p. 179-185).

vinculação à diferenciação intrínseca do virtual. Por isso pode-se dizer que o virtual persiste em suas atualizações/diferenciações ou que ambos são contínuos em relação à realidade das multiplicidades.

As linhas de diferenciação são formadas basicamente pela matéria, cada uma com suas linhas de diferenciação próprias, segundo a variedade da matéria e segundo as formas vitais que essa matéria pode receber, sendo a “vida” o movimento da atualização do virtual. Mas todas as linhas de diferenciação estão como que fechadas umas para as outras, abrindo-se somente para o virtual ou “Tempo” do qual elas procedem geneticamente. A partir daí a matéria e a vida recebem o caráter de sua diferenciação, pois a abertura ao virtual indica-lhes que a atualização somente prossegue pela divergência de suas linhas. Esse Tempo virtual ou duração, como nos mostra Deleuze, na matéria, é um presente que infunde não só a diferença das linhas de atualização, como também, através da vida, o próprio movimento da diferenciação interna ao virtual (B, 1966, p. 108-109). Trata-se do elo entre a multiplicidade virtual e multiplicidade atual, de sua realidade contínua, que vigora entre as linhas de atualização.

Como se explicaria, por conseguinte, essa associação, na atualização, entre a matéria, a vida e a duração? Já sabemos que, em Leibniz, o tempo estava limitado ao progresso possível em um dado mundo (cf. II/2.3.5.), mas uma vez que não se conta mais com a categoria de possibilidade, o que acontece como o tempo?

1.2.2. tempo virtual e tempo atual: continuidade

O presente é o tempo das atualizações assim como o ser em-si do passado é o tempo virtual puro. O presente é da ordem da utilidade, é ele que vai buscar na realidade virtual do passado as atualizações de que necessita. O presente é psicológico, informa Deleuze, ele realiza saltos no passado, que é ontológico, a fim de que pouco a pouco o “ser em si” ou “lembrança pura”, ou ainda “afecção”, se torne psicológico como percepção. Entre a afecção e a percepção existe a distância de um salto, quer dizer, entre elas, não há uma diferença

inconsciente pudesse adquirir um alcance ontológico seria necessário que a psicanálise se dispusesse a abandonar seu preconceito psicologista. Ela trata o inconsciente como uma realidade psicológica e não ontológica, como se tivesse em relação à consciência apenas uma diferença de grau e não de natureza, alerta Deleuze (B, 1966, p. 49-52). Retornaremos ao problema da afecção/percepção num momento mais apropriado.

O passado é inconsciente porque virtual, ele não pode ser simplesmente lembrado ou desatado de seu recalque, pois se alguma lembrança/afecção ficou detida não é como passado, mas como uma forma de presente. Vêm-se, pois, as conseqüências da associação do inconsciente com um presente que ficou aprisionado e, portanto, não passou à realidade virtual. O inconsciente jamais poderia encontrar no virtual, que é sua realidade, a oportunidade de diferenciar-se a partir de novas linhas, ou seja, realizando uma diferenciação/repetição ontológica da própria diferença. Ele estaria condenado a repetir empiricamente uma linha já atualizada, um presente que se obstinaria em não ser passado e, por conseguinte, que narcisicamente não transigiria com o esquecimento. O inconsciente, pelo contrário, deveria ser uma força de esquecimento, de modo que atualizar o passado fosse um ato de diferenciação, de afirmação do virtual, e não da dor do recalque.

O passado, na verdade, atualiza-se como dois presentes, a saber, “o antigo presente que ele foi e o atual presente em relação ao qual ele é passado” (B, 1966, p. 53). Colocar o passado assim entre dois presentes, torná-lo relativo a eles, significa tratar o passado psicologicamente, isto é, somente na medida em que ele é atualizado. Contudo, para que se mantenha a sua distinção ontológica, é necessário que consideremos o caráter diverso de sua realidade, simultaneamente à sua continuidade em relação a ambos os presentes. A distinção ontológica é importante a fim de que o passado não seja misturado a suas linhas de atualização, com isso, dando-nos a falsa impressão de que ele não tem um poder de diferenciação interno. Cria-se, neste caso, justamente a ilusão do tempo segundo a qual a sua realidade é psicológica, de modo que o que separaria o passado dos presentes seria apenas uma diferença de grau, como já

modo que o que separaria o passado dos presentes seria apenas uma diferença de grau, como já indicáramos acima.

Ora, como o passado e o presente são reais, eles não são sucessivos, mas coexistem. O passado é contemporâneo do presente, pois “como um presente qualquer passaria, se ele não fosse passado ao mesmo tempo que presente?”, indaga Deleuze (B, 1966, p. 540). As multiplicidades, tanto em seu regime virtual quanto em seu regime atual, exigem essa coexistência/coextensão de continuidade entre temporalidades, sem o que o passado virtual somente se atualizaria por um decreto que lhe fosse exterior, malogrando a imanência produtiva. A duração de Bergson é definida por essa coexistência/coextensão entre uma realidade ontológica e uma realidade psicológica do espaço e do tempo, isto é, que contém a matéria e ao mesmo tempo o movimento vital do virtual, atualizando sua diferenciação interna. Toda vez que o presente realiza um salto no passado, então, ele não atualiza apenas uma afecção, mas traz para a percepção todo o passado contido virtualmente naquela singularidade que ele atualizou. Pois, se há partes/singularidades no virtual, uma diferenciação que lhe seja própria estabelece que a distinção dessas partes é real e ao mesmo tempo formal, quer dizer, todas as partes do virtual guardam sua pertença ao todo ou multiplicidade qualitativa-virtual. Em consequência, a diferenciação como atualização nas linhas divergentes não se faz sem que, simultaneamente, ela não seja acompanhada pelo princípio ou unidade virtual de diferenciação.

A relação entre o virtual e o atual, entre o passado e o presente, como é contemporânea, também pode ser caracterizada do presente para o passado. A coexistência entre o presente que passou e o todo do passado, marca a estrutura do virtual pela superposição de planos, mais contraídos ou mais distendidos, de acordo com a grau de sucessão dos presentes, seja ela um presente passado mais recentemente ou passado mais remotamente. Afirmar que há simultaneidade entre passado e presente, equivale a dizer que o utilitarismo que nos leva a ‘saltar’ do presente para o passado, na verdade, é uma via pela qual uma diferença externa pode atingir uma diferença interna. Deleuze observou com argúcia essa passagem entre dois níveis de diferença ao comparar o método bergsoniano e o método platônico de ‘divisão’

das diferenças, demonstrando que, para o primeiro, a “utilidade” ou “finalidade” do presente é idêntica a diferença interna do passado¹.

Vejamos, em seguida, como a questão da síntese do tempo na noção bergsoniana de duração envolve igualmente a noção de espaço, de modo que, se a multiplicidade atual pode ser chamada de multiplicidade espaço-temporal, a multiplicidade de duração ou virtual impõe uma redefinição dos conceitos de tempo e de espaço.

1.2.3.duração: espaço e tempo segundo as multiplicidades

O mesmo risco que se corre de confundir o virtual com suas atualizações envolve a ilusão de se confundir o tempo com o espaço como coordenadas onde a matéria e o movimento de sua atualização estariam situados ou estariam acontecendo. Mas o tempo, mesmo considerando o passado virtual e o presente atual, não se confunde com o espaço. É necessário chamar a atenção para esse aspecto, pois a imanência dos regimes de multiplicidade não poderia deixar de integrar uma nova noção de espaço.

Em primeiro lugar, se a matéria conserva o todo do passado que ela atualiza, ela não o faz sobre um espaço e tempo puros como receptáculos preexistentes para a diferenciação. A atualização no presente, envolvendo a continuidade com o virtual, implica que a matéria é uma “distensão” de um plano que aparece como “contração” no todo virtual (B, 1966, 27-31, 43-44, 72-75, 87-91, 94). Há reciprocidade ou coexistência da distensão e da contração que aparece como um movimento na matéria, e que lhe dá extensão ou qualidades. O extenso na matéria, em sua pertença ao virtual, é como uma respiração vital da natureza, um movimento de contração na diferenciação do virtual e de distensão na diferenciação em linhas de atualização. O espaço é apenas o “esquema”, quer dizer, a forma de adaptação entre as qualidades extensas. É como se existisse uma ponta da linha de atualização da matéria onde todo o presente estaria distendido, não restando mais nenhum sinal da contração virtual. Mas como essa distinção total

¹ cf.. DELEUZE, “La Conception de la Différence chez Bergson”, *op. cit.*, p. 95-96.

formaria um espaço puro, e não a forma pura do espaço independente de sua vinculação à multiplicidade virtual, o espaço é a própria reunião das extensões distintas e qualificadas. Com isso, portanto, o espaço não seria o receptáculo da matéria; ele acompanha esta ou aquela linha de sua diferenciação, dependendo da composição do movimento de atualização que percorre a cada vez extensos diversificados.

Pois bem, se o espaço fosse uma dimensão suplementar à da atualização, então o movimento de sua diferenciação, a vida, apareceria como “uma forma acabada”, que a matéria somente viria preencher, sem que uma nova matéria pudesse ser criada a cada variação do movimento. Do mesmo modo, o próprio movimento no espaço seria a mera sucessão do tempo numa forma. Sendo assim, o tempo ladearia o espaço, se misturaria a ele, mas apenas na medida em que fosse como que um estoque de “formas possíveis” que limitaria a variação do movimento na sua projeção sobre o espaço. O tempo, assim, ficaria espacializado. Mas é exatamente quando se libera o tempo do possível, apresentando-o como contração virtual, que o espaço libera-se da forma preestabelecida do movimento, estando apto a funcionar como esquema da multiplicidade, isto é, assumindo uma definição ontológica segundo a multiplicidade. Ele torna-se a sucessão de extensos que, por sua vez, na matéria, mantém o vínculo com o virtual através do movimento de atualização que lhe é próprio. Por isso, em Bergson, encontramos tanto uma multiplicidade virtual quanto uma multiplicidade atual ou numérica como sucessão no espaço. É que a multiplicidade de espaço, de atualização, nada deixa a dever, em suas linhas divergentes de diferenciação, à diferenciação interna do virtual, desde que se mantenha o princípio de continuidade do real entre ambas.

Pois então, já que o virtual se desembaraça da categoria do possível, qual a definição dessa categoria que não afetaria a atualização do virtual nas multiplicidades de um possibilismo que limitaria suas diferenciações externa e interna?

1.3.montagem do conceito bergsoniano de multiplicidade

1.3.1.o possível que se parece com o contínuo real das multiplicidades

O possível, como vimos, é excluído por Bergson, pois ele serviria como um modelo ao qual o real imitaria em suas atualizações. Como o virtual também é real, como observamos, não deve mais haver necessidade de interposição do possível, pois o virtual possui sua própria diferenciação, não sendo para a diferenciação da realidade atual um modelo. As divergências das linhas de atualização correspondem a uma abertura direta às singularidades das partes que formam o virtual, imprimindo no atual suas marcas intensivas.

Na verdade, como mostra Deleuze, não é o real que se parece com o possível, mas o possível que se parece com o real (B, 1966, p. 101). Quando o possível se confunde com o virtual, como limitação para a sua realização, o possível se reveste de uma “pseudo-atualidade”, ou seja, de uma realização que o opõe ao virtual. Quando há confusão entre o virtual e o possível, ocorre como que uma troca de termos pela qual o atual fica valendo pelo virtual que *pode* se realizar. Se o possível, porém, na teoria das multiplicidades, não é mais um filtro de limitação entre o virtual e o atual, e os dois processos de diferenciação permanecem distintos, então, o possível é ele próprio real, pois ele passa a indicar a ligação entre o real virtual e o real atual, sem intermediá-los limitativamente, mas abrindo-os reciprocamente¹.

Somente quando se extrai do real um abstrato, e isso ocorre quando há confusão entre o virtual e o atual, que o possível se destaca da realidade. Contudo, a abstração do real é a prova mais cabal de que o possível é, na verdade, uma imitação do real ou de determinados elementos do real que, isolados, passam a alimentar o real com um modelo ou imagem para a diferenciação ou como a reconhecimento de uma verdade que já estava nele. Neste caso, a diferenciação do virtual é substituída por uma abstração da qual passa a emanar as possibilidades de diferenciação nas linhas de atualização que não mais poderiam ser divergentes. E essas observações, confirma

¹ MARTIN, *Variation: la philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, 1993, p. 131-138, demonstra a equivalência entre o possível e o real, com a ajuda de uma interessante análise da literatura de J.L. Borges.

Deleuze, servem tanto para uma ontologia do possibilismo quanto para a identificação do ser com o caos ou com o não-ser, na medida em que eles colocam o falso problema seja do misto de oposição real-possível, seja o da caos-ordem, seja o do ente-nada, pois “o ser, a ordem, ou o existente são a própria verdade; mas no falso problema há uma ilusão fundamental, um «movimento retrógrado da verdade» pelo qual o ser, a ordem e o existente supostamente precedem o ato criador que os constitui, ao retrojetar uma imagem deles próprios em uma possibilidade, uma desordem, um não-ser supostamente primordiais” (B, 1966, p. 7).

Ressalve-se, ainda, que além dessa inversão proposta pela realidade contínua das multiplicidades, Bergson faz uso da categoria de possível apenas para a matéria, enquanto essa é considerada um sistema fechado, isto é, reunião de atuais, sem considerar as diferenças de natureza no virtual. Quer dizer, a possibilidade somente serve aos sistemas fechados da matéria, mas daí advém toda a sorte de equívocos relacionadas com o movimento retrógrado da verdade, sendo as ciências que trabalham com esses tipos de sistemas as mais vulneráveis à ilusão retrospectiva (B, 1966, p. 37). Com efeito, a teoria das multiplicidades, ao fornecer uma crítica desses sistemas, participa de um modo próprio de considerar a ciência.

O teatro de Beckett, na análise que propõe Deleuze, também ilustra essa “exaustão” do possível e seu confinamento ao real, pois o exausto “exaure aquilo que *não se realiza* no possível” (E, 1992, 57-58). Os personagens de Beckett, em suma, acabam com o possibilismo, pois o possível não é anterior a sua própria realização.

Mas, afinal, por que a queda do possibilismo abriu caminho para uma teoria das multiplicidades, de modo que é exatamente em Bergson, muito embora em contato direto com as discussões riemannianas sobre a multiplicidade na teoria da relatividade, que se vê pela primeira vez formulado um conceito filosófico de multiplicidade?

1.3.2.conceito bergsoniano de multiplicidade : alcance ontológico

É que Bergson, com o problema da temporalidade, enfrentou todos os impasses do pluralismo do uno-múltiplo, fazendo-o avançar até um conceito inédito de multiplicidade, como fizeram Espinosa e Leibniz, embora não estabelecendo um tal conceito que desse conta dos remanejamentos a que ambos submeteram o par uno-múltiplo. Para tanto, foi necessário evitar tanto um “pluralismo generalizado” quanto um “pluralismo restrito”, para se chegar à hipótese do “monismo”. Deleuze reúne estas passagens para demonstrar que, na obra de Bergson, há uma oscilação quanto à temporalidade que, não obstante, será resolvida em favor de uma multiplicidade de duração cujo caráter é ontológico (B, 1966, p. 75-79, 83).

O pluralismo generalizado implica que a duração possui uma linha de atualização psicológica que corresponde à duração humana. Enquanto tal, a *nossa* linha de atualização permanece fechada em si mesma e isolada das outras. Contudo, como observamos, é a partir daí que se torna factível um salto para o interior do virtual, quando se passa de uma atualização psicológica para o todo ontológico. Uma vez instalados no domínio do ser, descobrimos que nossa duração não é única, ela convive com uma infinidade de outras, todas diferenciações a partir do ser. Todas as coisas, todo o universo, se relaciona com o ser, pois nele encontram-se coexistindo virtualmente as durações que se atualizam e permanecem estranhas em suas linhas divergentes, em suas especificações. O pluralismo generalizado, então, explica por que a pluralidade virtual do ser corresponde a uma pluralidade de suas atualizações.

No entanto, somente a reciprocidade do pluralismo nos dois âmbitos é insuficiente para esclarecer por que do virtual ao atual não há uma semelhança, mas sim dois tipos de diferenciação. Somente considerando o pluralismo de parte a parte, não se entende por que o virtual implica diferenciação nas linhas de atualização, sem semelhança, nem por que a diferenciação da duração no virtual implica coexistência intensiva de suas partes. É que o pluralismo da duração precisa ser explicado por um princípio, por uma unidade, que lhe seja própria, sem o que esse pluralismo fica à mercê de um princípio de unificação, não necessariamente transcendente, mas que negocia a passagem do virtual ao atual,

homogeneizando as diferenciações em um único processo e, portanto, obrigando sua produtividade a se confinar ao campo do possível, ou a tornar-se uma imposição do não-ser atendida a contragosto ou com indiferença afetada. Além disso, essa perplexidade dos pluralismos por si mesmos não pode dar conta da persistência do virtual em suas atualizações, como continuidade do todo da duração com cada linha divergente. Em suma, a abertura ontológica da imanência do campo das multiplicidades ficaria indeterminada.

Tal impasse, surgido a respeito do pluralismo generalizado, levará Bergson a aventar a hipótese de um pluralismo restrito capaz de fornecer unidade ao virtual a partir de um privilégio concedido a um determinado tipo de duração que deteria o direito do salto no interior do ser ou do Tempo(multiplicidade virtual). A abertura de todas as coisas para o todo do universo e do ser seria, então, relativizada. As coisas duram, mas suas linhas de atualização ficam como que delimitadas em sistemas fechados, e sua participação no ser dependeria da duração psicológica de seres semelhantes a nós. Esta sim capaz de se abrir para o ser e de se instalar no seu interior e, pela inclusão das coisas em sua duração, romper os limites dos sistemas fechados, de modo a intermediar a sua participação ontológica. Neste caso, a indeterminação da abertura ontológica, em virtude da incapacidade de demonstrar a ligação das atualizações com o todo virtual, ficaria adicionada de um misterioso privilégio dos seres humanos como outorgados na função de guardiões dessa abertura. A unidade do pluralismo no virtual, portanto, ficaria dependente de um *fiat* que daria à duração psicológica dos seres vivos o direito de, no pluralismo da duração, trazer consigo a persistência do virtual.

Todos esses impasses dos pluralismos são sanados pela hipótese do monismo do tempo, um tempo “universal e impessoal”, uma única duração, da qual participariam os seres humanos, os seres vivos e as coisas em geral. A unidade da duração virtual, em que pese suas diferenciações intrínsecas reais e formais, persiste em linhas de atualização as mais divergentes, permitindo que a abertura ontológica seja, igualmente, um princípio de autonomia de dois processos de diferenciação autônomos, embora em pressuposição recíproca.

Quer dizer, a ligação entre as atualizações e o virtual passa a ser determinada por uma abertura ontológica que não encontra o vazio nem é regrada por um possibilismo, ela encontra a unidade da diferença em estado puro que, portanto, pode atualizar-se, sem homogeneizar a diferenciação da qual ela é ponto de partida. Para atualizar-se, duas diferenças, por exemplo, no domínio da duração única e virtual, só dispõem como princípio que, para entrar numa linha de diferenciação atual, as relações entre as diferenças de partida só tenham a diferença como ponto em comum (cf. I/1.3.1.). Como a diferença sempre liga as diferenças, uma linha de atualização não poderia ser convergente com outra, a não ser que essa convergência fosse um produto da própria divergência como resultante da unidade da diferença na impessoalidade do tempo. Como afirma Deleuze, não se pode duvidar que Bergson resolveria nesse sentido os impasses dos pluralismos, pois não se pode esquecer que “ele definia a duração, isto é, o tempo real, como uma «multiplicidade»” (B, 1966, p. 79)¹.

Nesta nova versão, o pluralismo generalizado e o pluralismo restrito da consciência humana não se opõem ao tempo único, desde que, ao invés de deter o privilégio pessoal de contato com o virtual, esse acesso da duração psicológica coloque todas as durações, inclusive a duração humana, em contato com a impessoalidade do tempo.

Ora, então o monismo do tempo é ele próprio uma definição da multiplicidade a partir da temporalidade. É nessa associação entre o monismo e a multiplicidade que Bergson embasará sua crítica à Relatividade. Esta logrou estabelecer, em face da ciência pré-relativista, que o tempo não é uma dimensão do espaço, uma variável independente, mas que é ele quem explica a invariância da distância na curvatura do tempo, misturando-se ao espaço e, portanto, tornando-se uma variável não-independente. Mas, como vimos com o auxílio de Deleuze, esse misto de espaço e tempo, que a Relatividade reproduz, acaba por colocar como princípio a simples pluralidade do tempo nos sistemas de espaço e tempo, sem se preocupar com o problema de sua unidade sob o ponto de vista da continuidade entre os regimes de multiplicidade. Ou pior,

¹ HARDT, *op. cit.*, p. 15: “Deleuze argumenta não apenas que o domínio da duração fornece uma multiplicidade mais profunda do que o espaço, mas também que ela apresenta uma unidade mais profunda”.

hipostasiando a pluralidade dos tempos como pluralismo, generalizado em uma ontologia relativista. Deleuze procura em Bergson uma ontologia para as multiplicidades¹.

Este é o saldo do conceito bergsoniano de multiplicidade que Deleuze adota a partir das inflexões com as quais ele próprio dobra o interior do bergsonismo, pelas vias que teremos indicado

Ao descartar a categoria de possibilidade, portanto, Bergson está apto a lançar a noção de um monismo do tempo. Essa alteração da concepção de temporalidade não atinge a teoria das multiplicidades apenas no que está se reveste de uma originalidade filosófica face a sua expressão científica que, por sua vez, poderia ser ofuscada pelo pluralismo do tempo na teoria da relatividade. De fato, outros elementos dessa teoria, em seu aspecto filosófico propriamente, recebem o impacto dessa reviravolta da temporalidade. Vejamos a modificação que sofre a filosofia do cálculo diferencial, a noção de problema, a representação e o conceito.

1.4.conseqüências da definição do conceito bergsoniano de multiplicidade para outros elementos da teoria das multiplicidades

1.4.1.cálculo diferencial e expressão das multiplicidades

O cálculo diferencial fica desimpedido do seu envolvimento com um probabilismo pressuposto pelo cálculo infinitesimal. Para abreviar, podemos dizer que a dependência do limite interno a um limite externo de fechamento do possível, na equação primária, e a conseqüente cifragem das equações diferenciais ou integrações por uma variabilidade estatística, é substituída por um limite externo de abertura. As implicações desse remanejamento das partes do cálculo não são pequenas para o campo de imanência das multiplicidades. Senão, vejamos.

Uma experiência ou um dado empírico qualquer é uma unidade de integração que se distribui pelas séries divergentes das linhas de atualização, de modo que uma parte do cálculo

1 HARDT, *op. cit.*, p. 1: "No trabalho de Henri Bergson pode-se encontrar uma psicologia ou uma fenomenologia da percepção. Então, poderia parecer estranho, à primeira vista, que Deleuze aí encontre principalmente uma ontologia: uma lógica do ser absolutamente positiva e baseada no tempo".

corresponde à diferenciação de uma unidade atual em linhas divergentes, numa multiplicidade atual. Mas, outra parte do cálculo prolonga essas linhas até seu limite exterior, de encontro à multiplicidade virtual, onde estão as relações diferenciais entre as singularidades, assim como sua unidade virtual. Como há uma unidade no limite exterior que não está regrada por um possibilismo, o encontro da diferenciação na equação primária não significa que as relações diferenciais na atualização, a integração, foram divididas infinitamente até que elas perdessem sua grandeza escalar em favor de infinitesimais. Na coexistência das partes da multiplicidade virtual, temos as diferenças e suas relações juntamente com a unidade dessas relações dada pela própria diferença (cf. I/1.3.1.), havendo portanto uma “integração qualitativa” ou integral virtual que dá um acabamento à diferenciação virtual do cálculo, livrando-a do limite do possível ou da exterioridade indeterminada, assim como de sua correspondência com a atualização através dos infinitesimais. A experiência parte de um ponto contraído que se distende em divergências, e o “alargamento” dessas divergências, como indica Deleuze, leva a experiência até seu ultrapassamento em diferenças de natureza que se reúnem em torno de um “ponto virtual” (B, 1966, 18). É como se os movimentos de contração e distensão da respiração vital, o movimento de atualização, tivessem cada um internamente um fôlego próprio e recíproco, ritmado.

Pode-se ilustrar essa crítica sobre a filosofia do cálculo com os elementos já desenvolvidos um pouco acima. Vimos que o movimento de atualização não se confunde com o espaço. Ora, então, o desenvolvimento do movimento é dado pela diferenciação do virtual e, sendo assim, o espaço, ao invés de ser percorrido por esse movimento como se fosse um meio abstrato, é ele mesmo constituído por derivações que formam um conjunto de equações diferenciais. A unidade do movimento e sua persistência no espaço é, por sua vez, uma unidade virtual. Na verdade, diz Deleuze, existe aí um “verdadeiro probabilismo”, pois se trata de um probabilismo que leva em conta linhas divergentes de atualização e não um campo de probabilidades com limites estatísticos. Esse “probabilismo superior” ou “empirismo superior”, conclui Deleuze, articula a experiência com suas condições, mas estas últimas são *problemas* que não estabelecem uma distância entre o condicionante e o condicionado (B,

1966, p. 22). Tal é a solução de continuidade entre as partes do cálculo e a caracterização de uma imanência pura ou produtiva em que são definidos dois regimes de multiplicidade coextensivos e coexistentes.

1.4.2. noção de problema e continuidade do real nas multiplicidades

Um problema, então, constitui as condições da experiência real, não da experiência possível em geral, como em Kant. Existe problema desde que haja continuidade entre a condição e o condicionado. Entretanto, em virtude do novo estatuto do condicionamento, assim como o condicionado não pode ser um possível, a condição não pode ser um impossível.

Para se colocar bem um problema, deve-se escapar dos mistos que são presas de ilusões próprias. Por exemplo, um misto de espaço e tempo é uma solução para um problema falso, posto que a matéria não vê sua proeminência em relação ao movimento de atualização e homogeneiza o espaço, abstraindo-o, a fim de que o tempo, como índice de sua pertença ao virtual, com a mistura, fique por sua vez espacializado. Um falso problema sempre retira o caráter original da diferenciação do virtual ao esvaziá-lo de realidade, da mesma forma que a diferenciação do atual fica dependente de uma instância abstrata ou de um modelo de realização. Assim, a diferença qualitativa entre o espaço e o tempo, bem como da matéria que está neles atualizada, é destituída em favor de um “elemento de generalidade”.

Esse exemplo de “misto mal-analisado”, como denominaria Bergson, é válido para todo tipo de falso problema e suas ilusões. Por conseguinte, mostra Deleuze, o problema apresenta a constituição da própria verdade, que sempre tem como ilusão um “movimento retrógrado” ou ilusão retrospectiva que faz parte da própria verdade (B, 1966, p. 25-26). Quer dizer, a solução de um problema, embora verdadeira do ponto de vista de sua atualização, pode ser falsa do ponto de vista do virtual, pode ser a solução verdadeira de um falso problema. E isto se dá sempre que o campo de um problema se confunde com o limite de suas soluções possíveis, e não com a potência de reencetar o contato com a diferenciação virtual, renovando as condições sob as quais ele pode se atualizar e, logo, garantindo para cada solução efetivamente

experimentada uma continuidade com o virtual que lhe permita evadir-se das soluções que não deram certo. Mas para tanto, para que um problema seja verdadeiro, as diferenças qualitativas ou de natureza que estão homogeneizadas no misto sob o peso de uma verdade apaziguadora, devem ser distribuídas em linhas divergentes de atualização que desfazem a unidade inicial da experiência, até se encontrarem em uma unidade virtual. O risco do falso problema existe sempre que uma atualização se fecha sobre si mesma, perdendo contato com o todo virtual ou o tempo, e, portanto, confundindo o ordinário e o singular, no pensamento¹.

1.4.3. *representação restrita à multiplicidade atual*

Os mistos *representam* a experiência, mas se eles não são devidamente analisados em linhas divergentes, então, a *representação*, ao invés de fazer parte da atualização, é introjetada na multiplicidade virtual como intermediária no movimento de atualização. Essa maneira de relacionar a representação com o virtual, é uma outra forma de enunciar a constituição de um falso problema. Contudo, a representação deve ter sua definição limitada à diferenciação do atual e não deve se confundir com a própria operação de pensar, de maneira que a representação do fato nos mistos da experiência passe a se apresentar na divergência das diferenças que os formam, e indiquem o efeito de uma persistência do virtual².

Somente se a representação for escandida em suas diferenças, diz Deleuze, o misto ficará impedido de transpor a ilusão da verdade que lhe é própria, fazendo-a retroagir para um princípio do pensar. Para seguir com o exemplo do misto de espaço e tempo, a retroação da ilusão significa que a representação da experiência em sua mistura fica valendo por um princípio que se lhe opõe pela sua pureza, ou seja, forja-se um “princípio ao mesmo tempo não-espacial e não-temporal” (B, 1966, p. 11-14). Com isso, a representação se vincula a um princípio que não condiciona a experiência real e perde a oportunidade de compreender a gênese ontológica do

1 cf. ZOURABICHVILI *Deleuze: Une Philosophie de l'Événement*, PUF, 1994., p. 48-51.

2 ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 101: “o mundo regular, homogêneo da representação envolve as *singularidades* a partir das quais ele se desdobra, e se desdobra como diverso”; HARDT, *op. cit.*, p. 76: “a especulação de Deleuze requer, realmente, uma representação objetiva, mas isso se aplica somente a um terreno muito específico”.

espaço e do tempo como persistência no campo atual. Em ambos os casos, a representação rende-se ao condicionamento da experiência possível em geral, ou fica presa ao cruzamento possível das séries convergentes que, se não deixam de fazer parte da experiência real, não permitem por outro lado uma abertura dos mistos para a divergência das séries como movimento de sua atualização.

Reunidos estes itens já podemos falar do uso do conceito em Bergson e sua contribuição para a teoria das multiplicidades.

1.4.4. conceito e teoria das multiplicidades

Como vimos, no campo de imanência das multiplicidades, a experiência não vai dos dados às suas condições possíveis em geral, mas de sua atualização ao virtual via movimento de atualização. A unidade da experiência é encontrada em suas linhas divergentes de diferenciação, mas o prolongamento dessas linhas realiza um salto no interior do tempo ou todo virtual, onde se encontra uma unidade virtual. A coextensão entre ambas as unidades faz com que se apresentem as condições da experiência real.

Para Bergson, então, uma operação do pensamento, uma operação conceitual, segue o andamento de uma matéria presente cuja percepção mergulhasse no passado de sua lembrança, extraíndo daí um “percepto puro”. O conceito liga-se a um percepto e não a uma operação de generalização ou de abstração do real. O que o conceito recolhe no objeto não são suas condições gerais, como no caso do conceito cujo objeto, aparecendo no misto de coordenadas de espaço e tempo, é visto em oposição a condições não-espaciais e não-temporais. O que o conceito apresenta são as condições reais que não se separam do condicionado por nenhum nível de abstração.

Por exemplo, como já discutimos, o conceito de espaço deve ser entendido, então, como aquele que esquematiza a matéria em suas atualizações, e não aquele que a sustém. O espaço não é o elemento de generalidade a partir do qual se pode reunir o que há de comum e possível nas coisas, mas o que resulta da atualização de uma coisa em sua diferença qualitativa com outras. Segundo o comentário de Deleuze: “as condições da experiência são menos determinadas

comum e possível nas coisas, mas o que resulta da atualização de uma coisa em sua diferença qualitativa com outras. Segundo o comentário de Deleuze: “as condições da experiência são menos determinadas nos conceitos que nos perceptos puros. E se esses perceptos se reunissem eles próprios em um conceito, é um conceito talhado sobre a coisa mesma, que convém apenas a ela, e que, nesse sentido, não é maior de que aquilo de que ele deve dar conta” (B, 1966, p. 19). Em resumo, de acordo com Deleuze, a relação do conceito com seu objeto não é mais de “subsunção” por meio de uma generalidade, mas de “participação” nos “graus da diferença” interna de uma coisa¹.

Ora, afirmar que o conceito deve dar conta apenas da coisa, sem ser maior do que ela, significa que mesmo se a generalidade obtida fosse definida dentro de um campo de possibilidades, ainda assim, o conceito se ressentiria de uma operação abstrata que ofuscaria a experiência real. Se o espaço é homogêneo, é uma forma, então torna-se um elemento de generalidade através do qual passamos a conceituar as diferenças de natureza entre as coisas, mesmo que o espaço seja considerado como um intervalo regrado para um desenvolvimento estatístico das diferenças, pois então a realidade no conceito é apreendida como possível.

Essas observações também são válidas, segundo Deleuze, para a noção dialético-hegeliana do conceito. Pois, considerando-se o *todo* como uno e *isto* como múltiplo, e com ambos se faz a unidade do múltiplo, então a subjetividade torna-se uma tese como elemento de generalidade que busca em sua antítese recolher aquilo que pode recompor em uma síntese. A experiência real é reconstituída por conceitos abstratos, mas agora não como o limite dos possíveis ou as condições da experiência possível em geral, um “negativo de oposição” que considerava a oposição entre as condições e o condicionado, mas como um movimento conceitual que considera a passagem do uno pelo múltiplo, extraindo daí o tempo ou devir. Trata-se de um outro tipo de “negativo de oposição”, onde a generalidade do uno não deixa de estar em oposição a um múltiplo não menos geral. Aí a oposição é uma contradição, quer dizer,

1 cf.. DELEUZE, “La Conception de la Différence chez Bergson”, *op. cit.*, p. 98-100.

a simples oposição do uno e do múltiplo fica determinada pela passagem de um pelo outro como o encontro de duas forças contrárias. E Deleuze pergunta, também a respeito do conceito dialético, como seria possível reconstituir a experiência real e concreta com uma oposição entre duas generalidades, a unidade daí advinda não seria a da duração, e, portanto, não seria a da multiplicidade, mas uma temporalidade que exprimiria a generalidade que o movimento de contradição dos conceitos lhe indica (B, 1966, p. 37-38).

Uma maneira de exacerbar a contradição, fazendo-a escapar da pecha de síntese abstrata entre uno e múltiplo, é corrigi-la através do postulado de uma imanência genética ou fenomenológica entre o uno e o múltiplo (cf. I/2.2.1.). Assim, o uno por definição já traria em si o múltiplo, de modo que a passagem do ser-uno não se faria mais pelo múltiplo, mas pelo não-ser, a fim de que a manifestação do múltiplo como existente fosse induzida no uno como diferença que se arrisca no indiferenciado. No entanto, mesmo aí há um negativo de oposição, pois o não-ser e a capacidade que ele tem de fazer o uno secretar interiormente o múltiplo, ainda constituem um elemento de generalidade diante do qual o conceito segundo a multiplicidade recua.

Uma objeção possível desses posicionamentos filosóficos que advogam o ‘negativo’ às pretensões da teoria das multiplicidades seria que o conceito, desfalcado do elemento de generalidade, recairia numa positividade emanativa e, por isso mesmo, abstrata. Quer dizer, o movimento do conceito careceria da negatividade do todo como reflexividade em si mesmo, de modo que a operação conceitual resgataria apenas o “devir do ser”, mas não o “ser do devir”. Ora, o que a teoria das multiplicidades procura demonstrar, é que seu ser do devir não é esvaziado por uma pura indeterminação, mas que ele é o ser da diferença e da afirmação de diferenças positivas¹.

Na verdade, todos os tipos de negação como base da operação conceitual confundem no elemento de generalidade a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual, obliterando a

¹ cf. HARTDT, *op. cit.*, p. 19.

autonomia dos regimes de diferenciação, pois, como declara Deleuze: “o essencial do projeto de Bergson é pensar as diferenças de natureza independentemente de toda forma de negação: há diferença no ser, e no entanto nada de negativo. É que a negação implica sempre conceitos abstratos, gerais demais” (B, 1966, p. 41). Deleuze adota o conceito de diferença e a noção de multiplicidade bergsonianas a fim de atacar a negação dialética, mas ele não se identifica totalmente com o projeto ontológico de Bergson; Deleuze também não se torna um bergsoniano, como teremos oportunidade de averiguar¹.

Tendo-se passado em revista os principais pontos pelos quais, em Bergson, pode-se encontrar a definição filosófica do conceito de multiplicidade, podemos dizer que, se para a teoria deleuzeana das multiplicidades, esse é um ponto de partida pertinente, ele não é ainda suficiente. Isto, porque, se o pensamento de Bergson sobre a duração consegue extrair um conceito filosófico de multiplicidade que difere em alcance de seu uso científico na relatividade, as multiplicidades ainda ficam aí restritas ao seu registro temporal. O conceito de multiplicidade requer um alcance ontológico e essa ontologia das multiplicidades não se define apenas pela temporalidade. Contudo, a gênese do conceito nesse elemento deve legar-lhe algo fecundo. É que, não definindo o conceito de uma vez por todas, a temporalidade deve fornecer à teoria das multiplicidades *sínteses temporais* que lhe sejam afeitas.

Para tanto, a tarefa de Deleuze será a de precisar cada tempo da duração conforme definimos. Com isso, principalmente, poderemos observar o estabelecimento de uma síntese do tempo própria à unidade da multiplicidade virtual, a qual, em sua acepção bergsoniana, ainda não se distingue com clareza do passado puro, ou seja, da duração enquanto lembrança ou memória. Com a autonomia de uma síntese para a unidade da multiplicidade virtual, teremos o surgimento de um elemento capaz de dar um acabamento ao alcance ontológico dos regimes de diferença em cada multiplicidade. Tendo essa perspectiva em vista, teremos de retornar ao tratamento dispensado por Deleuze à *diferença*, pois, para que se forneça a unidade

¹ cf. HARDT, *op. cit.*, p. 3-4.

ontológica das multiplicidades, é preciso averiguar cada uma delas como sistemas ou circuitos de diferenças que são distintos entre si, indicando a passagem bergsoniana do atual para as ordens do virtual (que são absorvidas ou emitidas pelo atual), ou seja, a “singularização” ou “atualização”, como também a “individuação” ou “cristalização”, ou seja, o encontro e fusão entre o atual e o circuito do virtual que lhe é imediato (“o seu próprio virtual”)¹.

1 cf. DELEUZE, “L'Actuel et Le Virtuel”(Annexe: Chapitre V), *op. cit.*, p. 179-183). Deleuze se refere ao problema da relação do virtual-atual como definidor de uma multiplicidade. HARDT, *op. cit.*, p. 20: “Bergson é muito eficiente em descrever o movimento emanativo da unidade para a multiplicidade, o processo de diferenciação ou atualização. Mas agora descobrimos a necessidade de um movimento complementar de organização na direção oposta, da multiplicidade para a unidade. Infelizmente, este movimento de organização está praticamente ausente do pensamento de Bergson”, na medida em que “a unidade do virtual reside apenas no passado e, na realidade, nunca podemos retroceder em direção a este ponto”. MACHADO, *op. cit.*, p. 222, também aponta esta insuficiência da filosofia bergsoniana para a teoria deleuziana das multiplicidades.

2. Sínteses do Tempo segundo a Multiplicidade

2.1. primeira síntese do tempo ou “síntese assimétrica do sensível”¹

2.1.1. “síntese passiva da imaginação” (forma geral da diferença/repetição material)

Quando se diz que a experiência é formada por dados que pertencem a linhas divergentes, disso não se deduza a sua fragmentação. Vimos que, na experiência, essa dispersão aparece como unidade. Isto significa, aponta Deleuze, que os elementos diferenciais em nossa percepção contém uma repetição capaz de reunir os casos, conferindo-lhes unidade. Ora, trata-se aí da síntese do presente vivido ou vivo (DR, 1968b, p. 96-97). Como, porém, essa síntese temporal é operada? Ou, ainda, podemos perguntar: como pode haver sucessão de instantes no tempo se seus elementos formadores são diferenças em divergência?

Pois bem, a sucessão dos instantes no tempo, que funda a continuidade de uma percepção, está marcada por uma repetição do objeto que lhe corresponde, a fim de que a diferença, ou os dados divergentes que formam esse objeto de percepção, possa permanecer como elemento da diferenciação atual. Nas linhas de atualização, portanto, a sucessão dos instantes depende de uma síntese ou contração do tempo, e não vice-versa. Essa “*repetição material*”, como diz Deleuze, lançando mão de uma fórmula humiana para ativar o problema da temporalidade em Bergson, não muda nada no objeto, pois ele continua atendendo à unidade perceptiva, mas altera o sujeito que o contempla (ES, 1953, p. 93-94, 121). O que o sujeito recebe na percepção é a síntese do tempo calcada na diferença dos dados da experiência, quer dizer, juntamente com a sucessão dos instantes, a subjetividade sofre a diferença do objeto. A diferença é que altera o sujeito.

Por isso mesmo, essa primeira síntese do tempo é uma “síntese passiva”, posto que envolve a diferença no movimento de atualização e sua introjeção em um sujeito através da

1 MENGUE, *Gilles Deleuze ou le Système du Multiple*, Kimé, 1994, p. 167-168, esclarece que a “síntese assimétrica do sensível” corresponde à diferenciação da multiplicidade atual. No mesmo sentido, MACHADO, *op. cit.*, p. 159, define que “a síntese assimétrica do sensível se caracteriza por relações de intensidade em que as idéias afirmam as qualidades e as quantidades ou pelo que Deleuze chama de diferenciação do atual” (cf. I/1.3.2.).

repetição na percepção. Nessa síntese, por um lado, alerta Deleuze, não se tem ainda uma “idéia de repetição”, pois a repetição é material, tratando-se de uma repetição de casos em que diferenças ou linhas divergente se fundem. Por outro lado, aí também encontramos, na maneira em que a diferença é passivamente impressa no sujeito, apenas a “*forma geral da diferença*”, ou seja, a forma pela qual a encontramos na percepção, uma vez desconectada do movimento de atualização. É a síntese do tempo que se realiza na imaginação, segundo Hume, e que faz com que se forme o *Habitus* a partir do qual conectamos na experiência dois elementos distintos¹.

A *síntese passiva da imaginação* constitui o tempo presente ao contrair os instantes sucessivos que são independentes. Por isso, o passado e o futuro não são os instantes que formariam esse tempo, mas “dimensões” do presente segundo a reunião sintética das diferenças ou linhas divergentes. Se tomamos a síntese como retenção dos instantes sintetizados, temos o passado; temos o futuro se a tomamos como espera sobre os instantes sintetizados. O presente vai do passado ao futuro em etapas dissimétricas da síntese. No passado, o presente encontra a repetição dos casos, a particularidade, mas no futuro ele antecipa a forma geral da diferença.

2.1.2. “*síntese ativa da memória ou do entendimento*” (*diferença empírica/repetição ativa*)

É dessa síntese passiva da imaginação que depende a *síntese ativa da memória ou a do entendimento*. Nela, aquilo que aparecia contraído na imaginação aparece distintamente, de maneira que a repetição dos casos revela seus momentos particulares, bem como a forma geral da diferença se torna aí uma diferença segundo o caso, uma *diferença empírica*.

A reunião do passado/futuro como dimensões do presente, na síntese passiva, influi, por sua vez, sobre as sínteses ativas que ela proporciona. Com efeito, na síntese ativa da memória, o passado não mais coexiste imediatamente com o presente, mas transforma a repetição nos casos em uma “particularidade reflexiva e reproduzida”, de modo que o passado não é mais uma

¹ a primeira síntese do tempo constitui as contrações da vida orgânica, isto é, o hábito, de modo que em um corpo vivo convivem vários presentes ou “meios”, simultaneamente (cf. ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 71-73).

retenção sobre a sucessividade do tempo, não é mais uma dimensão do presente, ele passa a ocupar, para cada caso, o intervalo de tempo que lhe é próprio, configurando a repetição material. Da mesma forma, o futuro perde sua imediatidade temporal como dimensão que antecipa a sucessão dos instantes; ele passa a ser também um tempo reflexivo que passa a prever, numa síntese do entendimento, uma generalidade para a diferença, ao invés de antecipar a forma geral da diferença. Segundo Deleuze, o passado e o futuro, ao perderem sua imediatidade, se transformam em síntese ativa através de um elemento “reflexivo da representação”, mas “as sínteses ativas da memória e do entendimento se superpõem à síntese passiva da imaginação, tomam apoio sobre ela” (DR, 1968b, p. 98).

A diferença externa ou empírica dos tempos reflexivos da representação, ao passarem à forma da diferença da síntese passiva do presente vivo, acarretam uma transição da mesma magnitude no nível da repetição. A *repetição* como representação *ativa*, a generalidade da diferença, passa à repetição passiva e instantânea, tomando a forma da diferença na imaginação. Como afirma claramente Deleuze: “a repetição material e nua, repetição dita do mesmo, é envolvimento exterior, como uma pele que se desfaz, para um nó de diferença e repetições internas mais complicadas. *A diferença está entre duas repetições*. Isso não quer dizer inversamente que a *repetição também está entre duas diferenças*, que ela nos faz passar de uma ordem de diferença a uma outra?” (DR, 1968b, p. 104)¹.

Essas ‘passagens’ da diferença entre a síntese passiva e a síntese ativa põem em jogo o problema da representação do tempo na imaginação e na memória, e mais, os signos pelos quais a representação do tempo chega à percepção².

¹ bem antes de *Différence et Répétition*, já em 1956, Deleuze já havia formulado, aliando seu pensamento ao de Hume e Bergson, o problema filosófico que procura relacionar ‘diferença’ e ‘repetição’ (cf. DELEUZE, “La Conception de la Différence chez Bergson”, *op. cit.*, p. 103-106).

² para um bom resumo das “passagens” e das sínteses do tempo, ver MENGUE, *op. cit.*, p. 140-146, 149-152.

2.1.3. representação e signos do tempo na 1ª síntese

Os signos, indica Deleuze, acompanham o caráter da multiplicidade atual. Eles são resultantes das contrações da síntese passiva, são sempre presentes. São “signos naturais” quando se referem diretamente à síntese passiva; são “signos artificiais” quando referidos às sínteses ativas que dependem da imaginação, isto é, quando o passado e futuro são tomados como dimensões diferentes do presente. Em todo o caso, os signos sempre significam agregados, sucessões de instantes heterogêneos, cada um dizendo respeito a uma ordem de diferença ou de repetição ou à passagem entre essas ordens (DR, 1968b, p. 100, 106).

É muito importante fixarmos nesta passagem a novidade trazida por Deleuze para a teoria das multiplicidades. A representação, como operação ativa e reflexiva, que busca a generalidade da diferença, se apoia, já no âmbito da multiplicidade atual, sobre uma síntese passiva que tem como ápice a forma geral da diferença. Com isso, a multiplicidade se previne, já no nível de seu regime de diferenciação atual, de que a realidade atual seja pensado como função da representação.

Deleuze, ao comparar a definição de ‘diferença’ no método bergsoniano de diferenciação e na dialética hegeliana, mostra que se Hegel trata a contradição como uma diferença-limite, “ela é ou não é”, então, do ponto de vista de Bergson, essa diferença definida como o que não tem “matizes” nem “graus” é uma “abstração”; quer dizer, uma nova dialética deve extrair as diferenças internas que estão como que escamoteadas no seio das contradições abstratas.¹ De fato, se pontuamos a realidade empírica pelo recurso ao “negativo de oposição”, resulta que passamos a tomar as diferenças externas ou as repetições materiais e delas abstraímos uma negação como contradição, e constitui-se assim a sucessão temporal como generalidade da diferença.

A multiplicidade, então, exige uma nova concepção de dialética como síntese temporal, a qual, ao invés de generalizar a diferença, deve abrir as diferenças externas às diferenças internas,

¹ cf. DELEUZE, “La Conception de la Différence chez Bergson”, *op. cit.*, p. 96-97.

assim como a repetição material a uma repetição interna (DR, 1968b, 342-345).

O caminho obrigatório para que essa abertura às diferenças e repetições internas da multiplicidade virtual seja bem sucedida passa obrigatoriamente pela síntese temporal passiva da imaginação, a fim de que os elementos da diferenciação interna não sejam traídos pela universalização da representação como operação essencial do pensamento.

De fato, a diferenciação calcada na forma geral da diferença prevalece em relação à representação da reflexão. De outro modo, o que se procuraria no objeto seria a semelhança do percebido, da mesma forma que o conceito exprimiria uma identidade no acordo entre o entendimento e a imaginação que esquematizaria os dados dos sentidos, preparando-os apenas para uma síntese segundo a representação. Sendo a imaginação, porém, o ponto de partida, o que o entendimento dispõe é de uma síntese do tempo segundo a diferença, tanto que a expressão dos tempos em uma e em outro passa a estabelecer entre eles um acordo dissimétrico e indeterminado, de modo que o que se leva para o conceito não é a generalidade da diferença, mas a diferença do percepto¹. Além disso, afirmar que a representação reflexiva da memória ou do entendimento se liga a uma passividade da imaginação, significa que a representação, e com ela a operação de conceituação, ainda precisam conectar-se com a multiplicidade virtual da qual depende, por sua vez, a forma geral da diferença. Passemos, então, à *segunda síntese do tempo*.

2.2. segunda síntese do tempo ou “síntese ideal da diferença”(A)²

2.2.1. limite da síntese passiva do presente

O presente passa. Ele é sintetizado para passar, pois a sucessão dos instantes diferenciais são reuniões, contrações de tempo, que possuem um certo fôlego além do qual o tempo não pode ser mais contraído em presente. A sucessão de instantes não poderia ser infinita de modo a

1 a liberação da imaginação do esquematismo do entendimento e sua elevação à categoria de faculdade já fora demonstrada por DELEUZE, “L’idée de Genèse dans L’Esthétique de Kant”, *Revue d’esthétique*, 1963, p. 113-136 (especialmente p. 113-120).

2 MENGUE, *op. cit.*, p. 162-165, explica por que a “síntese ideal da diferença” corresponde à diferenciação na multiplicidade virtual. No mesmo sentido, MACHADO, *op. cit.*, p. 159, afirma que “a síntese ideal da diferença, ou síntese recíproca da idéia, se caracteriza por relações diferenciais ou pelo que Deleuze chama de diferenciação da idéia” (cf. I/1.3.2.).

conceber a eternidade, porque a síntese passiva opera sobre ordens de diferença e de repetição, distinguindo cada presente com uma expressão própria da síntese. Seria mais justo dizer que existe, não uma sucessão infinita de instantes, mas um infinito de presentes contemporâneos que se entrelaçam de acordo com as ordens de diferença. A diferença, novamente, age impedindo a definição do tempo por um elemento de generalidade ou de homogeneidade, ou como se diz dialeticamente, impedindo que a justaposição de instantes no tempo dê lugar meramente a um infinito negativo.

Afirma Deleuze sobre a síntese passiva do presente: “a regra é que não se pode ir mais rápido que seu próprio presente, ou antes que seus presentes” (DR, 1968b, p. 106). Por isso, é cabível afirmar que a forma da diferença e a diferença empírica, na síntese do presente, corresponde a uma “repetição da necessidade”. A regra do presente é que a síntese dos instantes tem um limite necessário além do qual não se pode mais ir, levando-se em conta a ordem de reunião dos heterogêneos. Essa repetição da necessidade é compreendida como “fadiga” pela síntese passiva, é quando um presente não pode mais contrair; ela é compreendida como “falta” pelas sínteses ativas, pois então o presente e o passado, dependentes que são da síntese passiva, se ressentem daquilo que lhes é aparentemente negado para a consecução de sua própria síntese. Isso significa que a necessidade antes de ser negativizada como falta pela atividade das sínteses reflexivas da representação, é tão somente uma fadiga proveniente das “afirmações finitas” na passividade da síntese do presente. O negativo é gerado pela afirmação. Quando se compreende, ao contrário, a necessidade como negatividade, é que houve uma inversão de prioridade entre as sínteses, de modo que a diferença no tempo não valeu para uma passagem entre ordens de diferenças, mas entre a diferença e uma ordem de generalidade que toma as sínteses ativas de representação como modelo.

No entanto, se a síntese retira uma diferença da repetição material, por mínima que seja, ele consegue dar à passividade um caráter original. É que, de acordo com Deleuze, a síntese passiva povoa o tempo de diferenças, formando um “sistema do eu”, desde que essa subjetividade passiva seja entendida como uma reunião heterogênea de “sujeitos larvares”

ou “eus dissolvidos”, cada um realizando sua síntese, cada um contribuindo com seu quinhão de diferença para a forma geral da diferença (DR, 1968b, p. 107, 330-333). Como vimos, a forma geral da diferença é formada por afirmações finitas. Da mesma maneira que essas afirmações devem preceder a negação na multiplicidade atual, a abertura da forma da diferença para diferenças internas, na multiplicidade virtual, esse limite de abertura, precisa ser ocupado por um elemento que não reponha a generalidade ou o possível no salto para o virtual. Desta forma deve prosseguir a operação da diferença sobre a resultante da síntese passiva do presente, não permitindo que a forma da diferença reponha como sua pertença virtual a generalidade que já fora debelada na multiplicidade atual.

2.2.2. “síntese passiva do passado” (diferença interna/repetição espiritual)

O limite do presente é que ele passa, quer dizer, ele tem um caráter intratemporal, visto que ele não esgota o tempo, ele não pode ser todo o tempo. A transitoriedade do presente, no entanto, fica mal compreendida se fornecemos como motivo apenas a finitude das afirmações de suas sínteses. Como mostra Deleuze, se o presente passa, é porque existe um outro tempo sobre o qual se opera a primeira síntese do tempo. Ora, o caráter intratemporal da síntese passiva do presente fica melhor explicitado se o presente dispõe de um tempo que o faz passar. De fato, o tempo é fundado, se origina, com o presente, mas ele somente passa em virtude de um fundamento sobre o qual repousa. Trata-se do “ser do passado”, que se constitui em uma *síntese passiva do passado* ou da Memória, que difere da síntese ativa da memória ou do passado como dimensão do presente (DR, 1968b, p. 108-109). Deleuze chegou mesmo a afirmar que, quanto à questão da memória, as posições de Bergson e Proust coincidem, visto que o “ser em-si do passado” ou “memória involuntária” que caracteriza os “signos sensíveis” na obra proustiana são aqueles que escapam à “memória voluntária”, de acordo com sua concepção bergsoniana (PS, 1964, p. 67-76).

O passado está alojado entre dois presentes. O presente representado na síntese ativa e reflexiva da memória como particularidade de retenção na sucessividade dos

instantes; e o presente como tempo resultante da própria síntese passiva. Por sua vez, o elemento de generalidade desse presente era preenchido pela antecipação ativa e reflexiva do futuro sobre a sucessão dos instantes. Mas agora, na síntese passiva do passado, como é visado o presente como forma da diferença em sua atualidade, dá-se um remanejamento dessas categorias, que são observadas então sob a égide do tempo que faz o presente passar. Resume Deleuze: “ao contrário, do ponto de vista da reprodução da memória, é o passado (como imediação dos presentes) que se tornou geral, e o presente (tanto o atual quanto o antigo) particular” (DR, 1968b, p. 109). Quer dizer, o passado como retenção da particularidade dos instantes sucessivos e o presente em relação ao qual a síntese reflexiva da representação é possível, se superpõem como presentes simultâneos, tornam-se indistintos em sua particularidade difusa para o ser do passado em geral.

Agora pode-se entender com mais clareza os paradoxos constitutivos do tempo, segundo Bergson; como indicamos acima a respeito da contemporaneidade entre passado e presente. A relação entre o passado e presente, entre geral e particular, colocando o primeiro como condição e o segundo como condicionado, assume por causa dessa relação um caráter transcendental. Mas esse caráter transcendental possui determinados aspectos que o transformam sobremaneira, uma vez que a síntese do particular e do geral está sendo operada no interior de sistemas de diferenciações. Vale lembrar, a propósito, que, na síntese passiva do presente, o particular é a própria forma da diferença. Mas o geral, o passado puro, também é uma diferença, pois ele faz o presente passar, e nem por isso é exterior ao presente. Com efeito, para que este passe é necessário que o passado seja contemporâneo ao presente que ele foi. Da mesma forma, para que um novo presente chegue, é necessário que o passado lhe seja coexistente.

A relação entre passado e presente é uma relação entre sistemas de diferenças ou entre os regimes virtual e atual de diferenciação segundo as respectivas multiplicidades, de modo que a heterogeneidade dos regimes não impede que haja contemporaneidade e continuidade entre os termos. Se o passado não fosse uma diferença e condicionasse o presente pela mera forma da diferença que este possui, então, a síntese reflexiva da memória, que, como vimos,

ficara dependente da síntese passiva do presente, teria sua posição invertida e promovida, de modo que seria a representação que agiria como elemento de generalidade sobre o particular ou forma da diferença no presente.

É importante notar como a relação dual entre o geral e o particular se desdobra em vários planos de acordo com o estágio de diferenciação em que ela se encontra, e de que maneira Deleuze submete essas categorias à diferença, em benefício do detalhamento dos regimes de multiplicidade. Não existe uma disposição de depreciar as categorias do 'geral' e do 'particular' a ponto de excluí-las, mas de fornecer-lhes uma nova feição, mais precisa. No entanto, toda essa reviravolta somente pode ser compreendida de maneira adequada se perguntarmos por que o passado qualifica um determinado regime de diferenciação.

Ora, ele faz o presente passar em sua contemporaneidade, e coexiste com o novo presente, cada vez que a sucessão de instantes é antecipada. Essa coexistência que depende do movimento do presente, indica, igualmente, que cada novo presente mergulha na virtualidade do passado em busca do tempo que mais convém para a atualização. Isto significa que o presente não só coexiste com o todo do passado para realizar sua síntese, como também esses saltos na virtualidade se inserem, a cada vez, em regiões distintas do passado puro, de acordo com a necessidade de atualização. Logo, a síntese passiva da memória, em sua unidade, diz Deleuze, implica "relações de coexistência virtual entre níveis de um passado puro, cada presente apenas atualizando ou representando um desses níveis" (DR, 1968b, p. 113). Quer dizer, assim como o presente é sintetizado na sucessão de instantes diferenciais em linhas divergentes, o passado comporta a coexistência de diferenças virtuais que se oferecem à escolha do presente.

É justamente nesse momento que se pode observar a passagem da diferença e da repetição a um nível mais complexo. Enquanto, na multiplicidade atual, a diferença era obtida como forma, isto é, como resultado da repetição material de casos na sucessão de instantes do presente; na multiplicidade virtual, a diferença não é um resultado da repetição, mas ambas

coexistem, na medida em que os níveis de contração do passado puro são eles próprios diferenças que se repetem como tal, isto é, conservando sua virtualidade, se relacionando através da própria diferença e, por isso, estabelecendo uma “*repetição espiritual*”.

2.2.3. *representação e signos do tempo na segundo síntese*

Todo esse remanejamento provocado pela síntese passiva do passado tem, conseqüentemente, um efeito sobre a representação. Ou melhor, ele define uma função de representação.

Vimos que a representação do passado e do presente, na síntese ativa reflexiva, somente se realizava se as retenções e antecipações, correspondessem, no presente atual, a durações que reúnem linhas divergentes de atualização. Não obstante isso, para o passado puro em sua síntese passiva, onde o elemento de particularidade se desloca para o presente atual, é o passado como antigo presente da síntese ativa que é representado pelo presente atual. Nesse caso, o presente não só é uma dimensão diversa do passado como ele possui uma suplementaridade, pois a sua particularidade é diferente daquela que dispunha o passado de retenção ou antigo presente da síntese ativa.

Com efeito, essa particularidade precisa representar alguma coisa, isto é, refletir uma retenção sobre o presente atual, representando o passado, como também estabelecer a própria representatividade do presente atual, ou seja, sua capacidade ou seu direito de representação de si mesmo. Contudo, esse suplemento da síntese ativa da memória ou do passado, na sua relação de dependência com a síntese passiva do presente, somente pode ser explicado pela concorrência do ser do passado ou do passado puro, em sua síntese passiva, permitindo que o passado ativo seja reproduzido como representação no presente atual e que este, por sua vez, possa representar a si próprio.

Em outras palavras, todo o esquema de representação se acha restrito à multiplicidade atual, ratificando o que afirmávamos anteriormente, mas ele é aí condicionado pelo passado que cria exatamente uma função de representação, fazendo vincular a

representação da síntese ativa a uma representatividade da síntese passiva do presente. É como se para a síntese do passado puro, para o seu caráter geral, o presente, como particularidade, se revestisse de uma reflexividade própria, não apenas para representar, mas para se autonear como representante. Por isso Deleuze pode concluir da seguinte forma: “longe de derivar do presente ou da representação, o passado se acha suposto por toda representação” (DR, 1968b, p. 110).

Esse condicionamento da representação, impedindo que seja ela o elemento condicionante, proporciona, para retomar um exemplo exposto acima, que a definição do inconsciente não seja confundida com seus elementos de atualização psicológicos. Se assim fosse, a representação, o jogo das dimensões do presente em sua síntese passiva e nas sínteses ativas derivadas, passam a se superpor ao passado puro como condição de toda representação. Quer dizer, para reforçar o exemplo, que a representação do inconsciente nos levaria de nossa amante à nossa mãe, com isso impedindo que o presente vivido se conecte com signos que são vividos, mas como efeitos do virtual que possui seu próprio regime de diferenciação ou realidade. Como se fôssemos buscá-las na terra do esquecimento, as imagens virtuais se interpõem como signos entre as amantes e as mães, sendo contemporâneas e coexistentes a elas, e as fazem passar como imagens de representação.

O cinema não incorreu no mesmo equívoco que a psicanálise. Como mostra Deleuze, ele teria criado certas imagens que apresentam diretamente esta segunda síntese do tempo. Trata-se dos “cronosignos” da “imagem cristalina”, que, justamente, põem a perder a linearidade motora das imagens, o seu eterno presente da ação, em função da contemporaneidade entre passado e presente, isto é, em função do salto no virtual (IT, 1985, p. 93-94, 111-113, 117, 124).

Justamente, como condição de toda a representação, a segunda síntese do tempo ou síntese passiva da memória sofre de uma certa ambigüidade que põe em risco a passagem entre a diferenciação atual e a diferenciação virtual. Com isso sobreveem uma *terceira síntese do tempo*, como modo de dar à coexistência ou unidade das diferenças virtuais um acabamento que afaste o falseamento da concatenação dos regimes de multiplicidade. Neste momento, a

teoria das multiplicidades, em virtude mesmo de suas exigências internas, ultrapassa o registro da temporalidade bergsoniana, do qual o conceito de multiplicidade havia sido resgatado para a filosofia.

2.3.terceira síntese do tempo ou "síntese ideal da diferença"(B)

2.3.1.limite da síntese passiva do passado

Deleuze alerta que, se o passado puro vai além da representação e do presente que ele faz passar, também é verdade que eles não deixam de reproduzir a sua dependência ao ser do passado. E, em contrapartida, o passado puro se define relativamente à representação que ele condiciona (DR, 1968b, p. 118-119). Assim, a diferenciação virtual ficaria presa à forma da diferença atual, como se houvesse uma retroação da representação sobre a multiplicidade virtual, como se essa fosse um "correlato da representação". Ao mesmo tempo, ocorre como que uma perplexidade da síntese do tempo, que passa a hipostasiar o passado, tornando-o coextensivo ao tempo, um tempo imemorial ou passado mítico, por conseguinte. Expliquemos porque Deleuze faz esse alerta acerca da síntese passiva do passado.

Esse estancamento do tempo se daria, visto que os níveis ou diferenças coexistentes no virtual poderiam tornar-se modelos ideais que iriam organizar a multiplicidade atual de acordo com uma ordem de semelhança em relação ao passado puro. Assim, os presentes, embora formados por linhas divergentes, seriam organizados em um movimento de atualização que os distribuiria circularmente de acordo com a gradação da ordem de semelhança. Sendo assim, o presente de atualização representaria com sua circularidade um tempo espacializado ou físico, que somente ordena as diferenças, mas não é por elas afetado. Enquanto, correlativamente, o passado de diferenciação virtual, seria como que levado para fora do tempo, na medida em que sua relação com a representação o afetaria interiormente, tornando-o um modelo para a gradação na circularidade do tempo físico. Estaríamos aí correndo o risco de reeditar o movimento

do conceito abstrato que contaminaria desta vez o próprio estatuto de continuidade das multiplicidades (cf. I/1.1.4.).

A pureza do passado se separaria dele, assim como a repetição, trapaceando a diferença, se tornaria uma projeção de si mesma para fora do tempo. Desta maneira, a transcendência que havia sido evitada com a contemporaneidade do passado puro e do presente, guardadas as distinções de suas sínteses, é reposta como um jogo de espelhos que trai a continuidade dos sistemas de diferenciação da condição e do condicionado, por meio da exacerbação da representação que se reproduz como correlato no interior da condição.

Acontece como que uma reflexão em segundo grau, através da qual os mecanismos da representação penetram a multiplicidade virtual, tornando-se agora, ao invés do tempo passado e do futuro como sínteses ativas/derivativas a partir do presente, um ocupante do em-si ou da pureza do passado. A partir desse elemento, a representação passa a dirigir uma operação do pensamento que reconhece a si mesma no nível de atualização da temporalidade. A representação passa a ser uma síntese ativa, pois ela não sofre a mudança que a diferença lhe impõe, mas conecta os elos da representação através da atividade de uma subjetividade. Essa atividade sintética se apoia sobre a forma do tempo que molda a passividade dos sentidos, uma receptividade sem poder de síntese que tem o encargo de captar o tempo atual, deixando as diferenças nele expostas a uma subjetividade de reconhecimento. “É por isso”, informa Deleuze, “que a representação em seu conjunto é um elemento do saber que se efetua na rememoração do objeto pensado e na sua reconhecimento por um sujeito que pensa”, mas a “multiplicidade não suporta nenhuma dependência ao idêntico no sujeito ou no objeto” (DR, 1968b, p. 247-248)

Afirmar, contudo, que a representação tornou-se pensamento de rememoração e reconhecimento da temporalidade da síntese passiva do presente e suas derivativas, equivale a dizer que o tempo foi expulso do pensamento. Ou, ainda, que a forma da diferença lá subtraída à repetição foi aqui subsumida pela identidade da representação, na medida em que a diferença é obrigada a se curvar ao elo do reconhecimento. Por isso a segunda síntese chega ao fim, ela não consegue livrar-se de uma ambigüidade que a memória traz consigo, a de pertencer ao

mesmo tempo à síntese passiva do passado puro e à síntese ativa e derivada do presente que reflete o passado e o futuro como representação no interior do pensamento.

2.3.2. “síntese estática do tempo” ou “forma vazia e pura do tempo” (diferenciante da diferença/repetição por excesso)

A terceira síntese do tempo vem justamente romper, ou melhor, descentrar o círculo do reconhecimento e da representação. O tempo se coloca como elemento da diferença. E mais, ele é um diferenciante da diferença que aparece como uma “cesura”, diz Deleuze, em cujas beiras o passado, o presente e o futuro são distribuídos de modo desigual, descentrado (DR, 1968b, p. 120-121). Em suma, trata-se do “dispar” (cf. I/1.2.1.).

Trata-se de uma síntese ‘estática’, pois a diferença, colocada no seio do tempo, impede que este seja de alguma forma aproximado ou assemelhado a suas determinações empíricas produzidas pelas sínteses ativas derivadas do presente, de modo que o tempo da multiplicidade virtual fosse o tracejado pressuposto do movimento de atualização, tornando-se, como vimos, um tempo espacializado da representação. Da mesma forma, o caráter diferenciante desta terceira síntese permite que a síntese passiva do passado não permaneça relativa à forma da diferença de maneira a fazer com que a representação chegue à condição, ao em-si do passado, e invada o pensamento. Com efeito, não é mais a forma do tempo que se molda à forma da diferença como resultado da síntese passiva do presente. A forma do tempo, na terceira síntese é ‘vazia’, quer dizer, ela não encobre a diferença, mas se iguala a ela, ocupando uma cesura para distribuir o tempo.

O vazio, pode-se dizer igualmente, não é um negativo, um não-ser, mas a positividade da multiplicidade virtual, uma multiplicidade substantiva como plenitude da diferença. O tempo, por um lado, informa Deleuze, é um “conjunto”, quer dizer, a unidade virtual na multiplicidade de partes desiguais e heterogêneas, de modo que ele não encobre ou fecha a cesura da diferença; ao contrário, ele reúne seus bordos desiguais. Por outro lado, é em torno da cesura que se distribui uma “série do tempo”. A forma vazia do tempo é aquela em que o indeterminado,

as diferenças, são definidas pela maneira como elas se tornam determináveis, isto é, pela própria diferença (DR, 1968b, p. 350-355, 363, 377-383)¹. Ao contrário, deixar o indeterminado sem determinabilidade, significa constituir um princípio ontológico que ficaria à mercê de um modo de determinação que não seja o da própria diferença, ou seja, de uma transcendência ou de um não-ser imanente.

A serialização do tempo a partir da unidade substancial da diferença, o ser da diferença, significa que a síntese da temporalidade atinge finalmente uma atividade, atividade de criação que não se deixa assimilar às sínteses ativas da representação e da reflexão nem a seu dinamismo espacial, nem se rende à reverberação da representação que, na síntese do passado puro, expulsa o tempo de si mesma e se coloca como modelo para a atualização das linhas de diferenciação.

Na atividade de criação é que se configura a série do tempo, desde que ela seja compreendida como distribuição das partes desiguais que se reúnem na cesura da diferença. O passado, como primeiro tempo da série, é a “condição” para a ação; no presente, como segundo tempo da série, encontra-se o ‘eu’ ou “agente” da ação. O futuro ou terceiro tempo da série, por sua vez, exige que a ação seja uma novidade, quer dizer, ele abandona a condição de que se serviu, devolvendo-a ao esquecimento, ao envolvê-la no ser da diferença. Do mesmo modo, o eu ou agente se iguala à cesura da diferença, ele se torna uma fenda ou se dissolve. Proust, segundo Deleuze, também encarou dessa maneira as séries do tempo ao observar que todas elas se recolhem em uma essência do uno-múltiplo (PS, 1964, p. 57-59, 183-191).

Ora, se a condição da ação, o passado, não fica presa à reflexividade da representação no em-si do passado, nem o sujeito é responsável por uma síntese ativa de acordo com a representação das determinações empíricas do presente, então ambos abrem caminho para a novidade ou aposta no futuro. Sempre que o passado e o presente tendem a se curvar em um

¹ BUYDENS, *Sahara: L'Esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, 1990, p. 41-43, demonstra que a “forma vazia do tempo” é uma das maneiras deleuzeanas de definir um conceito de ‘forma’ que esteja de acordo com a teoria das multiplicidades.

círculo da representação, o futuro, como finalização da série do tempo, descentraliza esse círculo, e lança o tempo para além de todo o tipo de representação. Segundo Deleuze, a pergunta sobre como é possível que a novidade se produza no mundo objetiva foi uma preocupação comum a Leibniz, Bergson e Whitehead (Pli, 1988b, p. 107).

Essa nova concepção do “eu” ou da subjetividade, em face do tempo, que vem realizar positivamente a advertência e a demanda deleuzeanas a respeito do projeto kantiano, no que toca à separação entre o mundo dos fenômenos e o mundo das coisas em-si, “pois é impossível manter a repartição kantiana que consiste em um esforço supremo para salvar o mundo da representação: a síntese aí é concebida como ativa e requer uma nova forma de identidade do Eu; a passividade é aí concebida como simples receptividade sem síntese. É numa avaliação totalmente distinta que do eu passivo que a iniciativa kantiana pode ser retomada, e é nessa mesma avaliação que a forma do tempo mantém, ao mesmo tempo, o Deus morto e o *Eu* rachado” (DR, 1968b, p. 118).

O futuro é um “Eu rachado” e, em consequência, o “Deus morto” não poderia estar morto apenas para uma síntese ativa do entendimento, como veremos (cf. IV/2.3.2.). Deleuze não é, certamente um kantiano, mas sua teoria das multiplicidades, principalmente no que tange às sínteses do tempo, está muito próxima do que as Críticas não poderiam admitir ou do que, para Kant, era uma ameaça à estabilidade das categorias (cf. I/2.2.2.). O pensamento deleuzeano surpreende Kant em meio às suas hesitações, por isso consegue extrair dele uma nova concepção de tempo, desestabilizando o caráter transcendental da temporalidade kantiana, na medida em que o tempo apenas vige como forma dos fenômenos (CC, 1993, p. 40-49)¹.

É segundo essa concepção do futuro que a síntese nietzscheana do tempo pôde servir à multiplicidade (cf. I/2.1.3.). O eterno retorno significa o retorno da diferença. A forma vazio do tempo, sendo ao mesmo tempo um conjunto e uma série, diz Deleuze, envolve o “informal”, ou

1 sobre a maneira como Deleuze, com a ajuda de Nietzsche, extrai algo de positivo de uma certa incompletude do criticismo kantiano, ver HARDT, *op. cit.*, p. 28-30, 115-117. MACHADO, *op. cit.*, p. 99, 102-103, 216-218, nota que Deleuze rejeita Kant como filósofo da “representação” e, ao mesmo tempo, considera-o importante para a constituição de seu pensamento, na medida em que ele teria descoberto a “diferença transcendental”, que diz respeito à diferença formal, de natureza, das faculdades que se encontram sob um determinado interesse da razão.

seja, a distribuição da diferença segundo a própria diferença. Por isso, também, o acaso conquista sua plenitude, pois ele não visa evadir-se do passado nem, no presente, aproveitar as possibilidades mais favoráveis, o acaso arremessa o passado e o presente numa aposta em que possa haver o retorno da diferença, isto é, o acaso é uma crença no futuro¹. Aí, também, a repetição atinge a sua forma mais complexa, quando ela se torna coextensiva à diferença e passa a ser uma “repetição por excesso” (DR, 1968b, p. 122).

As sínteses ativas e dinâmicas que derivam da síntese passiva do presente, cujos produtos são representações, podem servir à síntese estática do tempo informal ou à atividade da criação, desde que elas se submetam à produção do tempo na multiplicidade virtual. De certa forma, o dinamismo da ação deve saber esperar a terceira síntese a fim de que sua precipitação não o faça cair no circuito de reprodução da representação. Isto, para que a representação seja entendida como um efeito da multiplicidade virtual, para que possa ser representação da diferença e saiba retornar à diferença sempre que o pensamento corre o risco de ser desertado pelo tempo, realimentando a ação com a transcendência clássica ou com seus sucedâneos na imagem moderna do pensamento.

Contudo, qual o expediente que, na continuidade dos dois regimes de multiplicidade, permite que liguemos as representações atuais com as diferenças virtuais das quais elas são efeitos? Agora não é somente o passado ou o tempo virtual de Bergson que tem de insistir nas linhas divergentes de atualização. A própria unidade ontológica da multiplicidade virtual ou terceira síntese do tempo tem de estar aí presente como maneira de impedir o ecoar da representação, ou seja, a ilusão presente em toda imagem do pensamento.

¹ ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 76: a crença no futuro é também “crer neste mundo”, pois ela “não tem evidentemente nada a ver com uma esperança qualquer, ou com uma confiança no progresso”.

3. Consequências das Sínteses do Tempo para os Componentes da Teoria das Multiplicidades

3.1. o problema/questão e o alcance ontológico das multiplicidades

3.1.1. problema/questão e ser da diferença

O elo de ligação entre a representação e a diferença é um *problema*. Vimos que Bergson baseava o método de seu pensamento na denúncia dos falsos problemas como abstrações a partir dos mistos da experiência real. Existem soluções verdadeiras para falsos problemas, uma vez que a representação dos mistos seja alçada a uma função de representação no pensamento. Por isso, as linhas de atualização e as representações que a acompanhavam tinham de ser desmembradas de acordo com sua divergência e levadas até à coexistência de diferenças qualitativas ou de natureza no seio da multiplicidade virtual, a fim de encontrar um verdadeiro problema.

Como fizemos observar um pouco acima, a noção de problema aí dizia respeito ao encontro com as diferenças na multiplicidade atual e com a unidade virtual dessas diferenças. Essa unidade, porém, se confundia com o passado puro. Ao definir uma terceira síntese do tempo, para além do passado puro, Deleuze mantém a noção de problema, mas lhe dá uma abrangência maior. Ocorre uma ratificação e uma precisão da imanência produtiva dos regimes de multiplicidade. A imanência não só é produtiva como produz o novo. Por isso, era necessário uma síntese estática regida pelo futuro, para que a produtividade das multiplicidades tivesse na unidade virtual um princípio de criação. Sendo a unidade virtual a ligação da diferença pela própria diferença - o dispar-, a abertura da multiplicidade atual à multiplicidade virtual se faz no sentido da produção ontológica de um ser da diferença. O alcance ontológico da teoria das multiplicidades, então, é definido por um problema determinado que liga o caso da solução com sua gênese diferencial¹. Trata-se da conquista de um singular concreto ao invés de um universal abstrato. O ser da diferença precisa estabelecer sua vigência no interior das multiplicidades.

¹ DIAS, *Lógica do Acontecimento: Deleuze e a Filosofia*, Afrontamento, 1995, p. 81, reforçando uma idéia muito cara a Deleuze, afirma que os problemas “remetem, não para uma psicologia do conhecimento, mas para uma «ontologia» do pensamento”.

Como vimos também um pouco acima, existem diversas ordens de diferença e a passagem entre elas dependia da repetição. A repetição por excesso, aquela que equivale ao ser da diferença na terceira síntese do tempo, é responsável tanto pela repetição “nua” ou material da síntese do presente, como pela repetição espiritual na síntese do passado. É a terceira repetição que faz com que as demais extraiam uma diferença em cada âmbito, a fim de que estas últimas estejam de acordo com uma produção da diferença. Quer dizer, a repetição por excesso é a repetição da própria diferença na unidade da multiplicidade virtual em sua imanência com a multiplicidade atual, desde que se verifique nessa imanência uma produtividade do novo. Os regimes da multiplicidade, o virtual e o atual, a diferenÇação e a diferenCiação, ficam inacabados se ambos não são envolvidos integralmente por uma multiplicidade substantiva que traga consigo um princípio ontológico das multiplicidades que atue na imanência dos regimes, amarrando seus elementos. Mas, como isso é possível?

3.1.2. questão/problema e multiplicidade substantiva

É que, para cada ordem de diferença considerada, como indica Deleuze, forma-se um “complexo questão-problema” (DR, 1968b, p. 106-107). A questão corresponde à repetição excessiva, à produção da diferença, em qualquer instância da repetição ela sempre impõe a pergunta “que diferença há?”, a pergunta do ?-ser da diferença. Por exemplo, na síntese passiva do presente, a questão ontológica instaura um campo de problemas quando pergunta que ordem de diferença a repetição material pode fornecer. Dessa maneira, a questão revela sua insistência no presente quando as linhas de atualização ou campos de resolubilidade deste se referem a um problema que, naquela instância, recebe uma exigência do ser da diferença. As linhas de atualização somente se resolvem se elas representam aí a diferença como divergência de dados ou percepções, isto é, diferenciação. Igualmente, a coexistência formal dessas linhas, dessas diferenças de natureza ou intensidades, no passado puro da segunda síntese, somente ganha

realidade numa multiplicidade virtual, se a questão aí aparece como diferenciação dos problemas, a fim de que eles não extrapolem a experiência concreta quando forem determinados como casos ou soluções no movimento de atualização.

Enfim, a questão é um elemento ontológico, visto que possibilita ou é a condição para que os regimes de multiplicidade se diferenciem com um diferenciante, um ser da diferença - o dispar. Um ser que produz a diferença como plenitude de sua unidade, e não como ordem de um ser absoluto nem como mal-estar provocado pelo nada ou vazio do não-ser. Em ambos os casos, a temporalidade seria expulsa dos regimes de multiplicidade ou do conceito de multiplicidade e pertenceria à diferença apenas na medida em que esta dependesse de um princípio ontológico que a dirigisse, mas não a compreendesse substancialmente. Contudo, o ser da diferença é um ser do tempo, como foi demonstrado pela pertinência das sínteses do tempo de acordo com a teoria das multiplicidades.

A temporalidade assim entendida é uma via para se caracterizar a multiplicidade substantiva. Somente a diferença tem poder ontológico, pois todos os processos regidos pela representação e pela subordinação à identidade são devidos a falsos problemas ontológicos. Apenas a multiplicidade precisa sair de si mesma, pela simples razão de que, produzindo a diferença, ela faz valer seu princípio ontológico. Ao contrário, um ser que fosse definido pela identidade do uno, em qualquer um de seus avatares, não teria nenhum motivo para abandonar sua plenitude, degradando-se em diferenciações, se tivesse como finalidade tão somente fazer valer aquilo que ele já continha ontologicamente. A multiplicidade sempre desconfia da boa vontade ontológica do uno.

3.2. cálculo diferencial e sínteses temporais na multiplicidade

3.2.1. expressão da multiplicidade substantiva no cálculo

Ao definir-se a terceira síntese temporal, e com ela a unidade da multiplicidade virtual que se separa da síntese passiva do passado, as partes do cálculo diferencial ficam

melhor detalhadas. Se a multiplicidade substantiva envolve a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual, com seus respectivos regimes de diferenciação, então, ela precisa ter a sua denominação no plano do cálculo.

As sínteses bergsonianas do tempo já indicavam que a unidade virtual era uma reunião de diferenças no passado puro, porém a síntese estática do tempo, ou seja, a questão ontológica das multiplicidades, indica que o que reúne as diferenças é a própria diferença. Ora, se os problemas são as condições da experiência real, a questão reúne as condições do problema. Correlativamente, a nomenclatura do cálculo deve ser restabelecida, pois ele não é um cálculo da diferença material, caso em que seria confundido com a gênese dos casos de atualização; nem é um cálculo que vê nas condições de individuação atual a diferença em geral, caso em que a diferenciação estaria restrita a um limite exterior com o possível. O cálculo se refere à *diferença problematizante*, isto é, àquela que mantém a imanência entre os dois regimes de multiplicidade, ao mesmo tempo fazendo com que os casos de solução impliquem uma diferenciação como exigência do ser da diferença, conectando-os com a questão ontológica da repetição da diferença. Por esse comprometimento com o princípio ontológico que instaura uma multiplicidade substantiva, trata-se de um *cálculo dos problemas*.

Dessa maneira, a abertura da primeira parte do cálculo, ou seja, a integração/especificação, depende dos problemas, os quais, como elo, na segunda parte do cálculo, são antes de mais nada distribuídos em uma campo problemático de acordo com as singularidades reunidas em vista de uma solução-determinação completa ou condições da experiência real. Os problemas são, ainda, simples reuniões de diferenças, coexistência através de relações diferenciais -determinação recíproca-, onde as soluções podem buscar renovação sem estabelecer uma relação de valor de verdade que decalque o campo problemático do seu campo de resolubilidade. Para que os problemas mantenham sua autonomia com relação aos casos de solução, e ainda sejam o elo de abertura para a multiplicidade virtual, é necessário que

os próprios problemas encontrem sua condição na unidade virtual, isto é, nas relações ideais entre diferenças dadas pela própria diferença e que, por isso, passem a ser o princípio de determinabilidade.

3.2.2. multiplicidade substantiva e noção de limite no cálculo diferencial como limite da temporalidade

Pois bem, o cálculo já era um avanço para a filosofia da diferença, na medida em que ele expressava a diferença, no sentido leibniziano, como limite com o infinito; ao passo que a diferença, no sentido hegeliano, indicava uma contradição com seu oposto como passagem do infinito no real, resultando em uma autoposição do todo ou exposição de uma diferença conceitual. O infinito de Leibniz não era um todo que se contorsionava em contradições para aparecer como diferença no real, era propriamente coexistência de diferenças sem contradição que convergiam para realizar-se, isto é, uma totalidade individual. Contudo, aí ainda a diferença aparecia sob os auspícios do conceito abstrato, na medida em que o limite entre os casos de realização e o infinito exterior indicava um fechamento de mundos possíveis a fim de que as séries convergentes determinassem a realização dos casos possíveis. Em ambos os casos, o problema, embora tomado como condição da experiência real, fica ele próprio incondicionado e indeterminado, dando vez para que o negativo do problema ou representação finita das linhas de atualização seja promovido a uma representação infinita que estanca o problemático.

Pode-se dizer, então, que a filosofia leibniziana do cálculo, na falta de uma expressão para a unidade da multiplicidade virtual como princípio de determinabilidade da diferença, deixava uma lacuna entre o infinito virtual e o infinito da realização. No primeiro, a reciprocidade das relações diferenciais era enquadrada pela completude das mesmas, ou distribuição das singularidades, em vista dos casos de sua realização. Dessa forma, por um lado, o primeiro infinito informava o segundo infinito nos termos das relações diferenciais passíveis de se realizarem. Essa equivalência de analogia entre os infinitos significava, por outro lado, que os casos de realização podem ser diferenciados até o ponto em que encontram os

indivíduos ou infinitesimais que são qualidades diferenciais, formadoras de um infinito atual, como elementos do enquadramento das determinações recíprocas pelas determinações completas.

Seja como for, o limite entre os infinitos, excluindo a repetição da diferença ou o princípio de determinabilidade, indica que se tratava de um limite da própria função diferencial, na medida em que ela é obrigada a presumir na multiplicidade atual, na diferenciação de realização, um intervalo de relações entre indivíduos possíveis como fechamento da diferenciação na multiplicidade virtual. Isso acontece porque as condições do problema não estão determinadas, foram abandonadas à indeterminação ou indiferenciação, fazendo com que as duas partes do cálculo, e, portanto, os dois regimes de multiplicidade, mantenham entre si uma coexistência ou imanência abstrata. A indeterminação das condições do problema cria a reflexão da representação finita para a representação infinita, operação que, como vimos, hipostasias o tempo no pensamento (cf. I/2.2.2.). Todavia, conclui Deleuze, caso reünam-se “em um mesmo movimento a determinação recíproca e a determinação completa”, aí introduz-se o tempo (DR, 1968b, p. 234).

Como mostra Deleuze, entretanto, as diferenciais não se anulam nos indivíduos, pois elas conectam a diferenciação atual com uma outra instância da diferenciação, de modo que o limite não é mais o limite da função diferencial, mas, dentro da função, dizemos nós, o limite entre os dois regimes de multiplicidade (DR, 1968b, p. 222-223). O limite envolve a função em uma multiplicidade substantiva, em um princípio ontológico que indicaria, não seu fechamento ou sua aproximação infinita com o indivíduo, com a conseqüente tendência de dissolução das diferenciais. O limite agora envolve uma abertura, uma plenitude, onde as relações diferenciais encontram um princípio de continuidade da diferença.

Por isso Deleuze pode afirmar, referindo-se ao princípio ontológico da diferença como Idéia problemática em operação no cálculo que “é neste sentido que a Idéia tem por objeto a relação diferencial: ela integra então a variação, não absolutamente como determinação variável de uma relação suposta constante («variabilidade»), mas, ao contrário, como grau

de variação da própria relação(«variedade»)... Se a Idéia elimina a variabilidade, é em benefício do que se deve chamar variedade ou multiplicidade” (DR, 1968b, p. 224). Com isso, também, fica impedida a reflexividade da representação, quer dizer, o pensamento não fica estancado na perplexidade do finito e do infinito, na medida em que ambos são submetidos à diferenciação segundo a multiplicidade substantiva.

3.2.3. teoria das multiplicidades e o infinitismo/finitismo do cálculo na representação do tempo

Uma interpretação *infinitista* do cálculo, como a de Leibniz, possui o inconveniente de curtocircuitar os dois regimes da multiplicidade através da relação infinitesimal entre os presentes finitos e o infinito do passado puro, de modo que o limite com o infinito virtual seja, ao mesmo tempo, um limite dos possíveis. É justamente nessa mitigação infinitista do cálculo que a representação poderia se afirmar-se como elemento do pensamento.

Segundo Deleuze, a crítica que a filosofia do cálculo moderno, a interpretação *finitista* do cálculo diferencial, moveu contra o cálculo leibniziano, pensando depurá-lo da ganga metafísica, simultaneamente amputou-lhe o veio da pesquisa ontológica voltada para a diferença, e, portanto, para o estabelecimento da multiplicidade substantiva. Sendo assim, uma interpretação finitista do cálculo pode apenas aprofundar o motivo pelo qual a pesquisa ontológica da diferença fora estancada ou contemporizada na sua interpretação infinitista, ou seja, ambos forma tolhidos pelo elemento da representação. Haja vista a utilização científica do conceito de multiplicidade na teoria da relatividade (cf. I/1.1.3.).

Ora, se no cálculo leibniziano o possibilismo como pendência do infinito induzia uma infinitização no cálculo diferencial, essa infinitização não mais se expressa como elemento do cálculo nas matemáticas modernas, porém, como alerta Deleuze, a mesma pendência está suposta em “um axioma do infinito na teoria dos conjuntos” que funda a interpretação finitista do cálculo (DR, 1968b, p. 231). Vejamos como isso acontece.

Trata-se, novamente, do encaixe entre determinação recíproca e determinação completa, e destes com os casos de solução. A determinação das relações diferenciais perfaz uma distribuição de singularidades em vista de um determinado caso de solução, de modo que as diferenciais envolvidas transformam-se em uma série de equações, cada uma dispondo de um coeficiente de potencialização que demarca, no campo de resolubilidade, integrais formadoras do caso concreto. Assim, em um dado caso, a sua realização ou atualização dependeria da determinação completa de suas partes, isto é, o caso seria formado por singularidades, incluindo aquelas que lançam séries divergentes. No cálculo leibniziano, no entanto, as diferenciais desaparecem da solução devido à sua dissolução nos infinitesimais ou indivíduos que pertencem à determinação completa. As potências, então, indicam a convergência de séries para as quais uma solução é válida, desde que, é claro, essa convergência já esteja analogamente presente nas relações diferenciais, isto é, no seu possibilismo, para enquadramento na determinação completa.

Já no cálculo finitista, as diferenciais desaparecem na solução porque as potências de sua determinação completa são como equações que corrigem, compensando-se mutuamente, o erro que poderia haver nos casos integrados. Trata-se, agora, de um cálculo de precisão, pelo qual a determinação completa somente aceita como subconjuntos os coeficientes ou potenciais que atestam o caso finito. O real não se limita mais com um infinito dos possíveis; são os próprios possíveis que se limitam entre si para se realizarem. Ora, isso faz com que o campo problemático seja determinado de acordo com os casos verdadeiros de solução para as equações que definem as relações diferenciais. As diferenciais definem apenas um suporte de auxílio à teoria dos conjuntos.

Por uma outra via, a matemática moderna acaba por subordinar o problemático aos casos de solução, desta vez tornando-o equivalente ao campo de valores de verdade das soluções, colocando novamente o pensamento sob a marca da representação. Isso, entretanto, seria evitado se o cálculo estivesse subordinado à síntese estática do tempo que apresenta o princípio do ser da diferença, pois “esse tempo virtual determina ele mesmo um tempo de

diferenciação, ou antes, de ritmos, de tempos diversos de atualização que ... dimensionam por sua conta a passagem do virtual ao atual” (DR, 1968b, p. 272).

Enfim, para Deleuze, a matemática, seja ela representada pelo cálculo diferencial ou pela teoria dos conjuntos, não se identifica com o próprio pensamento. Pelo contrário, o pensamento, do ponto de vista da multiplicidade, começa com um problema que, antes de definir-se pelos casos de sua solução, define os desdobramentos da multiplicidade. A expressão matemática somente surge quando o problema já foi completamente determinado de modo a circunscrever seu campo de resolubilidade. Por isso, a matemática fornece uma passagem para as multiplicidades ou para uma dialética dos problemas, onde se encontra seu conteúdo ontológico; ela configura apenas uma ordem de problemas com seus campos de resolubilidade, mas a física, a biologia, a história, todos os domínios científicos, enfim, configuram outros tantos (DR, 1968b, 230-235). Isto significa que a gênese das soluções depende das condições do problema em uma multiplicidade. Supor que os valores de verdade recobrem o problema, significa não só eliminar o elemento problemático, como superpor os domínios científicos à multiplicidade substantiva. E, afinal, isto seria entregar a teoria das multiplicidades ao domínio da representação. Ainda retornaremos a este assunto a propósito da noção científica de limite e de sua adequação à ciência concebida como uma das *disciplinas das multiplicidades*.

3.3.sínteses temporais da multiplicidade e história (NIETZSCHE)

3.3.1.multiplicidades e representação do tempo(tempo histórico)

O desenvolvimento das sínteses temporais segundo a teoria das multiplicidades pode-nos auxiliar a compreender o papel que Deleuze reserva para a história em seu pensamento. Sem dúvida, a partir daí podem ficar mais claros os motivos pelos quais Deleuze propõe que o modelo do pensamento seja geográfico e não histórico, pois ele acredita que a história, ao ser interiorizada pelo pensamento, introduz este último no elemento da representação. Por

outro lado, observa-se que este relativo desprezo reserva para a história um lugar na teoria das multiplicidades, desde que ela, desligando-se do destino reflexivo da representação, tenha sua participação na produção da diferença, ao se submeter ao princípio ontológico das multiplicidades.

Como diz Deleuze, “a história é o que nos separa de nós mesmos, é aquilo de que devemos nos liberar e atravessar para pensar a nós mesmos” (P, 1990, 130). O ser da diferença não poderia ser encontrado, nem pensado, caso não fosse possível, por um lado, uma oposição ou fuga do tempo de atualização, das representações dinâmicas do tempo de diferenciação, em busca da diferenciação virtual. Por outro lado, pode-se dizer que a história não se opõe à “experimentação” segundo o princípio da diferença (P, 1990, 144-145). Claro, a experimentação, a criação do novo, ficaria indeterminada sem “condições históricas”, mas ela também escapa à história, assim como, na terceira síntese, o futuro descentrava o ciclo do passado e do presente, fazia valer a multiplicidade substantiva para as sínteses passivas do passado e do presente, e, por fim, implicava uma síntese ativa e derivada do passado e do futuro, como representações dinâmicas do tempo.

Somente nestas sínteses, que denominamos acima ‘derivativas’, o tempo se coloca como histórico, como condição da experimentação, mas aí ele já está livre da reflexividade da representação, de modo que esta se torna um efeito de continuidade da multiplicidade virtual e da multiplicidade atual, engendrada que é pela multiplicidade substantiva. Quer dizer, afinal, que a história, embora condicionando a experimentação, está submetida à produção da diferença.

É interessante notar, a respeito deste pormenor, e a fim de desenvolver uma indicação do próprio Deleuze, que as filosofias deste e a de Foucault divergem. Naturalmente, as concordâncias são muito importantes. Foucault, ao estudar as práticas discursivas/não-discursivas e de poder nos séculos XVII, XVIII e XIX, e mesmo quando analisa as práticas de subjetivação dos gregos, também procura entender como eles foram capazes de produzir a diferença dentro das condições históricas disponíveis. E mais, Foucault se voltava para o

passado, para entender como as práticas históricas permitiam a experimentação do novo, enfim, aquilo que nos torna diferentes hoje de todos os casos por ele averiguados no passado. Para Foucault, porém, os “dispositivos” de cada prática rearranjavam as condições históricas através de “estratégias” de resistência, possibilitando a diferença. Em suma, a diferença descreveria uma história dessas resistências que dobram as condições históricas, fazendo-as redistribuírem-se de um modo inusitado. As estratégias, então, são reacomodações históricas singulares no campo social.

Para Deleuze, por seu turno, as diferenças traçam linhas de fuga no campo social, e, portanto, ‘fogem’ dos poderes e saberes de um determinado dispositivo. Não haveria nenhum inconveniente em enquadrar a temporalidade em períodos de uma “história universal, que ele (Foucault) detestava”, pois a história universal simplesmente traceja as condições para que a diferença se crie (P, 1990, 206, 208-209). Ou, como foi dito de outra maneira por Deleuze e Guattari, aí chamando a atenção para o equívoco de se confundir a origem da história ocidental e seu movimento interno com a história da filosofia, “o princípio de razão tal como aparece em filosofia é um princípio de razão contingente, só há história universal da contingência” (QPh?, 1990, p. 90). A história, em face da produção da diferença, se comporta de modo semelhante aos casos de solução diante de um problema (cf. I/1.2.1.). Se a solução malogra, o problema recoloca a questão ontológica, requisitando uma nova diferenciação do tempo, ou seja, o aparecimento do novo na história. A história se refere a um campo de resolubilidade que não atualiza uma solução sem fazer valer o problemático como abertura para a diferenciação do virtual.

Ao contrário de Foucault, portanto, que observa a criação da diferença como estratégias sobre o campo social e histórico, Deleuze acredita que a multiplicidade faz com que a diferença as extrapole, como “linhas de fratura” ou de fuga que, pertencentes a um território, se pusessem em fuga em busca de uma nova terra, a fim de tentar novamente aquilo que não fora possível realizar no território antigo. Assim, as linhas de fuga seriam estratégias mais elementares que as da resistência aos dispositivos de poder historicamente definidos. Ora, se as linhas de fuga são primeiras com relação ao poder, então, o problema da resistência, que implica a

vigência primária de dispositivos, não se coloca para Deleuze. As condições históricas servem para serem abandonadas¹.

Contudo, a partir daí, qual o novo relacionamento que se poderia estabelecer entre a história e a multiplicidade? Como, afinal, o tempo histórico poderia submeter-se às sínteses temporais da multiplicidade?

3.3.2. *multiplicidades e nihilismo da história*

Antes de mais nada, é necessário apontar uma instância que, já no tempo histórico ou dinâmico da representação, se encontre como elemento que indique uma pertença à multiplicidade virtual. Tal é o problema que Hume indica para a história, segundo Deleuze. Trata-se da “circunstância”. Uma circunstância não seria um detalhamento de uma situação espaço-temporal dada. Ela é, mais propriamente, como uma aura de singularidade que se apresenta nessa situação. Esta última pode ser descrita pelas associações de objetos de acordo com uma consciência formal, mas a circunstância é um signo de que, na história, algo está exigindo associação ‘destes’ objetos em particular e não de outros quaisquer. A circunstância não pode ser simplesmente descrita, ela precisa ser remetida a um elemento que está indicando a novidade no tempo (ES, 1953, p. 115-117, 130, 141-142, 147).

A circunstância indica que algo se passa em um intervalo ou instante, podendo ser definida como relações que não são dadas pelos próprios dados históricos por elas associados, ou seja, relações exteriores ou inovadoras com respeito aos termos interligados historicamente. Em contrapartida, os próprios dados, sendo a ocasião de criação de relações inauditas, são por isso mesmo “fragmentos” que não fazem parte de uma totalidade preexistente ou perdida e a ser

¹ exceto com relação a uma maior precisão dos problemas do ‘devir’ e da ‘história’, concordamos plenamente com MACHADO, *op. cit.*, p. 182, e seu comentário ao estudo de Deleuze dedicado a Foucault, cuja perspectiva é de “mostrar como os conceitos que ele privilegia na obra de Foucault e a maneira como os relaciona, dando-lhes uma dimensão sistemática, correspondem perfeitamente aos conceitos mais fundamentais de sua própria filosofia”. Deleuze, em um artigo dedicado ao pensamento de Foucault, onde aponta por que vias deveria prosseguir o trabalho interrompido de Foucault, a “outra metade” de sua tarefa - que estaria formulada em suas entrevistas (p. 192)-, identifica o “dispositivo” à “multiplicidade” (p. 188), demonstrando que há “linhas de fratura” (p. 187-188) que, sem deixar de ser a “última dimensão dos dispositivos”, escapam à história e se abrem para o “novo” ou “atual” (p. 190-191) (cf. DELEUZE, “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989, p. 185-195). DELEUZE, “Désir et plaisir”, *magazine littéraire*, n° 325, octobre 1994, explica em que os “dispositivos de poder”, segundo a definição de Foucault, são englobados e levados a um novo ritmo pela noção de “agenciamento”.

reencontrada. Eis a descoberta de Deleuze a respeito da história: a existência de relações sem totalização indica que o tempo histórico não é definido por sua fragmentação absoluta, mas sim por uma reunião de fragmentos, em que a exterioridade dessas mesmas relações repõe o novo onde esperávamos encontrar uma totalidade dada. “Por conseguinte”, afirma Deleuze, “as relações poderão e deverão ser instauradas, inventadas. Se as partes são fragmentos não totalizáveis, pode-se ao menos inventar entre elas relações não-preexistentes, testemunhando de um progresso na História, assim como de uma evolução na Natureza” (CC, 1993, p. 78).

O encontro das circunstâncias com o tempo histórico, além disso, atenua o caráter niilista que a história poderia adquirir, por exemplo, de acordo com a sua caracterização por Nietzsche para quem o niilismo, segundo Deleuze, não é um “acontecimento histórico”, mas o “elemento da história enquanto tal, o motor da história(sentido histórico)” (NPh, 1962, p. 40; N, 1965, p. 23-26). A história universal, com efeito, é para este filósofo a expressão de um devir reativo das forças, na medida em que o sistema de forças do regime de atualização inverte o caráter da diferenciação no regime virtual, colocando-a como uma negatividade, aquilo que falta ao atual. O negativo da diferenciação das forças surge como aquilo que procura subjugar, através de uma negação, as forças ativas de diferenciação (cf. I/1.3.2.). Através desse mecanismo da representação, as forças ativas da multiplicidade virtual são vistas na perspectiva das forças reativas da multiplicidade atual, que tomam a ação daquelas como frente a que devem reagir, ao invés de serem agidas submetendo-se à sua atividade e portanto aprendendo com sua positividade.

Assim, a história não seria nada mais do que uma negação que expressa um devir reativo das forças. À vontade de potência das forças ativas corresponderia um poder de ser afetado das forças reativas. Esse poder de obedecer, mesmo que elas sejam “forças inferiores”, faz da afetividade das forças reativas uma verdadeira manifestação da vontade de poder. Ao mesmo tempo, porém, o poder de ser afetado faz com que as forças entrem numa história ou “devir sensível”, onde acontece a reversão do poder de ser afetado por uma “vontade de poder” ou de dominar; aí começa o devir reativo. Sendo assim, no resumo que faz Deleuze das etapas

que marcam o niilismo da história, teríamos: “1º força ativa, potência de agir ou de comandar; 2º força reativa, potência de obedecer ou de ser agido; 3º força reativa desenvolvida, potência de escandir, de dividir, de separar; 4º força ativa tornada reativa, potência de ser separado, de se voltar contra si” (NPh, 1962, p. 72). Neste caso, o “elemento diferencial” ou vontade de potência seria subjugado, tornando-se ele próprio reativo ou negativo. Para Nietzsche, então, a superioridade das forças ativas somente poderia ser conquistada numa “pós-história”, enquanto isso, a cultura, com sua degenerescência, representaria o triunfo das forças reativas. Aliás, no último momento do niilismo, seria a própria história que se substitui aos valores superiores ou divinos, visto que o homem passaria a promover como princípio o próprio resultado do niilismo, criando para si sua historicidade. Somente quando o “ser genérico do homem” tivesse cumprido todos os avatares do niilismo na história, ele poderia reencontrar do eterno retorno. Mas como essa problemática se expressa temporalmente? -se com a vontade de potência (NPh, 1962, p. 153-159, 174; N, 1965, p. 30). Trata-se

3.3.3. eterno retorno na história e terceira síntese temporal das multiplicidades: o campo problemático da história

Dentro de uma história universal niilista haveria períodos ativos, porém, mesmo aí, as forças que conseguiriam afirmar sua qualidade positiva não deixariam de pertencer ao devir reativo das forças em geral. A história parece configurar, por um lado, um ciclo inexorável da reatividade, embora esta já compreendesse a pluralidade das forças, pois “o forte pode opor-se aos fracos, mas não ao devir-fraco que é o seu, que lhe pertence sob uma solicitação mais sutil” (NPh, 1962, p. 192). Devemos lembrar, por outro lado, que Deleuze procura associar o eterno retorno com a terceira síntese do tempo. Ele indica, por conseguinte, mesmo considerando-se o devir reativo numa relação malfadada entre a multiplicidade atual e a multiplicidade virtual, como o princípio ontológico da diferença pode escapar do destino da representação e produzir o novo. Neste sentido, estamos autorizados a dizer que, através de uma crítica da teoria

nietzscheana do tempo, Deleuze consegue matizar igualmente a pecha niilista da história universal diagnosticada por Nietzsche.

A vontade de poder é um princípio para uma síntese de forças relacionada com o tempo. Para tanto, o eterno retorno teria de ser não apenas um tempo de condicionamento para as forças sintetizadas, como também, e principalmente, estar no coração da síntese como “produção do diverso”. Então, o eterno retorno serve como síntese temporal ao princípio ontológico das multiplicidades. Como demonstra Deleuze, ele se desdobra em um “princípio condicionante”, na medida em que sintetiza os instantes sucessivos e “serve de hipótese ao retorno do mesmo instante”. O eterno retorno vive hipoteticamente esta síntese condicionada, a fim de que possa desdobrar-se em um “princípio incondicionado”, quando o instante se relaciona consigo mesmo e somente assim “determina absolutamente sua relação com todos os outros instantes” e torna a síntese produtiva através da produção do diverso ou da diferença¹. Deleuze descreve a síntese temporal operada no eterno retorno, associando-a à ambigüidade nominal dos personagens nietzscheanos, visto que “Zaratustra relaciona o negativo à afirmação na vontade de poder. É necessário ainda que a vontade de poder seja relacionada à afirmação como sua razão de ser, e a afirmação à vontade de poder como ao elemento que produz, reflete e desenvolve sua própria razão: tal é a tarefa de Dionísio” (NPh, 1962, p. 221; ver tb. DR, 1968b, p. 151-152, 163-165, 260, 311-314).

Isso quer dizer, em consonância com o que dizíamos acima, que o negativo ou representação nas linhas de atualização são um efeito da positividade da unidade ontológica da multiplicidade virtual, desde que esta, por sua vez, seja expressa positivamente como produção da diferença pela diferença. Qualquer outra solução para o eterno retorno, implicando que o princípio de produção da diferença não seria a própria diferença, impediria que o futuro ganhasse um papel ontológico para a multiplicidade virtual e que, nesta, o presente fosse vivido

1 para ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 91: “o eterno retorno deleuzeano não é nada mais do que a afirmação da multiplicidade intensiva virtual do tempo, da implicação recíproca das diferenças”; segundo HARDT, *op. cit.*, p. 49: “A vontade de poder é o princípio da síntese que marca o ser do devir, a unidade da multiplicidade e a necessidade do acaso”. MACHADO, *op. cit.*, p. 87 chama atenção para o fato de que Deleuze utiliza o “conceito de vontade de potência” para destacar o aspecto prático da teoria do eterno retorno, e para tanto estabelece a distinção entre “vontade” e “força”, distinção esta que não teria sido esclarecida pelo próprio Nietzsche.

como metamorfose ou transmutação, sendo o passado a condição do esquecimento. E mais, se a ausência de uma multiplicidade substantiva como terceira síntese do tempo desarticula a diferenciação da multiplicidade virtual, isto significa que as sínteses ativas do tempo, na multiplicidade atual, o passado e futuro, não mais se diferenciam como efeito ontológico da diferença, mas, pelo contrário, ficam livres para expandir a representação através de uma reflexividade que ocupa a lacuna deixada pela má versão do elemento diferencial.

A história, para estar isenta desta ‘queda’, precisa, como indica Deleuze, tornar-se a “história da constituição dos problemas” (B, 1966, p. 6). Ora, como vimos, é o problemático que liga a multiplicidade virtual à multiplicidade atual envolvendo-as numa amplitude máxima de abertura dada pela questão ontológica da repetição da diferença. A divergência absoluta das séries do tempo ou linhas de atualização depende de que um problema seja bem colocado através da unidade da multiplicidade virtual. A história é o ambiente desta relação entre o problema e a diferenciação. Deleuze assinala a originalidade de Marx ao relacionar a história com os verdadeiros problemas ligados à atualização e observar como consequência das soluções dos problemas uma imagem deturpada ou negativa destes como falsos problemas. Estes últimos nascem da perspectiva das soluções ou representações e se exprimem, por exemplo, na “ilusão objetiva” que se estabelece na consciência através da sombra que o trabalho concreto, ou seja, a solução da sociedade capitalista, lança sobre o problema do trabalho abstrato. Pelo mesmo motivo, Deleuze admira o historiador Toynbee que teria realizado historiograficamente a aplicação do par problema-diferenciação como categoria da história.

Em ambos os autores, observa-se a tentativa de dirimir a confusão entre os verdadeiros e os falsos problemas, pois “é por isso que a história não deixa de ser o lugar do não-senso e da besteira tanto quanto o do processo do sentido” (DR, 1968b, p. 161-162, 268-269). Com base nessas observações, é apropriado assinalar que a história não poderia ser depurada por nenhum tipo de racionalidade, seja ela transcendental, seja ela imanentemente constituída pela ação política livre. Pelo contrário, tal tentativa sempre redundaria no estabelecimento de uma racionalidade que, subentendendo a razão histórica, uma historicidade, atrairia para dentro

de si a mistura do falso e do verdadeiro que marca o processo do tempo em sua atualização. Mas, assim fazendo, essa racionalidade bloquearia a instância do problemático, impedindo que ela chegasse à questão ontológica posta pela diferença. A razão representaria a si mesma como historicidade e, automaticamente, a representação substituiria a multiplicidade substantiva¹.

Ademais, também como observamos, ligada à instância do problema é que a história poderia exprimir a gênese de seu domínio como ciência; questão que veremos mais tarde, na sequência da demonstração relativa às sínteses do tempo, segundo a teoria das multiplicidades.

3.4. signos da multiplicidade e representação do tempo

Para a multiplicidade é uma questão de *timing* furtar-se à reflexividade entre a representação finita e a representação infinita do tempo. A coexistência substancial dos dois regimes de multiplicidade precisa agir com presteza, a fim de afirmar o princípio ontológico da diferença antes que se instale a antinomia entre o finito e o infinito. Se, no conceito de multiplicidade, a “forma do negativo” define-se pela persistência do problema nos casos de solução, então, a representação precisa ser vista não como finita, mas como o elemento em que, na multiplicidade atual, aparecem os “signos” do virtual atualizando-se. Assim, antes mesmo que a representação possa reagir através de uma “imagem invertida das diferenças”, isto é, como aquilo que faltaria ao atual finito, indo refletir sua frustração na infinitude do ser-uno ou do não-ser, os sinais da multiplicidade atual encarregam-se de indicar o problema que as determinou e, portanto, sua pertença à unidade de diferenciação na multiplicidade virtual, como mostrou Deleuze (DR, 1968b, p. 314-315) (cf. I/1.3.2.).

O papel do signo como ‘mensageiro’ entre o campo problemático, o campo de resolubilidade, e os casos de solução, é o de navegar a multiplicidade virtual e a multiplicidade

¹ ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 24-27, observa que o tema da “besteira” ou “burrice” aparece fazendo parte da imagem do pensamento. Mesmo a nutriz heideggeriana, que concebe o pensamento como função da amizade, onde a possibilidade de pensar estaria ligada a uma imagem dogmática da verdade. Para Deleuze o pensamento estaria ligado a uma faculdade dos problemas da qual a verdade é tão somente uma função. A amizade procura um senso comum do pensar, um transcendente embutido em uma condição que instauraria o pensamento, por isso toda amizade é uma imagem do pensamento que também reproduz as besteiras de um falso problema.

atual, com suas respectivas sínteses temporais. Com agilidade, o signo expressa o amálgama da multiplicidade substantiva como abertura recíproca entre o virtual e o atual. Neste sentido, o signo ganha uma dimensão temporal que vai além daquela que Deleuze já havia detectado nos signos proustianos. O sistema de signos ou sistema da verdade proustiano exprimia o pluralismo do tempo e a origem do tempo nos signos da arte, ou seja, a complicação do uno-múltiplo “a partir das interferências mútuas nas linhas correspondentes de tempo” (PS, 1964, p. 34). Na medida em que estabelece de forma clara sua relação com a multiplicidade, ao invés de ser o simples marcador das séries temporais, o signo ganha velocidade e, ao mesmo tempo, redefine o caráter da representação¹.

Deleuze diz que o signo é sempre um efeito, mas um efeito pode ter dois sentidos. Por um lado, o signo exprime uma “dissimetria produtiva” ou “comunicação de disparates”, isto é, a forma do negativo como sombra do problema (cf. I/1.2.3.); por outro, o signo procura camuflar a heterogeneidade que está em sua causa através de uma impressão de harmonia ou simetria no resultado como um todo. Aí intervém a representação. Quer dizer, os signos dizem respeito a uma repetição material ou externa, desde que eles estabeleçam sua dependência a uma causalidade que está no elemento do problema, ou seja, uma repetição interna ou espiritual, como tivemos oportunidade de demonstrar acima. Na verdade, os signos preparam, nos casos de solução ou efeitos, a diferença interna que se encontra no campo problemático. É que a diferença tende a se anular quando é posta fora de si, na medida em que a sua heterogeneidade problemática torna-se o diverso como dado nos casos de solução. O importante é que a diferença cria os próprios meios para que ela seja assim compensada ou anulada, constituindo-se uma ilusão, portanto, substituir o seu mascaramento no produto como ausência da diferença no ser. Por isso, Deleuze afirma que “eles (os signos) significam a repetição como movimento real, por

1 MACHADO, *op. cit.*, p. 172, ratificando que o problema do ‘signo’, na teoria deleuzeana das multiplicidades, não é apenas uma questão de ordem temporal, comenta que “a relação entre o signo e o sentido, tal como ele a descobre em Proust, é pensada por Deleuze segundo o modelo de inspiração bergsoniana, presente em todos os seus estudos, da relação entre o virtual e o atual”.

oposição à representação como falso movimento do abstrato” (DR, 1968b, p. 36; ver tb. 213-214, 286-287; 293-294).

Tendo esses aspectos em vista, a ligação entre o signo e as sínteses temporais das multiplicidades fica clara. Se o signo comunica o ser da questão ontológica da diferença, já que prepara o campo de problemas, então, o extenso e a qualidade dos casos de atualização livram-se do negativo. O espaço e o tempo passam a ser modulados pela produção do novo, e deixam de ser formas puras de receptividade que ligam o fenômeno com as condições da experiência possível. A atualização também se encarrega da repetição ou do retorno da diferença, impedindo que o signo se preste à reconhecimento de um objeto como ponto de reflexão das faculdades na representação de um sujeito do conhecimento. Antes de servir ao conhecimento ou à ciência, ou seja, a um saber, o signo é um meio de aprendizagem através do qual ele se liga a um pensamento sem imagem, na medida em que se desenvolve em um campo de resolubilidade que devolve à sensibilidade a potência de um problema como dimensão que lhe é própria(ser do sensível x ser sensível).

Durante todas essas etapas da demonstração dos componentes da teoria das multiplicidades, procurou-se indicar de que maneira a temporalidade, ao se ligar à diferença, desenvolvia não apenas os regimes do sistema-multiplicidade, a saber, a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual, como também a multiplicidade substantiva que colocava a ambos sob o princípio de produção da diferença¹. Contudo, as sínteses do tempo segundo a multiplicidade são insuficientes, em primeiro lugar, porque a temporalidade serve como via para se encontrar o princípio ontológico das multiplicidades, mas o alcance ontológico destas não deve ter apenas sua expressão demarcada pelo tempo. Se assim fosse assim, a teoria deleuzeana das multiplicidades pouco acrescentaria ao seu registro na física riemanniana bem como na filosofia bergsoniana da duração. A mesma ressalva é válida para a apresentação temporal dos regimes de

1 ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 82: todas as dimensões do tempo são heterogêneas, “mas todas são o tempo, as diferenças do tempo, ou, ainda, as diferenças como tais, na medida em que o tempo é apenas a pura diferença”.

multiplicidade decorrentes do referido princípio. Em segundo lugar, as sínteses do tempo são insuficientes, pois delas se depreende uma certa compartimentarização entre a multiplicidade substantiva e os regimes de multiplicidade ou, ainda, destes últimos entre si, como já tivemos oportunidade de observar (cf. I/1.1.3.).

Pois bem, o componente que dota as multiplicidades de uma caracterização que extrapola a temporalidade é o *acontecimento*. Simultaneamente, o acontecimento confere à teoria das multiplicidades um elemento de velocidade que estabelece a maneira pela qual os regimes de diferenciação (virtual e atual) e o princípio ontológico se encontram, sem que se tenha de considerar um etapismo entre eles. Os supostos pontos de parada ou de observação, em cada uma das sínteses, tornam-se linhas cartográficas ou de navegação das multiplicidades, percorrendo-as em todos os sentidos e, ao mesmo tempo, alterando sua natureza segundo o momento considerado, como informam Deleuze e Guattari (MP, 1980, p. 10, 36-37). Com efeito, a lógica das multiplicidades é uma lógica multilinear do acontecimental. A partir daí, as sínteses temporais da multiplicidade e seu alcance ontológico podem ser redefinidas com uma outra pertinência.

É o que trataremos em seguida.

CAPÍTULO IV

PRINCÍPIO ONTOLÓGICO DAS MULTIPLICIDADES

1.Acontecimento na Ordem Ontológica

1.1.por uma definição ontológica do acontecimento

1.1.1.acontecimento e princípio ontológico das multiplicidades

A constituição de um pensamento sem imagem (cf. I/2.2.1.), como exigência da teoria deleuzeana das multiplicidades, necessita afirmar a imanência produtiva entre os regimes de multiplicidade e, ao mesmo tempo, a diversidade de ambos de acordo com a dessemelhança da diferenciação/diferenciação (cf. I/1.3.2.). Observamos como isso seria possível sob o ponto de vista das multiplicidades e suas respectivas sínteses do tempo. Agora, o pensamento sem imagem necessita reafirmar ambos os fatores do ponto de vista das efetuações da multiplicidade atual.

Quer dizer, se anteriormente demonstrou-se como o *princípio ontológico das multiplicidades*, supondo a unidade em meio a um regime de diferenciação próprio à multiplicidade virtual, insiste e persiste nos casos de atualização, é preciso demonstrar daqui em diante de que maneira a multiplicidade atual realiza este princípio, sem ter de imitá-lo a partir da multiplicidade virtual. Em outras palavras, temos de elucidar agora de que maneira o princípio ontológico das multiplicidades realiza a coexistência e coextensão entre os regimes e ainda mantém a produtividade no interior da multiplicidade atual, completando, pelo seu lado, a constituição da multiplicidade substantiva. Desta maneira, a teoria das multiplicidades se furta ao risco de criar um dualismo capaz de falsear o conceito de multiplicidade através de uma imagem do pensamento, desta vez identificando a multiplicidade virtual como fonte da produtividade da diferença e, portanto, como apanágio de um mecanismo de representação. Sempre se pode observar no pensamento deleuzeano o cuidado de não permitir que o princípio ontológico penda para o lado do virtual, menosprezando o atual com um caráter postiço¹.

1 ZOURABICHVILI, *Deleuze: Une Philosophie de l'Événement*, PUF, p. 88, indaga com veemência: “a questão é a seguinte: não é necessário, em nome do concreto, da existência e do devir, recorrer ao perspectivismo das dimensões intensivas, ao conceito de uma heterogeneidade necessariamente virtual? Não é o único meio de introduzir e de pensar a *diferença na existência*, como a divergência no mundo?”

O responsável por essa precisão na teoria das multiplicidades é o *acontecimento*. Como já observáramos, a noção de acontecimento é extraída por Deleuze do pensamento estóico e epicurista, na medida em que se acompanha nestes a discussão sobre a temporalidade (cf. I/3.1.3.). Com efeito, Deleuze explica o acontecimento como a ligação entre o Aion e o Cronos, ou seja, entre o tempo virtual e o tempo atual. Como também se indicou, no entanto, ele vai além desta caracterização temporal. Mais precisamente, ao definir o acontecimento como uma *síntese disjuntiva* do tempo, ele queria dizer que as conjunções que o tempo atual sintetiza podem encontrar em si mesmas as disjunções que as afetam como persistência da diferença ontológica (cf. I/3.2.3.). Sempre que um acontecimento se efetua é factível realizar nele, simultaneamente, uma *contra-efetuação* que faça querer o acontecimento, isto é, unindo a sua efetuação a uma vontade que afirma a diferença. Se se quer algo no acontecimento, o acontecimento se torna uma quasi-causa do que acontece, fazendo valer uma causalidade incorpórea sobre a causalidade física. Enfim, a estrutura dupla do acontecimento - efetuação/contra-efetuação- indica que o mesmo, embora incorporando a síntese temporal, possui um alcance que vai além desta (cf. I/3.2.1.).

Vejamos, então, como a noção de acontecimento extrapola sua aceção temporal, exemplificando mais uma vez a maneira deleuzeana de fazer alianças filosóficas, ao mesmo tempo que delas extrai elementos inéditos para compor a sua teoria das multiplicidades.

1.2. acontecimento e estoicismo

1.2.1. clivagem dos elementos da causalidade

Segundo os Estóicos, explica Deleuze, há corpos e estados de coisas que lhes correspondem; neste plano, não existem efeitos pois os corpos e seus estados de coisas são considerados apenas em termos de sua interferência mútua, eles são causas uns com relação aos outros, formando um “presente vivo”. Mas há igualmente a unidade de todas as ações e paixões dos corpos, formando um “presente cósmico”. O presente, por um lado, é coextensivo ao tempo, e, na medida em que se considera a unidade de todos os presentes, obtém-se o “Destino”, como

extensão de um presente cósmico. Por outro lado, as ações e paixões dos corpos são causas de efeitos ditos “incorpóreos” ou acontecimentos, que são entidades que acompanham os corpos existentes. Enquanto o presente vivo e o presente cósmico formam o *Cronos*, o *Aion* é formado por acontecimentos que como entre-tempos ou infinitivos se dividem infinitamente em passado-futuro, esquivando cada presente e deslocando o Destino físico dos corpos (LS, 1969, p. 13-14, 198-200).

Tal tratamento dado à temporalidade serve à teoria das multiplicidades, especialmente no que concerne ao seu princípio ontológico, antes de mais nada, porque elas definem níveis do ser e não a interioridade do ser com relação à exterioridade de suas qualidades. Com efeito, as misturas dos corpos, como causas, definem a profundidade do ser, ao passo que os “acontecimentos incorpóreos” são atributos, efeitos, que se distribuem na superfície do ser. Trata-se de uma concepção ‘epidérmica’ da ontologia; os acontecimentos estão na superfície. Além disso, o fato de que eles são efeitos não os torna por isso supérfluos, eles são o próprio ser. Com Deleuze, diga-se, a reabilitação filosófica da “superfície”, que já perfaz, por si só, uma afronta ao privilégio da “profundidade” e do “fundamento” na história da filosofia, teria seu estatuto ontológico ratificado como os livros dedicados às imagens cinematográficas, que são imagens de superfície¹.

Observa-se aí, portanto, a oportunidade para que Deleuze dê à multiplicidade atual a sua autonomia, visto que esta não deixa de ter sua parte no domínio ontológico, desde que os corpos que a constituem deixem emanar para superfície desse mesmo ser os incorpóreos. Curiosa reversão operada pelo estoicismo: as emanações do ser partem dos corpos, elas não são eflúvios que vão submeter-se a uma degradação física ao se atualizarem. Pelo contrário, a mistura dos corpos é que propicia um acabamento ao ser. Por isso, atesta Deleuze: “o gênio de uma filosofia se mede antes de mais nada pelas novas distribuições que ela impõe aos seres e aos conceitos. Os Estóicos estão traçando, estão fazendo passar uma fronteira lá onde nunca se viu: nesse sentido eles deslocam toda a reflexão” (LS, 1969, p. 15).

1 cf. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le Système du Multiple*, Kimé, 1994, p. 241.

1.2.2. acontecimento e superfície

Basta indagar, para vislumbra-se a magnitude dessa reversão, de que maneira o conceito poderia ser guiado pelo procedimento clássico da representação, se ele devesse encontrar um atributo que está na superfície do ser, tendo de partir já da profundidade física e qualitativa do mesmo ser. Ora, a representação clássica atinge o ser somente após uma longa operação de reflexão, e mesmo assim supõe atingi-lo naquilo que parecia fugidio, isto é, na sua interioridade. A exterioridade dos fenômenos para o conceito representacional parece um campo estável, pois visível, desde que com os olhos da interioridade do ser ele possa esquivar-se às aparências ou aos equívocos internos à razão e pertencentes ao próprio mecanismo de representação. Contudo, os Estóicos descobrem uma superfície sem extensão e a instabilidade do fenômeno, pois o que está mais à tona pode ser ainda o menos perceptível ou invisível. Isto equivale a dizer que a diferença não se situa mais, no ser, entre a substância e seus acidentes ou categorias, pois os corpos também pertencem à substância. A diferença então é substancial, ela está no próprio ser, assim como em tudo que se pode dizer dele, em tudo o que acontece com ele.

A reversão apontada vai ainda mais longe, quando se considera o caráter da comunicação entre os acontecimentos e os corpos. Os corpos se ligam entre si como um sistema de causas a fim de explicar as misturas corporais, bem como a unidade de todos elas, perfazendo o destino. Os acontecimentos, por sua vez, formam igualmente um sistema de efeitos que se ligam entre si, perfazendo a “necessidade”. Isto significa que uma determinada unidade finita de causas que produza um efeito como acontecimento singular pode ser contra-efetuada por este último, uma vez que os acontecimentos estabelecem entre si relações não-causais ou quasi-causas. Sendo assim, o acontecimento não pode alterar a unidade de todos os corpos, mas ele, como efeito, pode subtrair algo que diz respeito à singularidade de um determinado encontro de corpos e prepará-los para novos encontros se houve malogro ou para prolongar esse encontro se ele foi benéfico. Em todo caso, o acontecimento é como uma instância que, na própria multiplicidade atual, abre os casos de solução ou efetuações para um problema na multiplicidade virtual, visto que ele participa de um sistema independente de relações.

Assim, o acontecimento não modifica a unidade do presente cósmico ou destino, mas desloca esse destino na medida em que pode esquivar cada presente vivido, com um entretempo que o contra-efetua em favor de uma singularidade distribuída no campo problemático. Como indica Deleuze, numa fórmula, ao inventarem a clivagem entre os elementos da relação causal, ao invés de traçar um limite entre dois tipos de causalidade como Aristóteles e Kant, os Estóicos foram capazes de conceber um destino que não é idêntico à necessidade (LS, 1969, p. 16).

1.3. acontecimento e epicurismo

1.3.1. causalidade seriada e impedimento do uno e do todo

Os Epicuristas, igualmente, não estabelecem dois tipos de causalidade. Contudo, ao contrário dos Estóicos, mantêm a homogeneidade entre causa e efeito, diz Deleuze (LS, 1969, 16). Como é possível manter essa homogeneidade sem duplicá-la, isto é, sem que seja necessário separar a causa física da causa livre, definindo-se a primeira, como faz Kant, como série sucessiva de causas e efeitos, e a segunda como a causalidade que inicia uma série? Veremos que Deleuze reúne a noção de causalidade estóica e a epicurista, que aparentemente se contradizem, através de uma noção de acontecimento que serve à teoria das multiplicidades.

Os Epicuristas definem a causalidade independentemente do sistema onde ela se desenvolve, a partir da seriação das linhas causais. A causalidade se divide em “séries atômicas” independentes entre si do ponto de vista da produção de um efeito. Assim, a liberdade da causalidade é garantida pela independência das séries na própria produção de efeitos em um sistema homogêneo, de maneira que a causalidade física não deixa de ser livre. Então, nesta caracterização, não há incorpóreos resultantes das misturas de corpos, mas o acontecimento pode ser associado ao elemento que permite a independência das séries atômicas, os *eventa*, entidades não-existentes.

A maneira epicurista de tratar a causalidade indica que a produção da diferença na natureza é inesgotável e infinita, e, portanto, o somatório ou unidade da diversidade física não pode ser remetida, atribuída, a um ser ou princípio uno, reunida em um todo, sem que se perca a

própria gênese da diferença. Em outras palavras, a diferença atende a uma lógica conjuntiva, uma lógica do 'e', que distribui a diversidade ao invés de atribuí-la a um ser uno. A partir do pluralismo da natureza e de sua conjuntividade, o uno não pode mais ser tomado como uma identidade que obriga a diversidade física, por atribuição ao ser, a tornar-se semelhante em cada um de seus elementos. Da mesma forma, o todo não pode ser definido como a reunião de um ser que indica seu poder de atualização através do aprisionamento do diverso na contradição de elementos que se transformam nos seus contrários.

Como demonstrou Deleuze, o ser uno ou o todo falseia a produção da diferença na pluralidade da natureza, pois a sua artificialidade não está à altura desta pluralidade (LS, 1969, p. 308-309). Quando a filosofia se torna incapaz de atender às exigências de uma lógica conjuntiva que inclua em suas cadeias aditivas até mesmo o não-ser ou o nada natural, adicionando-o aos seres naturais, é exatamente esse não-ser ou esse nada que corrompe a uno e o todo. A identidade e a contradição são maneiras de promover o não-ser a um princípio ontológico, visto que se a diversidade da natureza é ocupada totalmente pela semelhança e pela contradição, então, o nada é daí expulso e passa a ser um elemento de atribuição de predicados ao ser uno ou total. Contudo, a conjuntividade ou pluralismo da natureza é adequadamente respeitada, se sua gênese é ligada a uma síntese disjuntiva. E a maneira de aplicar a disjunção sobre a conjunção é o acontecimento. Por isso, Deleuze não pode deixar de encontrar nos Epicuristas uma oportunidade de desenvolver sua teoria do acontecimento. Mas, como os Epicuristas exprimem a seu modo essa ligação entre o disjuntivo e o conjuntivo?

1.3.2. átomos

Os objetos sensíveis são formados por partes mínimas sensíveis que é o mínimo que pode ser percebido. O que torna a soma dos objetos sensíveis infinita, o que caracteriza o pluralismo da natureza, são as misturas entre átomos e vazios, que são as menores partes do que não pode ser percebido, isto é, seres não-existentes que, no entanto, estão presentes na natureza como condição de sua diversidade. A condição para que a soma dos átomos seja infinita, isto é, não-

totalizável, é que a soma dos vazios também o seja, visto que se os átomos somente pudessem ser somados entre si ou a vazios pertencentes a um conjunto finito, então a própria soma dos átomos se esgotaria e poderia ser atribuída a um todo ou unificada. Que essa totalização dos átomos não ocorra, e daí o papel combinatório do vazio, é a condição para que a mesma soma infinita possa reproduzir-se no nível dos objetos sensíveis da natureza. Os átomos são as menores partes do imperceptível, ou seja, do pensamento, de modo que há uma estrita ligação entre os átomos do pensamento e as composições, e decomposições, de partes mínimas dos objetos sensíveis. Um objeto sensível somente se dá aos sentidos, na medida em que ele corresponde a uma mistura de átomos e vazios, ela mesma imperceptível, embora pensável. Todo ser sensível é acompanhado por um ser *do* sensível (cf. III/3.4.).

Além disso, a ligação entre os átomos e os mínimos sensíveis, segundo os Epicuristas, atendem a uma relação de analogia. Quer dizer, entre o sensível e o pensável, e vice-versa, se estabelecem transições por meio de gradações ou exaustões, que tornam em algum momento os pensamentos e as percepções indistintos, homogêneos, indica Deleuze (LS, 1969, p. 310-311). Antes mesmo que os átomos se combinem ou se choquem em sua queda no vazio, e somente através desses encontros correspondam ao sensível, eles possuem uma direção única dada por uma relação entre eles. Trata-se de um “mínimo de tempo” menor que o “mínimo de tempo contínuo pensável”: o *clinâmen* epicurista. As relações entre átomos são definidas por um entretempo que está presente tanto no mínimo de tempo pensável quanto, por analogia, no mínimo de tempo contínuo sensível ou da matéria. O *clinâmen* é ao mesmo tempo uma “diferencial do pensamento” e uma “diferencial da matéria”, pois ele distribui as relações diferenciais atômicas.

A relação diferencial entre os átomos é o que permite que a causalidade jamais se reúna em uma unidade, sendo ela formada por séries independentes que não podem ser totalizadas. Cada série é estabelecida pelo movimento de um átomo, o *clinâmen*, de maneira que cada átomo conserva sua independência nos encontros que eles irão efetuar. Sendo assim, o caráter serial da causalidade implica que os encontros entre átomos são finitos, pois a cada instante a declinação

de uma série se encontra com determinadas outras; mas a conservação de sua independência, por sua vez, faz com seja possível uma infinidade de combinações para a formação da matéria sensível. Contudo, quais as principais consequências da independência das séries causais?

1.3.3. “heterogeneidade do diverso consigo mesmo” e “semelhança do diverso consigo mesmo”

Ora, como mostra Deleuze, se as causas não podem ser unificadas, e tanto é assim que seus efeitos são infinitos, isto significa que há “causalidade sem destino”, posto que o *clinâmen* produz objetivamente o “acaso” no encontro dos átomos, transmitindo-o efetivamente aos seus efeitos materiais (LS, 1969, p. 312-313). Os Epicuristas inventaram uma temporalização do acaso, na medida em que ele pertence a um sistema de causalidade que parte de um mínimo de tempo. A propósito, podemos observar, quanto ao problema epicurista do acaso, que há uma certa relação com a “forma vazia do tempo”, definida por Deleuze como sendo a terceira síntese do tempo nas multiplicidades (cf. III/2.3.2.).

O acaso ou vazio não é a ausência de tempo e aparece intimamente ligado aos átomos em seus encontros ou combinações. O acaso é, antes de mais nada, as combinações entre o infinito de átomos e o infinito de vazios, a fim de que as séries atômicas possam realizar sua independência no encontro com outros átomos.

As séries atômicas são infinitas, sendo cada uma definida por seu movimento ou *clinâmen* próprio, e o acaso no nível do encontro dos átomos representa a “heterogeneidade do diverso consigo mesmo”. A combinação, porém, é finita, definindo determinadas séries de átomos a cada vez, isto implica que a infinidade de átomos se distribui de acordo com um número finito de figuras, havendo, portanto, uma infinidade de átomos de uma determinada figura. Todos os átomos, embora diversos entre si, podem formar entre si conjuntos infinitos de átomos com a mesma figura. Desta forma, a produção do diverso implica simultaneamente a sua reprodução. Quer dizer, os átomos se encontram independentemente de sua figura, mas uma vez que eles ultrapassam o limiar do sensível e passam a corresponder aos mínimos da matéria, eles se reencontram de acordo com a sua figura.

Essa reprodução do diverso ou “semelhança do diverso consigo mesmo” pode ser entendida uma vez que se considere que os corpos sensíveis, com suas semelhanças de formas, dado pelo agrupamento de átomos de mesma figura, são ao mesmo tempo semelhanças oriundas da diversidade dos átomos em seus encontros. O *clinâmen*, como diferencial do tempo e da matéria, não só é responsável pela produção objetiva do acaso no tempo, como pela reprodução do acaso através da semelhança nos compostos da natureza. Assim, como mostra Deleuze, existe o “verdadeiro infinito”, formado pela diversidade dos átomos, e o “falso infinito”, que se forma a partir de combinações finitas segundo a figura dos átomos, mas que reproduzem a diversidade através da semelhança, no mundo (LS, 1969, p. 315).

1.3.4. “*simulacros*”¹

As composições dos átomos que formam os corpos, os falsos infinitos, precisam ser também explicadas de acordo com a relação de analogia que dizíamos haver entre o pensamento e a percepção. Pois como observamos, se o *clinâmen* é o diferencial do pensamento e, por analogia, o da matéria, se ele é o mínimo de tempo menor que o mínimo de tempo contínuo pensável, então deve haver um mínimo de tempo menor que o mínimo de tempo contínuo sensível que lhe corresponda estritamente.

De fato, como indica Deleuze, os corpos ou “compostos atômicos”, responsáveis, ademais, pela semelhança do diverso consigo mesmo, são o lugar de “emanações” de profundidade e de superfície, ambas sendo espécies de “simulacros”. As primeiras são “emissões”, enquanto as outras são “simulações”; ambos produzem as qualidades sensíveis, sendo que as emissões são olfativas e gustativas e as simulações visuais. Para que um objeto seja percebido, então, deve haver uma dupla ordenação da diferencial da matéria, de modo que o

1 Deleuze, em um momento mais avançado de sua obra, declarou ter abandonado a noção de “simulacro”, talvez em função da sobrecarga semântica que a mesma sofreu, principalmente como um dos emblemas do pós-modernismo filosófico (carta-prefácio a MARTIN, *Variation: La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, 1993, p. 8). Como mostrou ORLANDI, “Simulacro na Filosofia de Deleuze”, *34 Letras*, n° 5/6, set. 1989, p. 208-233, apesar da “sinonímia” que inflaciona a leitura, deve-se recuperar essa noção com intuito de demonstrar a aliança de Deleuze com o Epicurismo, e de chamar a atenção para a ligação do ‘simulacro’ com a tarefa deleuzeana de liberação da ‘diferença’ (p. 208-211).

tempo sensível é formado por duas ordens de diferenciais indissociáveis, quer elas sejam emanações profundas ou superficiais. Há ainda um terceiro tipo de simulacro; trata-se do “fantasma” que, ao contrário dos demais, forma imagens ou percepções que, tornando-se independentes dos objetos dos quais elas emanaram, se misturam a outros simulacros do mesmo tipo e são tomadas elas próprias por objetos.

A única diferença é a velocidade entre as ordens de diferenciais, quer dizer, o tempo depende do movimento. Em suma, assim como o *clinâmen* é responsável pela velocidade do átomo numa mesma direção, isto é, o mínimo de tempo pensável, o simulacro se encarrega de preencher o mínimo de tempo sensível a fim de formar uma imagem que assegura a percepção do objeto, embora o faça relativamente numa velocidade menor. Os simulacros podem ser classificados de acordo com a velocidade com que formam imagens, pois se há uma diferencial do pensamento e uma diferencial da matéria, esta última ainda se subdivide em diversas ordens, segundo um *crescendo* de velocidade: emissões de profundidade, simulações de superfície e fantasmas (LS, 1969, 316-318).

Mas de que maneira todos esses aspectos se relacionam com uma noção de acontecimento que daria acabamento ao princípio ontológico das multiplicidades?¹

Pois bem, é justamente nessa exaustão do tempo de acordo com ordens diferenciais de velocidade ou movimento que Deleuze encontra a via epicurista para a definição do acontecimento. O acontecimento é elemento que garante a ligação entre os tempos menores que os tempos contínuos pensáveis e sensíveis, indicando que o encontro dos átomos, de acordo com o *clinâmen*, e que as imagens a partir dos simulacros devem ser tomadas como efeitos e remetidas a um campo problemático, ao invés de serem tomadas como elementos finitos que necessitam de uma representação infinita para serem explicados. Mais uma vez, com os Epicuristas, surge a oportunidade de resguardar na multiplicidade atual o princípio de produção da diferença, visto que o efeito, não sendo absorvido pela reflexividade da representação (cf.

¹ seguindo uma indicação de ORLANDI, “Simulacro na Filosofia de Deleuze”, *op. cit.*, p. 208-233, estabelecemos as articulações entre “simulacro”, “fantasma” e “acontecimento”, através de considerações sobre a temporalidade, ao passo que ele próprio seguia a via da “transmutação de simulacros em fantasmas” como “acontecimento” que une “profundidade” e “superfície” (p. 229-233).

III/3.4.), torna-se representante apenas no nível da reprodução e corresponde à unidade da multiplicidade virtual, exatamente na medida em que é reprodução da diferença, isto é, semelhança do diverso consigo mesmo.

2.Princípio Ontológico das Multiplicidades e Abertura do Acontecimento

2.1.diferença entre os sistemas epicurista e estóico e a noção deleuzeana de acontecimento

2.1.1.física e ética do acontecimento segundo o estoicismo

Deleuze prefere caracterizar a diferença entre pensamento epicurista e o pensamento estóico a partir das concepções de seus respectivos sistemas físicos, como demonstramos acima, ao invés de caracterizá-los através da consagrada e tão decantada oposição de seus sistemas éticos. Na verdade, Deleuze o faz não apenas para livrá-los do anedotário filosófico, pois é nos sistemas físicos que ele encontra a oportunidade de extrair de ambos os pensamentos o uso que eles fazem da noção de acontecimento, e daí passa a desenvolvê-la, não sem incorporar muitos aspectos do epicurismo e do estoicismo, a fim de inscrevê-la em sua teoria das multiplicidades. Simultaneamente, por meio dessa prospecção dos respectivos sistemas físicos, é-nos permitido afirmar que a noção de acontecimento realiza um acoplamento natural entre a física e a ética, ao permitir tanto à primeira escapar de sua aceção finitista quanto à segunda de seu enquadramento numa doutrina moral.

Para os Estóicos, como vimos, a noção de acontecimento provém da clivagem entre os elementos da relação causal. Os corpos e estados de coisas pertencem ao sistema das causas e, portanto, à profundidade do ser; enquanto os incorpóreos ou acontecimentos pertencem ao sistema de efeitos e, portanto, à superfície do ser. Deleuze, por sua vez, pretende que haja uma relação entre os incorpóreos e os corpos, via a contra-efetuação ou a função de quasi-causa de que os acontecimentos são portadores. Ele não apenas adota a clivagem entre a causa e o efeito, como também acrescenta a idéia de uma reciprocidade, via acontecimento, na heterogeneidade de ambos. O acontecimento torna-se *navegante*.

Esta distinção é importante, pois ela nos ajuda a compreender porque a física dos corpos e dos estados de coisas pode corresponder à liberdade ética. É que, como diz Deleuze, uma “vontade orgânica” permite que queiramos aquilo que nos acontece, porém esta vontade permaneceria ofuscada pelo negativo ou pela resignação se ela devesse dobrar-se à fatalidade do

destino. Na verdade, porém, a vontade física é recoberta por uma “vontade espiritual” de maneira que passemos a querer “qualquer coisa *no* que nos acontece” (LS, 1969, 174-175). Isto é, no que nos acontece está a oportunidade de contra-efetuar ou renovar o destino individual ou pessoal (aquilo que acontece efetivamente na multiplicidade virtual), desde de que sejamos capazes de atingir a instância pré-individual ou impessoal do acontecimento, que se conecta num presente instantâneo superficial ou entretempo com o campo problemático de uma multiplicidade virtual. A necessidade do acontecimento se explica pela transmutação da vontade, toda vez que se representa no que acontece, não a negatividade do destino, mas a positividade de um acontecimento que lhe comunica a novidade, esquivando o passado e o futuro que se acumulam na profundidade dos corpos, de modo que as atualizações passem a refletir o “esplendor do acontecimento”.

A navegação realizada pelo acontecimento entre o campo problemático da multiplicidade virtual e a multiplicidade atual com suas efetivações e casos de solução visa, então, permitir um contato instantâneo entre ambas, fazendo valer o princípio ontológico da multiplicidade substantiva. Ademais, essa velocidade que o acontecimento confere às multiplicidades exprime com propriedade o caráter da navegação das mesmas. Deleuze está sempre a alertar para o perigo que ronda toda experimentação das multiplicidades. Trata-se da confusão entre a superfície corporal e a profundidade dos corpos, as quais, sem a contra-efetuação do acontecimento, se chocam e entram em rota de autodestruição. Vejamos este aspecto.

Quando há superposição entre a impessoalidade incorpórea e a individualidade dos corpos, esses últimos passam a querer prolongar a impessoalidade através de um “ato pessoal”, mas sem a transmutação da vontade, essa superposição se torna perigosa e fonte de ilusão. Segundo Deleuze, essa “tentação” das multiplicidades é bem ilustrada literariamente por Lowry, Fitzgerald, Artaud e Blanchot, pois esses autores teriam demonstrado a sua realização no uso de drogas, no alcoolismo, na loucura, e, finalmente, no suicídio. Em todo o caso, aí as multiplicidades podem ser presas de uma “ilusão”, pois essas manifestações indicam um comprometimento do corpo com a multiplicidade, elas fazem parte do caminho da diferença

substantiva, até o ponto em que se inicia a confusão entre o incorpóreo e o corpo, até o ponto em que a experimentação das multiplicidades perde a potência do acontecimento e se torna depressiva (LS, 1969, p. 180-182). Sem o acontecimento, a multiplicidade atual está fadada a efetuar o desespero e a angústia, como se esses últimos fossem gerados por um princípio que organizaria as multiplicidades a partir do nada, não restando para a representação senão o cinismo e a autoironia da impotência como atos de um estoicismo do desespero.

Ora, então, o acontecimento permite o comprometimento do corpo com os incorpóreos, mas ao mesmo tempo participa dessa efetuação através de uma ética das multiplicidades, pois, como esclarece Deleuze, “só se apreende a verdade eterna do acontecimento se o acontecimento se inscreve na carne; mas a cada vez nós devemos duplicar essa efetuação dolorosa com uma contra-efetuação que a limite, que a transfigure. É necessário que ela nos acompanhe, antes de mais nada para que sobrevivamos, mas inclusive quando morremos” (LS, 1969, p. 188).

2.1.2.física e ética do acontecimento segundo o epicurismo

Pela via epicurista, Deleuze chega ao mesmo compromisso do acontecimento nas séries atômicas percorridas pelo *clinâmen* e o acontecimento nos corpos ou compostos atômicos dos quais emanam os simulacros. O acontecimento define a estrutura analógica do tempo, como sua diferencial, seja ela do tempo pensável ou do tempo sensível. Como vimos, os Epicuristas não partem de uma clivagem dos elementos da causalidade, eles mantêm a homogeneidade entre causa e efeito, mas introduzem nas causas a noção de séries independentes, o que remete à idéia de uma renovação dos efeitos ou compostos atômicos por uma causalidade pluralista. Quer dizer, os simulacros redobram, nos efeitos, nas imagens que tornam sensíveis os corpos, uma liberdade ética que já aparece na direção dos átomos, isto é, no *clinâmen* que percorre as séries atômicas, diferenciando a causalidade.

As identidades ou semelhanças dos corpos, então, são redobradas pela distância entre as séries de átomos. O acontecimento aí intervém, mostra Deleuze, para novamente debelar o

perigo da ilusão. Pois, a analogia entre os átomos e os corpos pode ser deturpada se deixada a si mesma. Desta vez, a ilusão não provém, como no estoicismo, da confusão entre a superfície incorpórea e a profundidade dos corpos, pois o acontecimento nem mesmo é definido como um efeito incorpóreo. O acontecimento, apresentado de maneira incipiente pelos Epicuristas, surge numa relação entre os simulacros e o *clinâmen*, mas se essa relação permanece indefinida, o acontecimento corre o risco de se tornar uma decorrência da analogia entre a causa e o efeito, quando, de fato, ele se apodera dessa analogia. Novamente, a velocidade do acontecimento entra em cena, não só como realizadora da multiplicidade substantiva em nível da multiplicidade atual, assim como sua salvaguarda em face da ilusão que a assombra.

Com efeito, as séries atômicas causais não são somente heterogêneas devido à sua independência, elas devem ser ainda, e sobretudo, divergentes, a fim de que o acontecimento não seja tomado como uma convergência das séries heterogêneas para além delas, desta forma dotando-as de um princípio unificador que desmente a unidade na multiplicidade virtual. Da mesma forma, somente quando se considera as convergências, identidades ou semelhanças nos corpos como efeitos das divergências das séries, evitar-se-ia o risco de se promover uma imagem nos corpos como representante, analogicamente, no caso, de um princípio de identidade que regeria a multiplicidade atual. Ambos os mecanismos são contrapartes de uma ilusão que toma o acontecimento como decorrente de um princípio analógico. Para ilustrar a ilusão que pode tolher a velocidade do acontecimento, Deleuze toma como exemplo a lição epicurista sobre o equívoco de se opor o prazer à dor. Analisemos este aspecto.

Os fantasmas são as imagens mais velozes que os simulacros podem gerar. Como eles estão ligados à percepção sensível dos corpos, através deles podemos sucumbir à ilusão de que os prazeres são infinitos. Se o princípio da analogia prevalece, a sua correspondente indissociável é uma ilusão de igual teor no pensamento, isto é, a de que a alma está sujeita a castigos infinitos. O fantasma deixa de ser uma imagem gerada por simulacros a partir dos corpos e passa a assombrar o prazer. Essa associação entre ‘simulacro’ e ‘fantasma’ será

também importante para que a teoria do inconsciente se livre do signo do negativo.

Como vimos, o fantasma, ou qualquer tipo de imagem, é uma sucessão de simulacros, ou seja, depende de um tempo menor que o mínimo de tempo contínuo sensível. Sendo assim, os simulacros definem a sensibilidade finita dos compostos atômicos ou corpos, isto é, a sua capacidade de sentir prazer. Da mesma forma, as séries atômicas são percorridas pelo *clinâmen*, que é o tempo menor que o mínimo de tempo pensável. O prazer dos corpos é possível justamente porque é finito, e na exata medida em que a identidade dos compostos atômicos é ela própria gerada pela infinidade de divergências das séries causais. Os fantasmas, nesse caso, não são mais fontes de ilusão, pois compreendendo a sua produção a partir dos simulacros, pode-se entender a sua ligação com a divergência das séries. Os fantasmas, então, podem servir ao prazer dos corpos. E o acontecimento, como entra aí?

O acontecimento é definido pelo movimento entre multiplicidade virtual de átomos e multiplicidade atual de simulacros. Mas o movimento, por sua vez, depende de ordens diferenciais de tempo de acordo com o elemento considerado, como tivemos oportunidade de assinalar um pouco acima. Assim sendo, o acontecimento demarca a exaustão dessas ordens, encarregando-se da analogia que há entre a ordem diferencial do pensável e a do sensível. A velocidade do *clinâmen* é maior que a velocidade dos simulacros, e, entre estes, os fantasmas são os mais velozes, seguidos respectivamente pelas simulações e pelas emissões. O acontecimento toma para si, então, a distribuição dessas velocidades, garantindo que a ordem do pensamento sempre será mais rápida que a ordem das imagens. O pensamento tem de ser mais rápido, a fim de que a identidade das imagens ou “síntese conjuntiva” seja submetida à divergência das séries ou “síntese disjuntiva”. Caso contrário, as imagens iriam refletir sua semelhança, apossando-se do pensamento, iludindo-o, enfim (LS, 1969, p. 263-264, 320-321). Enfim, o acontecimento é o caminho para a constituição de um pensamento sem imagem, que é uma das condições para a definição de uma teoria das multiplicidades, como observamos (cf. I/2.2.1.).

2.1.3. saldo estóico-epicurista da noção de acontecimento na teoria das multiplicidades

Ao extrair a noção de acontecimento do pensamento estóico e epicurista, simultaneamente, Deleuze o prepara para dar conta do princípio ontológico das multiplicidades, qual seja, a unidade do ser pela diferença. O acontecimento evita que esse princípio ontológico se enfraqueça, seja pela contradição, seja pela analogia, no nível dos entes.

Antes de mais nada, o acontecimento desfaz o dualismo de uma interioridade do ser em face do que lhe é exterior. Vimos que a profundidade dos corpos e a superfície incorpórea fazem igualmente parte do ser. Pode-se dizer, então, que o acontecimento permanece na superfície do ser e exprime os encontros entre corpos cujas manifestações se encontram em sua profundidade, ou seja, um encontro entre dois corpos, um exterior ao outro, não deixa de ter sua expressão acontecimental, superficial. Em suma, a contra-efetuação propiciada pelo acontecimento independe da relação entre a interioridade do ser e os corpos que lhe seriam exteriores. O interior e o exterior somente surgem aí por referência a uma membrana ou pele que dispõe os acontecimentos que contra-efetuam as misturas dos corpos.

O mesmo se pode dizer da separação entre átomos e simulacros. Os primeiros não correspondem à interioridade do ser, assim como os últimos não correspondem ao que é exterior ao ser. O acontecimento comunica os níveis do ser de maneira equânime, unívoca, fazendo coexistir a disjunção serial com a conjunção das imagens. Ora, então, o acontecimento é o movimento que evita a transposição do princípio ontológico, impedindo que se faça uma distinção de realidade entre o ser e os entes. O interior e o exterior são percorridos pelo mesmo movimento do ser, muito embora os acontecimentos se diferenciem de acordo com velocidades correspondentes a ordens diferenciais de tempo. Lembre-se, a esse respeito, que, no sistema epicurista, a noção de interioridade/profundidade e de exterioridade/superfície somente surge depois do acontecimento já ter definido a distinção mais importante entre a diferencial do pensamento e a diferencial da matéria.

Como veremos a seguir, a noção leibniziana de acontecimento, que já abordamos em função da coextensão do campo de imanência das multiplicidades, também é um importante passo para a caracterização da univocidade do ser segundo a multiplicidade de diferenças. Nela, igualmente, Deleuze extrai algo para incrementar a sua própria noção de acontecimento e o princípio ontológico das multiplicidades.

2.2.a concepção leibniziana do acontecimento e sua abertura

2.2.1. *Leibniz e os Estóicos contra o essencialismo*

De acordo com Deleuze, a primeira vez que o acontecimento tornou-se digno de ser definido como conceito foi com os Estóicos. Leibniz foi o segundo responsável por essa elevação filosófica da noção de acontecimento. Para os primeiros, como acabamos de ver, o acontecimento não era nem um atributo nem uma qualidade, mas o “predicado incorpóreo de um sujeito da proposição”, quer dizer, ele se referia à mistura dos corpos. Sendo assim, os Estóicos afrontavam o par aristotélico essência-acidente, pois a essência é tão somente uma maneira de ser segundo o acontecimento; enquanto os acidentes não podem ser atribuídos ao ser, visto que, se os acontecimentos não definem a essência interior, eles devem acompanhar as coisas existentes (Pli, 1988b, pp. 71-72).

Para Leibniz, por sua vez, o “próprio mundo é acontecimento”; os sujeitos são aqueles que retiram do mundo os predicados particulares de sua maneira de ser. Sintomaticamente, a noção de acontecimento em Leibniz faz eco à lógica estóica do acontecimento ao se opor ao essencialismo de Descartes.

Com efeito, segundo Leibniz, Descartes, ao definir Deus como ser infinitamente perfeito, não teria provado como antecedente necessário que a infinidade de todos os atributos relativos a esse ser teria de ser real e possível. Sem a distinção real, a distinção formal cairia num formalismo, expelindo a realidade para uma imitação vaga ou mitigada da essência na periferia do ser. Os atributos se tornam essenciais, porém a sua realidade é contraditória entre si, de modo que somente pode existir um atributo para cada substância. A realidade do ente se estabelece à

custa da simplicidade da substância, de modo que a infinidade desta última está obrigada a tolher a variedade de sua distinção formal, afim de tornar-se real num nível ontológico menos pleno; assim o extenso e o corpo, o pensamento e o espírito. Uma substância, portanto, somente poderia ser separada de seu atributo por abstração, mas então ela perderia realidade.

A mesma decorrência seria válida para a relação entre a coisa pensante e coisa extensa. Elas somente poderiam ser pensadas pois seus atributos são realmente distintos, isto é, eles excluirião o atributo da outra coisa. Logo, somente se poderia conceber aquilo que é totalmente separável da idéia de outra coisa. A existência das idéias e a existência dos corpos dependeriam da separabilidade dos atributos, e, por conseguinte, do enfraquecimento da substância do ser, que sofreria como que um trauma para passar à existência. O acontecimento leibniziano, por outro lado, é o elemento que não permite nem a dualidade entre a distinção formal *no* ser e a distinção real *do* ser, que criaria um interior e um exterior ao ser, nem chancela a relação de interioridade/exterioridade entre as coisas que podem ser pensadas e seus respectivos existentes. Por isso, ainda, em Leibniz, não há a noção de “idéia clara” definida por si mesma; o existente que seleciona uma predicação do ser do mundo, quer dizer, uma idéia clara no sujeito, sempre possui como fundo a obscuridade de um predicado que está mergulhado no infinito de acontecimentos (Pli, 1988b, pp. 45, 59, 72, 74-76, 120-121).

2.2.2. acontecimento leibniziano e o limite do possível

A noção de acontecimento em Leibniz, assim como nos seus correspondentes estóico e epicurista, já rejeita, portanto, a idéia de interioridade e exterioridade do ser, bem como a torna definível pela velocidade como agente da imanência entre os regimes de multiplicidade. De fato, como vimos, por um lado, o acontecimento se especializa em dobras autônomas, sejam elas da matéria (dobra-multiplicidade atual) ou da alma (dobra-multiplicidade virtual), permitindo aí uma distribuição equânime da unidade do ser. Ao mesmo tempo, o acontecimento tornava válido o princípio ontológico a partir das redobras de umas dobras sobre as outras, de modo que a

unidade, dotada de velocidade, não era obrigada a obedecer a um escalonamento para sua distribuição.

Por outro lado, como também pudemos observar, a unidade do ser estava demarcada pelo limite dos possíveis que ligava a multiplicidade atual à multiplicidade virtual. Da mesma forma, a velocidade das redobras, a sua instantaneidade, era regulada ou relativizada por esse limite dos possíveis. Em suma, o acontecimento leibniziano, em ambas as funções, funcionava como um crivo que instaurava uma determinada abertura entre os regimes de multiplicidade, mas confinava-as ao possível, restringindo, por isso, a caracterização da multiplicidade substantiva(cf. II/2.5.).

Tudo se passa em Leibniz como se o acaso, que, como nos indicou Deleuze, é a maneira epicurista de indicar que a convergência ou encontro dos corpos como consequência da divergência das séries atômicas, ficasse dependente da convergência das séries de modo que o próprio acaso estivesse restrito a um campo de possíveis. Quer dizer, uma combinação de séries virtuais somente passaria à existência se, ao mesmo tempo, estivesse assegurada a seleção entre elas das séries convergentes. O acontecimento, então, opõe o virtual à realização, uma vez que faz depender a realidade desta última do crivo do possível. Só é real o que é possível e, no virtual, somente interessa o que converge.

Como diz Deleuze, o jogo de xadrez leibniziano entre Deus e o mundo distribui o acaso pelas séries ou lances, de certa maneira quantificando o acaso, mas não permite que ele faça parte das próprias regras do jogo. Antes mesmo de se distribuir pelas séries, o acaso deve ser o distribuidor das próprias séries, tornando-se não a decorrência, mas o princípio do jogo. Assim, o melhor dos mundos deixaria de ser qualificado pela ótica do possível; o melhor dos mundos seria aquele que afirma intrinsecamente o acaso, quer dizer, ele começaria com a divergência das séries (LS, 1969, p. 74-76). Caso contrário, o acontecimento teria sua velocidade relativizada por uma diferença de trânsito entre a distribuição da séries e a distribuição quantificada do acaso em cada série. Justamente por isso, o jogo leibniziano entre Deus e o mundo seria organizado por um princípio viciado, já que, de acordo com Deleuze, “Leibniz não soube nem quis aí

insuflar acaso de mais, nem fazer da divergência um objeto de afirmação como tal” (LS, 1969, p. 138).

Um mundo seria constituído, do ponto de vista leibniziano, desde que as séries converjam. Mas essas séries seriam prolongamentos entre singularidades, quer dizer, sempre que falhasse a lei de prolongamento entre singularidades, sempre que uma série divergisse, encontrar-nos-íamos no limite de um mundo possível e no limiar de um outro mundo. O acontecimento aí seria responsável pela seleção de um número finito de singularidades, as mesmas que formam o mundo possível. Então, o acontecimento se dispõe em uma superfície que indiferencia a interioridade e a exterioridade do ser, porém, ao contrário do acontecimento estoíco, ele nada pode contra-efetuar. O potencial de singularidades estaria circunscrito às séries convergentes.

É como no postulado da *entropia*. O mundo poderia expandir-se, realizando infinitas combinações, mas essa expansão estaria determinada por um máximo de energia potencial que, no limite, se confundiria com o estoque de singularidades e com as séries prolongáveis entre elas. Quer dizer, a possibilidade de re formação dos indivíduos assim constituídos em um mundo possível esbarraria no presente vivo e, portanto, confinar-nos-ia a uma direção fixa que reúne o passado e o presente ou daria ao presente uma unidade cósmica segundo o Destino. O ‘entropismo’ se expandiu basicamente como um paradigma científico, dele não escapando nem mesmo as ciências sociais, como veremos¹.

Ora, o indivíduo que não pode deslocar o destino, é aquele que não desliza na estrutura dupla do acontecimento e não exerce a contra-efetuação, confinando-se à efetuação do acontecimento. A superfície estoíca ficaria assim enrijecida, fazendo com que a unidade do ser, ao mesmo tempo, estivesse submetida a um movimento que afunila as relações entre a multiplicidade virtual e multiplicidade atual. O que, aliás, é um outro modo de dizer que a direção inicial do átomo, dada pelo *clinâmen*, ficaria congelada e obrigaria o encontro dos

¹ GUATTARI & ROLNIK, *Micropolítica: Cartografias do Desejo*, 3ª ed., Vozes, 1993, p. 212-214, denunciam a “doença do entropismo” ou os “monoteísmos da energia”.

átomos a obedecer a essa direção inicial. Entretanto, como vimos, o *clinâmen* é um tempo menor que o mínimo de tempo pensável, de maneira que se há confusão entre este e o encontro de átomos, então, cai por terra a definição do *acontecimento* como diferencial do pensamento. Por analogia, a diferencial da matéria também perderia a distinção das ordens de temporalidade. O acontecimento, enfim, perderia sua velocidade de diferenciação, e, com isso, estaria congelado por uma rigidez unidimensional.

Mas, por que o próprio *continuum* entre singularidades na multiplicidade virtual, que exprime à sua maneira a unidade do ser, deixar-se-ia envolver desta forma pelos possíveis da multiplicidade atual? Por que, enfim, esse *continuum* não resistiria à seleção dos indivíduos que somente levam dele as séries convergentes? É necessário, como demonstremos, que a própria distribuição de singularidades, ainda na multiplicidade virtual, já estivesse preparada para ser enredada por uma compossibilidade que vai ratificar a convergência de séries num mundo possível. E o acontecimento tem aí um papel determinante. Vejamos por quê.

2.2.3. *acontecimento leibniziano e impossibilidade*

De fato, os indivíduos ou mônadas que exprimem, de acordo com seu ponto de vista, a infinidade de singularidades que constituem um mundo possível, são distintos do *continuum* de singularidades. Como afirma Deleuze: “se é verdade que o mundo exprimido existe apenas nos indivíduos ..., ele subsiste de um modo completamente diferente, como acontecimento ou verbo, nas singularidades que presidem à constituição dos indivíduos” (LS, 1969, p. 135). Trata-se agora do acontecimento no campo dos problemas, de uma determinada maneira de distribuir o *continuum* de singularidades, não mais o acontecimento como expressão do mundo através dos indivíduos que envolvem essas singularidades. Não mais o acontecimento nas dobras materiais, mas o acontecimento nas dobras da alma.

Pois bem, se essa distribuição de singularidades fosse capturada pela semelhança do possível, então os componentes da multiplicidade virtual não seriam reais, visto que somente se tornaria real a convergência entre séries. As séries divergentes, que estão presentes como outros

tantos elementos virtuais, seriam entendidas como desvios que estorvam a formação de um mundo possível. Trata-se de excluí-las, a fim de que a passagem ao real seja um processo homogêneo. Mas, em sendo assim, o próprio *continuum* de singularidades receberia uma definição exclusiva: somente faz parte dele o que pode vir a convergir. Neste caso, as condições de um problema ou unidade da multiplicidade virtual atenderiam a uma imagem especular do mundo possível. Como nos informa Deleuze a respeito do sistema leibniziano: “os acontecimentos são já tomados sob a hipótese de um Deus que calcula e escolhe, do ponto de vista de sua efetuação nos mundos ou indivíduos distintos” (LS, 1969, p. 201; ver tb. PS, 1966, p. 196).

Os mundos impossíveis não poderiam realizar-se, uma vez que é uma condição do problema que gera os casos de solução ou de efetuação dos mundos, que as séries divergentes sejam excluídas. Eis que, finalmente, a abertura entre os regimes de multiplicidade ficaria assim estabelecida, impedindo que a multiplicidade substantiva venha torná-los imanentes a partir do princípio ontológico da relação da diferença pela diferença, ou seja, o *díspar*. No esquema leibniziano, há de fato diferença entre as séries, desde que a condição de sua ligação seja dada por uma ordem de acontecimento que prepare a compossibilidade das singularidades das quais partem essas séries. Os regimes de multiplicidade são coextensivos, porém eles não definem igualmente dois regimes autônomos de produção da diferença.

No nível do problemático, como mostra Deleuze, não há mais indivíduo, mas “alguém. Assim como alguém é formado por um elemento impessoal que percorre o *continuum* de singularidades independentemente da convergência ou divergência das séries, definindo as condições do problema, os indivíduos deveriam ser efetuados no mundo por um elemento pré-individual, que realiza os casos de solução envolvendo mundos impossíveis. Quer dizer, os mundos impossíveis têm qualquer coisa em comum, dado que, correlativamente, as singularidades são percorridas por um “ponto aleatório” ou “*díspar*” que liga a diferença pela própria diferença (cf. I/1.4.1.). Sendo assim, os *alguéns* são “vagos”, diz Deleuze, a fim de que eles possam se abrir a “diferentes mundos ou individualidades” (LS, 1969, p. 139).

Na multiplicidade virtual e na multiplicidade atual, há acontecimentos de ordens diversas, mas entre elas se instala um “Acontecimento” que lança um *continuum* de séries divergentes entre singularidades/alguéns, assim como sua combinação em diferentes mundos de impossíveis/individualidades¹. Deleuze está prestes a forjar sua dobra na filosofia Leibniziana, em vista da teoria das multiplicidades.

Por isso precisamos continuar explorando a noção leibniziana de acontecimento, pois Deleuze parece querer dela extrair uma noção de acontecimento que, não só redefina a coextensão do campo de imanência das multiplicidades liberando-a de sua perspectiva leibniziana, como também proporcione um acabamento para o problema da continuidade do real entre a multiplicidade atual e a multiplicidade virtual que, como princípio ontológico na perspectiva bergsoniana, ainda deixava a desejar no que toca à teoria das multiplicidades (cf. III/3.4.).

2.2.4. acontecimento leibniziano e acontecimento estóico

A trilha que vimos percorrendo, no que tange à noção leibniziana de acontecimento, indica-nos que Deleuze precisa remanejar esta última a fim de alcançar o acontecimento que cumpra as exigências de sua teoria das multiplicidades. De fato, basta aí desbloquear o problema das séries divergentes, de resto, já admitidas, embora dotadas de um signo negativo, no sistema leibniziano. Deleuze, inclusive, aponta a vantagem da noção leibniziana de acontecimento em face da mesma noção desenvolvida pelos Estóicos. É importante realizar este confronto para entendermos porque o acontecimento leibniziano está mais próximo das multiplicidades.

É que Leibniz não só teria separado, como os Estóicos, os elementos causais em dois sistemas, a saber, causalidade física dos acontecimentos atuais e quasi-causalidade entre acontecimentos virtuais, como teria desenvolvido esta última através das regras de divergência e convergência entre séries.

1 ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 117: “a singularidade era dita préindividual ou individuante com relação aos indivíduos formados e separados; é igualmente válido defini-la aqui como a individualidade própria ao acontecimento”.

Vale lembrar, a propósito, que os Epicuristas também aplicaram o tratamento serial, mas não aos efeitos ou acontecimentos, e sim às causas ou séries atômicas. De fato, devido a esse comprometimento, estamos capacitados a dizer que os infinitesimais de Leibniz não se enquadram em qualquer tipo de atomismo. Embora os próprios infinitesimais se constituam, como vimos, em um empecilho para a teoria das multiplicidades, a via leibniziana, pelo menos, livra as multiplicidades da analogia entre o pensamento e a matéria, como se esta fosse um composto atômico, apenas menos rápido do que os átomos, na independência das séries causais (cf. III/3.2.3.). Observamos, um pouco acima, como a acontecimento deleuzeano subjugava a analogia epicurista, aproveitando os recursos das diferenciais de movimento.

Por um lado, Deleuze deixa subentendido que a vantagem de Leibniz se deve à escassez do legado estóico. Por outro lado, entretanto, alerta que Leibniz tinha “uma viva consciência da anterioridade e da originalidade do acontecimento em relação ao predicado” (LS, 1969, p. 200-201). E é assim porque Leibniz não definia os acontecimentos como um sistemas de quasi-causalidade, pois eles não são apresentados como efeitos, mas como fatores de convergência e divergência entre séries. Esse estatuto, digamos, mais original, do acontecimento deve de alguma maneira influenciar o relacionamento entre o sistema de quasi-causalidade (multiplicidade virtual) e o sistema de causalidade física (multiplicidade atual), em sua unidade ontológica (multiplicidade substantiva).

Tanto os Estóicos quanto Leibniz procuraram, a seu modo, demonstrar a anterioridade do acontecimento ou da quasi-causalidade relativamente aos predicados ou causas físicas. Ambos, indica Deleuze, teriam deixado claro que as contradições, no nível dos predicados, são engendradas pelos acontecimentos. Uma contradição, que poderia ser manifestada em um conceito de tipo dialético, por exemplo, é ela própria resultante de uma compatibilidade ou incompatibilidade entre acontecimentos que se desenvolvem em outro plano. E justamente aí está a relativa fraqueza dos Estóicos. Eles, apesar de reconhecerem a diferença entre (in)compatibilidade dos acontecimentos e contradição lógica, teriam insistido, por exemplo, com

a astrologia, em uma tradução dos eventos acontecimentais para a causalidade física, ou seja, em termos de oposição (LS, 1969, p. 199-200)¹.

Mas Leibniz, por seu turno, teria descoberto o domínio das “compatibilidades e incompatibilidades alógicas”, isto é, entre acontecimentos. Ele procurou definir esse domínio através das regras de divergência e convergência de séries. Assim, os acontecimentos seriam compostíveis se eles se instalassem entre séries convergentes de singularidades, e impossíveis se houvesse divergência entre as séries. Para Leibniz, como observamos anteriormente, um predicado somente poderia ser vinculado a um sujeito se os acontecimentos fossem compostíveis, isto é, a contradição lógica no nível do predicado seria resultante de uma compatibilidade alógica. Em todo o caso, como afirma Deleuze, o que Leibniz “denomina de compostível e impossível não se deixa reduzir ao idêntico e ao contraditório, que regem somente o possível e o impossível” (LS, 1969, p. 200; ver tb. p. 135 e 208).

Ora, é justamente neste ponto que começa a extração da noção de acontecimento segundo as multiplicidades. Dá-se que a impossibilidade serve para excluir acontecimentos que percorrem séries divergentes, de modo que Leibniz acaba por fazer um uso negativo ou exclusivo da divergência ou da disjunção. É necessário, por conseguinte, entender como a contradição lógica pode ser resultante da disjunção, como o acontecimento pode ser o responsável pela predicação de predicados em contradição, de modo que a incompatibilidade alógica seja incluída por uma lógica do acontecimento que se desimpediu do limite do possível. Vê-se, no entanto, como o sistema leibniziano já fornece todos os fatores para que se opere no acontecimento uma importante transformação.

1 de acordo com MACHADO, *Deleuze e a Filosofia*, Graal, 1990, p. 219-220, a “interpretação deleuzeana dos estóicos” não se destacaria por sua originalidade, pois segue em linhas gerais as interpretações de Bréhier e Goldschmidt; o que seria digno de nota, segundo este comentador, é a maneira como Deleuze compõe com os Estóicos a respeito do par ‘corpo-incorpóreo’ e deles se desvencilha “abruptamente” ao notar que a noção estóica de ‘incorpóreo’ fica ainda presa a uma imagem do registro fisicalista e, portanto, aquém de sua própria noção de acontecimento.

Antes de observarmos essa transformação da noção de acontecimento, aproveitemos a oportunidade dessa configuração do acontecimento leibniziano, e confrontemos a impossibilidade do acontecimento com a contradição dialética.

2.2.5.(in)compatibilidade acontecimental x contradição dialética

Em princípio, observa Deleuze, existe uma certa proximidade entre Leibniz e Hegel. Acontece que ambos levam, cada um ao seu modo, a representação ao infinito.

A definição dos infinitesimais ou do “infinitamente pequeno” é a maneira leibniziana de encontrar uma passagem entre a finitude dos indivíduos que preenchem o mundo e a compossibilidade do acontecimento na continuidade ou convergência das séries infinitas que interligam as singularidades. O mecanismo de representação seria aí desenvolvido através da reflexividade da possibilidade de realização do mundo real sobre acontecimentos compossíveis, ou seja, a representação significaria a exclusão do que é divergente.

Hegel, por sua vez, leva a representação ao infinito através da “exclusão do excêntrico”. A finitude entre subjetividades seria definida em um determinado nível de circularidade a fim de que pudesse ser dimensionada sua distância com relação a um centro de onde se expandiria um “infinitamente grande”. A concentricidade dos círculos do finito seriam como reverberações do infinitamente grande e seriam remetidas ao “círculo de círculos” através de uma contradição local que indicaria o vínculo de centragem. Em um determinado círculo, a contradição somente resgataria do finito o que pudesse ser refletido no infinito sem danos para a integridade dialética da totalidade (LS, 1969, p. 299-300).

Contudo, a proximidade entre Leibniz e Hegel somente se dá quanto à realização da representação infinita. Pois, Leibniz, como sabemos, submete a contradição ao acontecimento, de modo que uma contradição, em um determinado predicado, sempre se diferencia em infinitesimais a fim de que seja derivada de um acontecimento compossível. Ao passo que Hegel, pode-se afirmar, reduz o acontecimento, em um determinado predicado ou círculo dialético, a uma mera oportunidade para que uma contradição se autonomize e entre na via do

infinitamente grande. Neste caso, o acontecimento estaria submetido à contradição. Em ambos os casos, contudo, resume Deleuze, há “sempre seleção dos pretendentes, a exclusão do excêntrico e do divergente, em nome de uma finalidade superior, de uma realidade essencial ou mesmo de um sentido da história” (LS, 1969, p. 300). Vejamos que as consequências destes diferentes posicionamentos não são de pequeno alcance para a teoria das multiplicidades.

O problema do acontecimento aí diz respeito à maneira como a representação infinita encara a diferença. De fato, em Leibniz, a diferença é afirmada como ponto de vista entre indivíduos e é levada para a instância problemática do acontecimento, embora aí seja filtrada pelo uso negativo da divergência. Já, em Hegel, a diferença é afirmada no sentido da oposição entre coisas ou subjetividades contrárias, porém a contradição que daí resulta aponta para sua superação, em cada nível de circularidade, de modo que remete, não à problematização do acontecimento, mas a uma instância em que a diferença foi apaziguada. A bem dizer, o acontecimento, no esquema hegeliano, faz parte do encontro de contrários, ele não pertence à esfera ontológica da diferença. Mas, vejamos com mais detalhes por que ocorre essa elisão do acontecimento.

Na dialética hegeliana, uma diferença somente se afirma exteriormente, na medida em que dois opostos se afirmam ao mesmo tempo. Entretanto, mais profundamente, mais interiormente, a contradição lógica entre os opostos realiza um trabalho sub-reptício de supressão da diferença, a fim de que o aprofundamento de um dos opostos sirva para encontrar em si mesmo o outro, ou para que seja reconhecida uma síntese de ambos. É como se a diferença pudesse ser substituída, diz Deleuze, por uma “contrariedade desmesurada”, e essa contrariedade, que já não enxerga a diferença finita, fosse trapaceada por uma contradição que lhe coloca nas mãos a “identidade infinita”, que passa, então, curiosamente, a ser o princípio de produção da diferença e simultaneamente de sua supressão¹. Por isso, Deleuze define uma nova tarefa dialética: “não é a diferença que deve «ir até à» contradição, como pensa Hegel em seu

1 HARDT, Gilles *Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. 7-9, explica de que maneira a diferença exterior da determinação dialética deixa de ser material ou contingente, como o era ainda em Platão ou no Mecanicismo, para tornar-se “abstrata”, ou seja, anulando-se como diferença..

voto de elevar o negativo, é a contradição que deve revelar a natureza de *sua* diferença” (LS, 1969, p. 202).

Como em Leibniz ou nos Estóicos, e diferentemente de Hegel, a compossibilidade do acontecimento ou os acontecimentos incorpóreos, estão imersos na diferença, e é o acontecimento em sua diferenciação que gera a contradição, não o contrário. O estabelecimento desse estatuto ontológico para o acontecimento, porém, ainda não é suficiente para Deleuze. Entre os acontecimentos impossíveis ou entre as séries divergentes deverá se estabelecer uma verdadeira síntese.

2.2.6. acontecimento leibniziano submetido à afirmação da disjunção

Com efeito, não basta que os acontecimentos sejam separados de acordo com a sua compossibilidade ou impossibilidade. É necessário que a divergência entre acontecimentos seja definida positivamente. Somente assim, a diferença não será traída pelo limite do possível, somente assim estará livre para afirmar a diferença da própria diferença, ou seja, relacionar a diferença pela diferença, o que, como já indicamos em várias passagens, constitui o princípio ontológico das multiplicidades. O acontecimento conquista uma dimensão ontológica afirmativa, pois reúne os elementos diferenciais pelo dispar, isto é, sem liame. Vejamos as consequências disso.

O acontecimento começa já por uma afirmação da diferença finita dos contrários, ao invés de elevá-la a um infinito sem medida através da contrariedade, fazendo da diferença algo de ínfimo que se dobra sobre o peso do infinitamente grande. Contudo, a diferença não é como um infinitamente pequeno que, deslizando por entre as frestas do infinito desmesurado, converteria, de modo escalar, a compossibilidade dos acontecimentos em contradições lógicas. A afirmação da diferença finita dos contrários significa igualmente a afirmação da divergência entre séries, a qual passa a figurar como um princípio de síntese que não se rende nem ao

infinitamente grande nem ao infinitamente pequeno. É a positividade desse princípio de síntese disjuntiva que devemos averiguar, conforme sua vigência para uma teoria das multiplicidades.

Para Leibniz, os pontos de vista não são sobre as coisas, pois cada coisa é um ponto de vista, apenas uma coisa somente se abriria para outra, se os pontos de vista que elas são convergissem para algo, por exemplo, os pontos de vista sobre um mundo possível, ou seja, onde os acontecimentos são compostíveis. Aí a diferença estava presa à continuidade dos pontos de vista na curva de inflexão do mundo. Para Deleuze, no entanto, a diferença não só afirma os pontos de vista, como há afirmação dos acontecimentos impossíveis ou séries divergentes, de modo que cada ponto de vista é ele próprio um mundo. A diferença é antes de mais nada finita, mas para que ela não seja suprimida pela contradição, nem falseada pelo possível, é necessário que seja afirmada a “distância positiva ou infinitiva” ou os acontecimentos que as relacionam enquanto diferença. Somente assim, afirma Deleuze: “a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção cessa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio de comunicação” (LS, 1969, p. 203).

De fato, a disjunção somente se autonomiza se a divergência e o descentramento são eles próprios objetos de afirmação. Somente a autonomia de sua afirmação permite que a disjunção ganhe o caráter de uma verdadeira “síntese disjuntiva”. A partir de então, a disjunção não mais se presta ao papel de mero “procedimento de análise” para que a síntese conjuntiva possa selecionar os predicados que lhes servem, sejam eles contraditórios ou possíveis, de acordo com a exclusão do divergente e do descentrado. Na verdade, a emergência da síntese disjuntiva modifica o caráter da conjunção e da conexão que passam a dela decorrer.

Passemos em revista, na sequência, a noção deleuzeana de acontecimento em seu confronto com determinados princípios ontológicos que ela rejeita e aquele princípio que corresponde à unidade plena da multiplicidade virtual e da multiplicidade atual. Veremos que, neste confronto, se estabelecem as *sínteses das multiplicidades*.

2.3. acontecimento e princípio onto-teológico

2.3.1. *síntese disjuntiva, síntese conjuntiva e síntese conectiva nas multiplicidades*

Segundo Deleuze, a “síntese conjuntiva” que garantia a continuidade e prolongamento das séries convergentes passa à coordenação ou adição das séries divergentes sintetizadas pela disjunção afirmativa, escapando portanto à “forma do mundo” possível. Com isso, simultaneamente, os prolongamentos e continuidades da conjunção deixam de confirmar a “síntese conectiva” que constrói uma única série através da “forma do eu”, ou seja, um ponto de vista ou individualidade que, em sua integridade, irá convergir para um mundo possível. Logo, a síntese conectiva somente representa o *eu* enquanto ele se confunde com a disjunção e é capaz de contrair séries divergentes, da mesma forma que o prolongamento entre séries, na síntese conjuntiva, deriva da continuidade entre séries divergentes, isto é, da afirmação da disjunção ou da distância infinitiva entre as diferenças. Ora, então, o Deus leibniziano deixaria de ser o guardião da negatividade da síntese disjuntiva, ele não mais garantiria a escolha das séries que vão convergir no melhor dos mundos possíveis, pois afirmar a divergência significa estar fora dos domínios que esse Deus reservou como estáveis.

Deleuze demonstrou, através da análise do teatro de Beckett, de que maneira este Deus, que é o “conjunto de toda possibilidade”, poderia ser exaurido de seu possibilismo, desde que a disjunção seja inclusa ou afirmativa, ou seja, que ela seja equivalente ao real e, portanto, não tenha de passar pelo crivo de um Deus que possibilita o originário, realizando um possível que procede por exclusão (E, 1992, p. 58-63).

O mesmo é válido para o procedimento dialético, visto que, sendo o possível submetido à exaustão, não se tem mais de apelar para a unidade dos contraditórios a fim de realizar a síntese do real. Cada síntese acima se desdobra em dois aspectos, quer se refira à sua parte acontecimental (virtual), quer se refira à sua parte predicativa (atual) onde ocorre a gênese da contradição. O importante é não confundir ambas, permitindo que os desdobramentos dos predicados, por intermédio de qualquer procedimento reflexivo de representação, tomem o lugar

do acontecimento e, com isso, furtem o caráter positivo da disjunção. É que, como demonstra Deleuze, a contradição pode desenvolver-se de duas formas: de um lado, “é por identidade infinita que os contrários se comuniquem e que a identidade de cada um se encontra rompida, cindida: de modo que cada termo é ao mesmo tempo o momento e o todo, a parte, a relação e o todo, o eu, o mundo e Deus, o sujeito, a cópula e o predicado”; de outro lado, cada acontecimento “se comunica com outro pelo caráter positivo de sua distância, pelo caráter afirmativo da disjunção, de modo que o eu se confunde com essa disjunção mesmo que libera para fora dele, que coloca fora dele as séries divergentes como tantas singularidades impessoais ou preindividuais” (LS, 1969, p. 205). Em suma, pode-se caracterizar essa dupla inserção do acontecimento, afirmando-se que o acontecimento está ora no virtual ora navegando entre o atual e o virtual.

Com efeito, os acontecimentos, para Deleuze, aí ratificando uma inclinação estoica e leibniziana, são “atributos lógicos ou dialéticos”. E a própria dialética é uma arte da “conjugação dos acontecimentos”, isto é, das relações que se estabelecem entre eles em séries independentes, ela se refere à síntese disjuntiva e não à síntese do contraditório. Ou, ainda, a dialética somente se refere à contradição enquanto ela é engendrada pelo acontecimento (LS, 1969, p. 12, 18, 249). Mas ela vai ser também a arte das questões e dos problemas.

Mas, se Deus não mais preside a disjunção, qual o princípio que confere a esta um valor sintético? Ou, em outras palavras, de que maneira a ligação da diferença pela diferença - o dispar - se exprime ontologicamente?

2.3.2. Kant: o princípio ontológico no domínio da razão teórica

Para explicarmos devidamente este assunto, é de valia lançarmos mão das observações de Deleuze sobre a teoria kantiana dos silogismos, pois a genialidade desta estariam em que fora capaz de explicitar suas implicações ontológicas.

A história da filosofia considera que a marca inconfundível de Kant, depois que Hume o despertou de seu sono dogmático, foi a destituição da substância divina infinita pelo ponto de

vista do eu finito. Deus não pode ser definido substancialmente, estatuto que ainda resguardava o Deus leibniziano cuja definição comportava distinção formal e real (cf. II/2.2.3., 2.3.5.). De fato, para Leibniz, os indivíduos ou mônadas incluem em uma série infinita o mundo inteiro, mas não detém a razão dessa série, que se encontra no conjunto de todas as séries, isto é, no próprio mundo. É Deus, portanto, quem concebe o mundo, escolhendo aquele que melhor servirá à expressão dos indivíduos. Assim, a eternidade de Deus coincide imediatamente com o ponto de vista das mônadas que resulta da inclusão, pois há, na verdade, uma passagem de Deus pelas coisas lhes atribuindo um ‘olhar’ enviesado, como se nelas alguma coisa estivesse à espreita.

Certamente, o determinismo ou a presciência de Deus aí não significa que o princípio divino aja diretamente sobre o destino dos indivíduos. Se Deus já passou uma vez pelos estados temporais de um indivíduo, isso não significa que num determinado instante ele não possa realizar essa passagem por meio de uma força natural. Contudo, no mesmo momento em que os pontos de vista individuais exercem sua autonomia, Deus não deixa de estar muito próximo, uma vez que ele escolhe os mundos comparando-os, traçando uma fronteira entre o melhor mundo compossível, cujas séries são convergentes, e os mundos impossíveis de séries divergentes (Pli, 1988b, p. 68-69, 98-99, 110-111, 176-177).

Assim, pode-se dizer, Deus determina indiretamente o destino dos indivíduos, mas em compensação os presenteia com o conjunto dos possíveis. Trata-se, como sabemos, da harmonia preestabelecida que do ponto de vista ontológico fica assim caracterizada: a substância divina zela pela negatividade da disjunção, a fim de que a inclusão do mundo pelo indivíduo apareça como acordo. Assim, os indivíduos têm liberdade desde que suas ações sejam atribuídas a acontecimentos compossíveis. O problema especulativo serve-se do mesmo princípio de ordem prática, o conceito é a reconciliação, através do ponto de vista, entre os indivíduos e os acontecimentos, desde que os predicados possíveis já expressem alegoricamente o que o indivíduo inclui nos acontecimentos como compossibilidade.

Por um lado, observou-se que a substância divina leibniziana propicia a noção de acontecimento, muito importante para a teoria das multiplicidades. Por outro lado, é interessante

observarmos se a destituição da substância divina, saldo da crítica kantiana, destitui igualmente o acontecimento, e se, em contrapartida, o ponto de vista do eu finito deixado a si mesmo, não expulsaria para outro âmbito o princípio ontológico divino.

De fato, Deleuze afirma a esse respeito que, na teoria kantiana do silogismo, Deus é “destituído provisoriamente de suas pretensões tradicionais de criar os sujeitos ou de fazer o mundo, para ter apenas uma tarefa humilde, operar as disjunções ou ao menos fundá-las” (LS, 1969, p. 343).

O silogismo kantiano, antes de mais nada, tem a ver com a maneira pela qual o razão se comporta diante dos conceitos do entendimento. Dado um conceito do entendimento, a razão deve fornecer um conceito de segunda ordem capaz de condicionar a atribuição do conceito do entendimento ao seu objeto, fornecendo através de uma totalidade o máximo de extensão. O entendimento, não obstante, também dispõe de conceitos especiais que se aplicam a “*todos os objetos da experiência possível*”, eles são denominados categorias de relação, ou seja, substância, causalidade, comunidade. Aí se coloca um impasse para a razão. Como condicionar conceitos que já se referem à totalidade da extensão da experiência possível?

Entram em cena, assim, as Idéias que supracondicionam as categorias de relação quando o entendimento as atribui a todos os objetos da experiência possível. Os silogismos, ou seja, a forma lógica dessas atribuições, encontram, ao mesmo tempo, uma versão ontológica ligada ao fato de que eles exprimem igualmente uma Idéia reguladora da razão para cada tipo de categoria. Com isso, resume, Deleuze, o “eu é a Idéia que corresponde à categoria de substância”, visto que ele é o princípio universal através do qual um fenômeno interior ou exterior determinado como predicado é relacionado a um sujeito determinado como substância; o eu é o princípio do silogismo categórico. Da mesma forma, para que a categoria de causalidade seja atribuída à totalidade dos fenômenos é necessário que intervenha, como princípio do silogismo hipotético, o mundo, Idéia da razão que relaciona o efeito com sua causa. Deus, por sua vez, é a terceira Idéia da razão, e cabe-lhe a tarefa de atribuir a categoria de comunidade.

Quer dizer, Deus é o princípio do silogismo disjuntivo, uma vez que ele define o que de direito pertence à comunidade.

Deus, então, diz Deleuze, é uma “matéria originária” ou um “todo da realidade”, ele resguarda o conjunto de possibilidades em relação à realidade das coisas. Quer dizer, é Deus que faz derivar por disjunção a “determinação exclusiva e completa do conceito de cada coisa. Ao fazê-lo, porém, através do uso limitativo ou negativo da disjunção, é como se houvesse uma dosagem da atribuição de realidade a uma coisa, pois uma boa parte dessa realidade ficaria selada ou excluída pelo princípio, ou seja, ficaria represada na matéria originária. Contudo, essa é a condição para que a comunidade seja uma categoria do entendimento aplicável ao todo da experiência possível. (PhCK, 1963, p. 14, 31-32; LS, 1969, p. 341-343).

2.3.3. Kant: o princípio ontológico no domínio da razão prática

O acantonamento de Deus como conjunto de possibilidades foi o máximo que o pensamento de Kant conseguiu apresentar como morte de Deus, na Crítica da Razão Pura. É uma morte fingida, no entanto, uma mera síncope, se Deus permanece como Idéia responsável pela aplicação limitativa do silogismo disjuntivo. É uma morte também vexatória, indigna, não só porque ela mantém o princípio como faz dele um uso limitativo, como uma divindade que, ciosa dos seus domínios, tanto mais se enalteceria quanto mais limitasse o nosso entendimento, brandindo o *alibi* de que sem o reconhecimento desses limites o entendimento incorreria em heterodoxia. Estes impasses kantianos, a respeito do princípio que rege a disjunção, são justamente a oportunidade que Deleuze aproveitará para incrementar sua teoria das multiplicidades. De fato, o Deus kantiano está muito mais próximo do princípio ontológico das multiplicidades do que o Deus cartesiano, pois aquele admitiria, comparativamente, mais divergências no mundo do que este último¹.

Além do mais, o postulado da existência de Deus renasce com todo vigor nas implicações práticas do projeto kantiano. E não se pode dizer que essa ressurreição ética se faça sem

¹ cf. MARTIN, *op. cit.*, p. 15-19, 43-44.

implicações para a razão teórica, como se o colapso especulativo de Deus fosse uma preciosidade que a história da filosofia devesse resguardar para o futuro do pensamento.

Ora, há um único conceito que ao mesmo tempo é uma Idéia da razão especulativa e precisa ser determinado praticamente. Trata-se do conceito de liberdade. Quando relativo à razão especulativa, o conceito de liberdade permanece indeterminado, pois nenhum fenômeno pode fornecer-lhe extensão; já quando relativo à razão prática, o conceito de liberdade é determinado pela lei moral e recebe realidade. Mas, essa realidade de que é dotado o conceito de liberdade e que lhe é outorgada diretamente pela lei moral, é o todo da realidade que Deus havia dosado parcamente para os fenômenos que são atribuídos aos conceitos do entendimento. Por isso, agora, a liberdade pode ser alçada, juntamente com a imortalidade da alma e com Deus como condição de realização do Supremo Bem, a postulados da razão prática. As Idéias da razão que especulativamente serviam para regular os conceitos do entendimento deixam então sua função reguladora com o fito de restabelecer sua plenitude prática. Assim, o eu finito torna-se uma idéia psicológica(imortalidade da alma), o mundo torna-se uma idéia cosmológica (mundo supra-sensível ou da liberdade) e Deus torna-se uma idéia teológica (PhCK, 1963, p. 44-46, 62-63).

O conceito de liberdade é o vaso comunicante através do qual uma idéia reguladora indeterminada se torna determinada praticamente, e, por essa via, Deus, de contido, devido ao interesse especulativo da razão, retorna à sua plenitude no interesse da razão prática. A continência de Deus como Idéia reguladora, por conseguinte, é o próprio exercício de seu poder como Idéia teológica. Automaticamente, a substância se torna ser racional ou ser em si, a causalidade natural se torna causalidade livre ou liberdade de iniciar uma série causal, e a comunidade, por seu turno, se torna reino dos fins ou natureza supra-sensível.

Deleuze ainda exprime essa problemática em termos da relação entre teologia e teleologia no pensamento kantiano. Ele procura demonstrar que, enquanto nos sistemas filosóficos pré-kantianos a base da teleologia é a teologia, ao contrário, em Kant, encontramos uma teologia que tem por base a teleologia. E, justamente por isso, tem de haver uma migração

na relação entre a idéia de finalidade e a idéia de Deus. Assim, por exemplo, o conceito de liberdade não tem uma extensão dada por um fenômeno, mas implica uma finalidade da natureza, isto é, uma “teleologia natural”. Ao mesmo tempo, esse conceito precisa ser determinado especulativamente pela Idéia reguladora de Deus. Isso significa que o conceito de liberdade e a finalidade da natureza ficam determinados apenas empiricamente, porém nada revelam sobre o “objetivo final da criação divina”, a regulação do conceito se limita a uma “teologia física”. Logo, a conciliação entre a determinação especulativa e a regulação da idéia no conceito é insuficiente. Essa insuficiência é sanada pelo uso prático do conceito de liberdade. Quer dizer, o objetivo final da criação divina é determinado praticamente, configurando uma “teleologia prática”, desde que uma “teologia moral” garanta a “determinação prática suficiente da Idéia de um Deus moral como objeto de crença” (PhCK, 1963, p. 103-104).

Vejamos, em seguida, como se comportaria o princípio ontológico kantiano em comparação com o princípio ontológico leibniziano diante das multiplicidades.

2.3.4. acontecimento e princípio onto-teológico

Como já tivemos oportunidade de demonstrar, em Leibniz, Deus é um princípio que permite uma diversificação em sua aplicação, como se a substância divina ou ser infinitamente perfeito fosse uma matriz de princípios heterogêneos. Ao contrário, em Kant, o problema de Deus é de certo modo elidido e distribuído, com nuances diferenciadas, entre os princípios que regem os interesses especulativo e prático da razão. Nesse sentido é que, seja como idéia reguladora seja como idéia teológica, Deus permanece distante de seu domínio. Ao contrário, o Deus leibniziano pode dar-se ao luxo de diversificar a sua regência sem se fazer de morto, visto que ele é um Deus rápido, ele é um olhar das coisas, imediatamente presente a elas, sem, no entanto, guiar-lhes o destino. O Deus leibniziano dispõe da potência do acontecimento.

Quando uma individualidade inclui uma singularidade do mundo ela realiza uma predicação, pois leva um acontecimento até um indivíduo. Mas essa predicação do

acontecimento pode ser entendida simultaneamente sob dois aspectos. Ela é uma predicação tomada em seu aspecto subjetivo, isto é, enquanto um indivíduo experimenta a liberdade de vincular-se a um acontecimento; ou é uma predicação tomada sob seu aspecto objetivo, como sentimento de que o indivíduo percebe algo através de seu corpo, isto é, o indivíduo percebe sua ligação coletiva com todos os outros acontecimentos. A operação conceitual do entendimento, em Leibniz é, ao mesmo tempo o exercício da liberdade. Ora, então, os modos de predicação do acontecimento garantem também a unidade do mundo. Não há cisão entre mundo sensível e mundo supra-sensível.

O acontecimento, em Leibniz, certamente depende de um princípio teológico que impõe um uso negativo da divergência através do limite dos possíveis. De qualquer forma, a integridade do princípio ao mesmo tempo garante a unidade do mundo. Não há menos realidade no mundo do que há no princípio teológico, muito embora o mundo real seja restringido ao mundo possível. Ao passo que, em Kant, o uso limitativo e negativo da divergência, ao mesmo tempo traçava uma fronteira entre mundos, dosando a realidade de cada um. Deus aí se torna um princípio que contém o todo da realidade ou o conjunto das possibilidades, mas que, no caso do mundo sensível, agrava o possibilismo com maior parcimônia na distribuição da realidade.

O acontecimento leibniziano é mais generoso, não só o princípio divino parece liberá-lo mais, como ele não pratica sob a ordem desse princípio nenhuma continência com relação à realidade. Por isso, Deleuze acredita que está aí um dos pontos de partida para uma noção de acontecimento ajustada às multiplicidades. Basta livrá-la do princípio divino, recolocando um outro princípio ontológico que aproveite a unidade do mundo leibniziano. A unidade do mundo, já garantida pelo acontecimento leibniziano, acompanha aquilo que definimos para a teoria das multiplicidades como sendo a coextensão entre multiplicidade atual e multiplicidade virtual (II/2.1.1., 2.1.3.). Bem, se o próprio acontecimento passasse a integrar o princípio ontológico das multiplicidades, então ele atenderia à multiplicidade substantiva. Vejamos como isso é possível.

Afastar Deus do domínio dos acontecimentos é uma tarefa importante para a filosofia deleuzeana, mas não é suficiente. Na verdade, pode-se dizer, Deleuze indica a irrelevância do

princípio teológico, pois não se trata exatamente de sua presença, mas do que ele admite. O importante é se um determinado princípio teológico deixa o pensamento livre para que ele se abra ou indique um outro princípio. Antes de criticar o princípio teológico no sistema leibniziano, Deleuze se pergunta o que ele já permitiu ao acontecimento, e qual foi a diversidade natural e da liberdade de que desfruta o mundo sob seus auspícios. A ambiência do princípio teológico no sistema de Leibniz é de tal forma íntegra, que ele não é apresentado como um postulado ou como um pressuposto a que as engrenagens da razão remetem. Deus está muito próximo do mundo, por isso Leibniz lhe dá uma expressão matemática; ele tem uma fórmula e não uma função escondida em um postulado¹.

Segundo Deleuze, se Deus, para Leibniz, é o infinito($\infty/1$), a mônada é a “imagem inversa de Deus”, isto é, a prova da existência de Deus pelo fórmula inversa do número infinito($1/\infty$). A mônada repete individualmente a infinidade de Deus refletindo as séries em convergência no mundo. Mas, enquanto alma, a mônada somente inclui, ou melhor, estabelece relações diferenciais entre algumas singularidades do mundo que ela reflete, quer dizer, a partir do inverso do infinito as mônadas exprimem, cada uma a seu modo, esse mundo que elas carregam. Assim, ao mesmo tempo que afirmam o princípio divino, as mônadas afirmam a distinção das almas, de modo que, na verdade, o número infinito inverso é uma série infinita de números inversos que se correspondem harmonicamente como expressões individualizadas do princípio. As relações diferenciais, portanto, fazem valer a harmonia entre o princípio divino, a expressão de determinadas singularidades na infinidade do mundo, e, enfim, o acordo/acorde entre as próprias mônadas que se individualizam como almas($1/2$, $1/3$, $1/4...$) (Pli, 1988b, p. 176-178).

Essa expressão matemática do princípio divino como gênese de uma série infinita de harmônicos ilustra bem a imagem do filósofo segundo o leibnizianismo, e faz Deleuze exclamar:

1 O Deus leibniziano, embora guardião dos limites dos possíveis, abriu caminho para se pensar filosoficamente a ambiência dos impossíveis (cf. MARTIN, *op. cit.*, p. 138-142), da mesma forma que, como vimos, (cf. II/1.1.1., 1.1.2.), o Deus espinosista abria o mundo para o pluralismo de uma substância múltipla. Tanto é assim, que MACHADO, *op. cit.*, p. 79, assinalou que o problema teológico não constitui para Deleuze um índice do estado de evolução de uma pensamento, pois “o pensamento de Deleuze não é histórico; ele se intitula geográfico e, neste sentido, não privilegia, por exemplo, Kant, o homem e a finitude em detrimento de Espinosa, Deus e o infinito”.

“como o otimismo de Leibniz é estranho ... Se esse mundo existe, não é porque ele é o melhor, é antes o inverso, ele é o melhor porque ele é, porque ele é aquele que é. O filósofo não é ainda um Inquiridor, como vai tornar-se com o empirismo; menos ainda um Juiz, como ele o será com Kant(o tribunal da Razão). O filósofo é aí um Advogado, um advogado de Deus: ele defende a Causa de Deus, de acordo com a palavra que Leibniz inventa, «teodicéia»” (Pli, 1988b, p. 92). Mesmo com o melhor dos mundos, Deus já não mais significa um princípio capaz de excluir o mal do mundo.

Se há uma lição na filosofia deleuzeana quando ela se dedica a estudar pensamentos como o de Espinosa e Leibniz, é que o Deus de que falam esses filósofos crêem mais no mundo do que o homem sem crença da filosofia atual. De certa forma, esses deuses têm algo a nos ensinar sobre a crença nesse mundo, antes de fazer com que creiamos no mundo do além (QPh?, 1991, p. 72-73).

Há, de fato, diversos ateísmos, muitos são rancorosos e, se interferem com a filosofia, o resultado não pode ser muito positivo. O ideal de ateísmo filosófico, para Deleuze, pode ser encontrado na filosofia de Nietzsche e Châtelet, onde nos surpreendemos com um “ateísmo tranqüilo”, quer dizer, “uma filosofia para a qual Deus não é um problema, a inexistência ou mesmo a morte de Deus não são problemas, mas, ao contrário, condições que é necessário considerar como conquistadas para fazer surgir os verdadeiros problemas: não há outra modéstia. Nunca uma filosofia se instalou mais firmemente em um campo de imanência” (PV, 1988a, p. 7). Um ateísmo tranqüilo, acrescentamos nós, é a condição para se conhecer os deuses dos filósofos, bem como as filosofias sem Deus. E com esse “ateísmo tranqüilo”, Deleuze passa a propor, em vez de uma “onto-teologia”, uma “onto-etologia”, isto é, uma ontologia dos devires, como veremos.

Mas, enfim, como o princípio teológico pode ser destituído favoravelmente, isto é, sem que tenhamos de nos envergonhar de um mundo sem Deus? E qual seria o papel do acontecimento nessa tarefa?

2.4.abertura do acontecimento nas multiplicidades

2.4.1.acontecimento e princípio ontológico das multiplicidades: a univocidade da multiplicidade substantiva

Ao invés de um Deus escolher os acontecimentos possíveis e, por conseguinte, excluir determinados predicados do mundo, os acontecimentos se comunicam entre si por intermédio de um “ponto aleatório” ou “dispar” que percorre as séries divergentes, fazendo valer a distância ou diferença entre elas como elos de ligação. A disjunção, assim, torna-se uma verdadeira síntese, ela afirma a divergência. A síntese disjuntiva reúne um Acontecimento que percorre todas as divergências e a partir daí fornece as séries para a coordenação da síntese conjuntiva, assim como os elementos para a contração da síntese conectiva. O uso limitativo ou exclusivo da disjunção assinalava a avareza de um Deus que ou limita os predicados das coisas ao possível, ou dosa os predicados de acordo com a realidade que uma coisa tem, ou, ainda, obriga os predicados a arrastar sua diferença até à contradição, a fim de demarcar a sua monocentragem. Ao contrário, a comunicação disjuntiva entre acontecimentos, a qual configura o princípio ontológico das multiplicidades, é um princípio de abertura recíproca da multiplicidade atual para a multiplicidade virtual.

A multiplicidade substantiva somente é válida enquanto vigora essa unidade pela abertura¹. Não é mais um princípio negativo que faz uma triagem entre os predicados de uma coisa, mas a própria coisa que é chamada a se abrir para a divergência das séries de onde provêm seus predicados. Por isso, afirma Deleuze: “ao invés de um certo número de predicados ser excluído de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada coisa se abre ao infinito de predicados pelos quais ela passa” (LS, 1969, p. 204).

1 MENGUE, *op. cit.*, p. 91-97, afirma que Deleuze não vai além da idéia de ‘abertura’, a qual seria como que a *epoxhê* de seu pensamento, e que essa ‘abertura’ se daria para o “vazio ilimitado”; ao contrário, sustentamos que esse problema está bem determinado em seu pensamento, pois trata-se de uma abertura ontológica que constitui a “multiplicidade substantiva”, com base numa lógica do acontecimento.

O ser é justamente esse acontecimento único onde todos os acontecimentos se comunicam, como se ocorresse um único acontecimento para tudo o que acontece com as coisas ou os indivíduos. Sempre que um indivíduo sai de si mesmo ele encontra esse acontecimento único que o faz passar pelo que acontece com os outros indivíduos ou coisas. Da mesma forma, o retorno de um indivíduo a si, aquilo que lhe acontece, significa que um outro indivíduo ou coisa está entrando em contato com o acontecimento único. A univocidade do ser, portanto, é dada por esse acontecimento único. Como diz Deleuze: “a univocidade do ser não quer dizer que há um único e mesmo ser: ao contrário, os entes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles mesmos disjuntos e divergentes” (LS, 1969, p. 210). Afirmar a univocidade do ser significa afirmar o princípio de relacionamento da diferença pela própria diferença (o *díspar*).

Pelo menos uma filosofia contemporânea extrai as consequências ontológicas da noção de acontecimento, no que ela tem muito a dizer à teoria das multiplicidades. De fato, trata-se do pensamento de Whitehead.

2.4.2. *Whitehead e acontecimento*

A admiração de Deleuze pelo pensamento de Whitehead começa pelas “noções empírico-ideais”. Noções essas que ao invés de distribuir o princípio ontológico sedentariamente, como se observou a respeito das categorias kantianas, o distribuem de maneira a não obedecer a limitação imposta pelo uso negativo da divergência. Para tanto, essas noções, que Deleuze denomina “fantásticas”, são antes de mais nada condições da experiência real e não da experiência possível. Em segundo lugar, as noções fantásticas, devido mesmo à afirmação da divergência, operam uma “distribuição nômade” do ser em relação aos entes. Quer dizer, o pensamento de Whitehead fornece elementos para se pensar a univocidade do ser como aquilo “que se diz de todas as maneiras em um único e mesmo sentido, mas se diz assim do que difere, se diz da própria diferença sempre móvel e deslocada no ser” (DR, 1968b, p. 388). O sentido do ser é unívoco porque ele se diz de diferentes maneiras segundo um único acontecimento que

sobrevoa todas as divergências. Ora, o ser tem como sentido um único acontecimento, mas isso significa que ele se diz da própria diferença.

Entre essas noções empírico-ideais conta-se a de acontecimento. Isso permite que Whitehead, na sequência dos Estóicos e de Leibniz, realize a “terceira grande lógica do acontecimento” (Pli, 1988b, p. 72). As três componentes ou condições do acontecimento, são, como vimos, extensão, intensidade e indivíduo e, como assinala Deleuze, é curioso como elas estão presentes tanto no pensamento de Leibniz quanto no de Whitehead, pois “é notável que a análise de Whitehead, fundada sobre a matemática e a física, parece totalmente independente da de Leibniz, embora coincida com ela” (Pli, 1988b, p. 103) (cf. II/2.2.5.).

Essas três componentes conjuntamente fazem do acontecimento um “crivo”, visto que, segundo Deleuze, “o acontecimento produz-se em um caos, em uma multiplicidade caótica, com a condição de que intervenha uma espécie de crivo” (Pli, 1988b, p. 102). O acontecimento retira alguma coisa do caos. A noção de caos é aí uma abstração, quer dizer, representa, em termo leibnizianos, que a multiplicidade é constituída pelo conjunto de todos os possíveis, mas que apenas os acontecimentos compostíveis conseguem trazer de lá alguma coisa para o mundo. Caos, então, é a incomensurabilidade daquilo que a multiplicidade virtual contém com relação ao que se atualiza. Simultaneamente, ao estabelecer um crivo no caos assim entendido, o acontecimento, na verdade, retira algo que dele difere muito pouco; tema este que será retomado em outro momento. Neste sentido, é que o limite dos possíveis de Leibniz, apesar do uso exclusivo da divergência que aí se verifica, não subtrai realidade ontológica dos entes, isto é, as realizações da matéria e as atualizações da alma, incorporam à sua maneira o caos de diferenças que preenchem a multiplicidade virtual.

A extensão e a intensidade tem funções semelhantes em Leibniz e Whitehead. De fato, a multiplicidade virtual é formada por uma infinidade de singularidades e de séries que as interligam, convergentes ou divergentes. A extensão realiza conexões dessas séries virtuais, arranjando-as em uma única série; aí o crivo se manifesta na maneira pela qual o acontecimento mantém conectadas séries, como partes de uma outra série que relativamente seria o todo. Já a

intensidade é o acontecimento que se produz no momento em que o crivo faz convergir as séries virtuais para um limite, isto é, encontra entre elas uma conjunção. O problema é saber exatamente como as séries virtuais se dão à conexão e à conjunção, e a partir de que dados elas são atualizadas. E justamente este é o papel do indivíduo como terceiro componente do acontecimento. Assim, pode-se indagar: que tipo de acontecimento há entre as séries virtuais?

2.4.3.princípio ontológico das multiplicidades e acontecimento segundo Whitehead

Enquanto a conjunção é uma continuidade de séries convergentes e estas últimas servem para conectar-se como séries de um mundo possível, entre as séries virtuais somente se dão acontecimentos compossíveis. Sendo assim, o indivíduo, tanto do ponto de vista da conexão quanto da conjunção, nada mais é do que a confirmação de um acontecimento que traz, atualizando e realizando, da multiplicidade virtual, tão somente a negatividade ou o uso exclusivo da disjunção. Neste aspecto, o acontecimento como indivíduo possui características diversas em Leibniz e Whitehead. É que, para este último, o indivíduo indica que há entre as séries virtuais acontecimentos impossíveis que não ficam a ela limitados, mas que logram uma verdadeira síntese da disjunção, de modo que a conjunção passe a coordenar o prolongamento entre séries disjuntivas, e a conexão se torne igualmente capaz de contrair séries divergentes, de modo que o mundo seja povoado de elementos que não estavam contidos dentro dos limites do possível.

Enfim, o indivíduo (preensão) de Whitehead é o índice de que o crivo do acontecimento sobre a multiplicidade virtual dela retira também a divergência. De acordo com Deleuze, o problema filosófico de Leibniz e de Whitehead é o mesmo, pois eles se perguntam “não como atingir o eterno, mas em que condições o mundo objetivo permite uma produção subjetiva da novidade, isto é, uma criação” (Pli, 1988b, p. 107). Observa-se aí, igualmente, duas maneiras diversas de conceber a produção da novidade.

Contudo, as extensões não deixam de remanejar, segundo as contrações de elementos da matéria, o conjunto do todo e das partes. As intensidades estão constantemente a alterar a coordenação dos materiais ou texturas, de acordo com os limites assinalados para a continuidade entre séries divergentes. Da mesma forma, o indivíduo se altera de acordo com a distribuição das divergências que entram em conjunções e conexões. Então, é necessário que um “objeto eterno” presida a todas essas inquietações, os redemoinhos e tormentas da multiplicidade virtual e da multiplicidade atual. Deleuze entende esse objeto eterno, que é uma noção de Whitehead, como sendo a representação de todas as qualidades do acontecimento para um objeto dado, reunidas sob o foco de sua ambiência como acontecimento virtual. Mas todo acontecimento virtual se comunica com todos os outros acontecimentos no interior de um Acontecimento, constituindo univocidade do ser ou multiplicidade substantiva.

O Acontecimento é a diferença como princípio ontológico que se diz em um determinado acontecimento, sem deixar de fazer um uso afirmativo da divergência. Por isso Deleuze pode dizer a respeito da eternidade desses objetos ou acontecimentos: “sua eternidade não se opõe à criatividade. Inseparáveis de um processo de atualização ou de realização nos quais eles entram, eles só têm permanência nos limites dos fluxos que os realizam, ou das preensões que os atualizam. Um objeto eterno pode então cessar de se encarnar, assim como novas coisas, um novo matiz, uma nova figura, pode enfim encontrar suas condições” (Pli, 1988b, p. 108-109). À extensão, intensidade e ao indivíduo, em um determinado objeto, correspondem “esquemas de permanência” do objeto eterno.

2.4.4.princípio ontológico das multiplicidades: acordes de Leibniz e dissonâncias de Whitehead na multiplicidade substantiva

A fim de esclarecer a diferença entre o acontecimento de Leibniz e de Whitehead, Deleuze lança mão de uma comparação musical. Com efeito, o sistema acontecimental leibniziano é muito semelhante ao sistema de Whitehead até que se considere o seu acabamento, isto é, o modo pelo qual as componentes do acontecimento se relacionam entre si. A extensão e

a intensidade, genericamente, são acontecimentos da multiplicidade atual; o indivíduo, da multiplicidade virtual; o objeto eterno é um acontecimento que distribui o Acontecimento da multiplicidade substantiva pelas multiplicidades virtual e atual.

Contudo, em Leibniz, o indivíduo ou mônada se harmoniza com outras mônadas ou indivíduos indiretamente, ou seja, entre elas há uma relação horizontal de acordes pela qual permanecem independentes, mas seguem a mesma melodia já que estão informados por uma relação harmônica vertical. As mônadas podem ser fechadas umas para as outras e, ainda assim, exprimirem espontaneamente o mesmo mundo. A condição para que as mônadas mantenham a relação horizontal indireta é que elas expressem um mesmo mundo possível, quer dizer, os indivíduos mantêm-se fechados para relações “intra-mundanas”. Eles não desfrutam dessa autonomia porque as regras verticais de harmonia indicam que, se somente um mundo pode ser exprimido, então os acontecimentos virtuais precisam excluir os acontecimentos do universo que são impossíveis com esse mundo.

Em Whitehead, ao contrário, os indivíduos ou preensões captam-se diretamente. Um mesmo mundo é formado seja por indivíduos que se capturam uns aos outros, seja porque dele são excluídos. Na verdade, existem vários mundos dentro de um mesmo mundo, pois os indivíduos preendem outros indivíduos como dados, os quais, por sua vez, vão preender outros indivíduos. O mesmo indivíduo pode ser dado para a formação de um mundo e formar um mundo a partir de outros indivíduos. A unidade de um mundo de mundos ou de um universo é “torrencial” devido à combinação incessante de fluxos de acontecimentos. Os mundos de Whitehead existem simultaneamente, ao passo que se para Leibniz somente podia haver um mundo de cada vez, então, que existisse o melhor dentre eles, que exista o mundo que recebeu a chancela de um Deus que compara e escolhe as convergências.

As preensões usufruem de uma condição de abertura, e não de clausura. Elas estão abertas, antes de mais nada, horizontalmente, umas para as outras, de modo que, como diz Deleuze, “toda preensão é *já* preensão de uma outra preensão” (Pli, 1988b, p. 110). Quando uma preensão capta ou exclui outra, ambos os processos se fazem em total igualdade. A exclusão não

significa que ao indivíduo foi negada a existência. Ele não é preendido momentaneamente num determinado mundo, mas faz parte de tantos outros. E é afirmando esses mundos dos quais ele faz parte, captando novos indivíduos e deixando-se prender que ele encontrará passagem para o mundo do qual ele fora inicialmente excluído. Para que as relações horizontais sejam diretas, e as exclusões possam ser incluídas no mesmo mundo, é necessário, ainda, que as regras verticais de harmonia que definem as relações entre a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual, ou seja, a multiplicidade substantiva, sejam caracterizadas pela univocidade de um ser na qual um acontecimento virtual se encontra instalado na plenitude dos acontecimentos impossíveis de um universo.

Trata-se do acabamento do princípio ontológico, não mais por uma harmonia barroca, mas por uma nova harmonia onde “até mesmo Deus deixa de ser um Ser que compara os mundos e escolhe o mais rico compossível; ele se torna Processo, processo que ao mesmo tempo afirma as impossibilidades e passa por elas. O jogo do mundo mudou singularmente, pois tornou-se o jogo que diverge. Os seres estão esquadrejados, mantidos abertos pelas séries divergentes e pelos conjuntos impossíveis que os arrastam para fora, em vez de se fecharem sobre o mundo compossível e convergente que expressam de dentro” (Pli, 1988b, p. 111)¹. Na harmonia Barroca, os acordes são tonais, eles representam a autonomia melódica apenas na medida em que esses acordes expressem internamente as regras verticais da harmonia. O tonalismo é a maneira de excluir os acordes dissonantes. A nova harmonia, por sua vez, um “neo-Barroco”, é marcada por um “cromatismo ampliado” capaz de incluir as dissonâncias, e com isso logra uma melodia politonal, que abre os acordes para uma ressonância com a exterioridade.

O acontecimento, então, é o navegante do princípio ontológico de abertura entre a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual. Observamos que as consequências de se aplicar

1 segundo ALLIEZ, *A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*, Ed. 34, 1994, p. 48-53, o pensamento de Whitehead fornece a Deleuze e Guattari o princípio de uma “ontogênese” baseada numa “metafísica de fluxo” ou “micrometafísica da experiência real” associado a uma “meta-estética material”.

ontologicamente a noção de acontecimento, tendo em vista a maneira como Deleuze a extrai dos pensadores que a propuseram, impunham a reformulação das sínteses conectiva e conjuntiva, que passavam a estar sob a direção da síntese disjuntiva. Com efeito, essas implicações, por si mesmas, já davam ao princípio ontológico das multiplicidades um alcance que ia além das sínteses temporais da multiplicidade que procuravam defini-lo previamente. É que a temporalidade, ela mesma, pode ser expressa em termos de manifestação do acontecimento, pois ele inclui em seu movimento e velocidade as sínteses temporais, incorporando a elas seu caráter disjuntivo, conjuntivo e conectivo. Com isso, o acontecimento está melhor aparelhado, principalmente, para tornar explícita a movimentação do princípio ontológico na imanência da multiplicidade virtual com a multiplicidade atual, em vista da constituição da multiplicidade substantiva. De fato, o plano de imanência de uma multiplicidade pode ser descrito tanto no sentido da “atualização” ou “singularização”, isto é, da dissolução de um objeto nos circuitos do virtual que ele emite ou absorve, quanto no sentido da “individação” ou “cristalização”, quando o atual procura o “seu próprio virtual”, ou seja, o circuito do virtual que dele mais se aproxima¹.

Por essas razões, pode-se falar, seguindo Deleuze, não mais em sínteses da multiplicidade, mas em verdadeiras *gêneses* que o acontecimento instaura nas multiplicidades. Pois bem, o acontecimento propicia a navegação do princípio ontológico nos regimes de multiplicidade por intermédio, a saber, da “*gênese estática ontológica*”, da “*gênese estática lógica*” e da “*gênese dinâmica*”.

É o que trataremos a seguir.

¹ DELEUZE, “L’Actuel et Le Virtuel”(Annexe: Chapitre V), in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p. 179-185, mostra que o plano de imanência de uma multiplicidade pode ser descrito como “ordens” diferenciais de velocidade do virtual.

1. Gêneses das Multiplicidades

1.1. "gênese estática ontológica"

1.1.1. gênese e acontecimento

A *gênese estática ontológica* se estabelece a partir do Acontecimento, ou seja, a partir da convivência dos "acontecimentos-singularidades" em uma multiplicidade virtual e indica de que maneira esses acontecimentos se efetuam na multiplicidade atual. O Acontecimento é formado, antes de mais nada, por séries heterogêneas, divergentes ou convergentes, onde estão distribuídas as diferenças entre os acontecimentos. Em segundo lugar, o Acontecimento dispõe de um "princípio móvel imanente de auto-unificação por *distribuição nômade*", um ponto aleatório ou dispar que une as diferenças entre as séries. Em terceiro lugar, o Acontecimento é uma membrana que reúne as diferenças entre as séries pela própria distância que há entre elas e coloca desta forma os acontecimentos da multiplicidade virtual em contato com as suas efetuações na multiplicidade atual. Deleuze, numa alusão direta à Fenomenologia, define o Acontecimento como "campo transcendental" (LS, 1969, p. 124-125). Veremos, no entanto, que a alusão à Fenomenologia é tão somente terminológica, e, na verdade, serve como estratégia para uma fuga do pensamento fenomenológico. Antes mesmo que essa fuga se realize, Deleuze faz um ajuste de contas com o transcendental kantiano, a propósito da gênese ontológica das multiplicidades. Além disso, do ponto de vista deleuzeano, 'campo transcendental' é sinônimo de 'campo de imanência', pois ele não se envolve com a consciência, nem mesmo com uma forma impessoal da consciência (cf. I/1.2.3.)¹.

O campo transcendental deleuzeano, então, é um mundo formado por acontecimentos-singularidades virtuais, anterior à gênese do indivíduo que o expressa. O mundo de acontecimentos só têm existência pelos indivíduos que o expressam, mas os indivíduos somente

¹ A equivalência entre 'campo transcendental' e 'plano de imanência' é assinalada por ZOURABICHVILI, *Deleuze: Une Philosophie de l'Événement*, FUF, 1994, , p. 45-47; para a definição do "transcendental deleuzeano", ver BUYDENS, *Sahara: L'Esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, 1990, p. 13-15, 17-18. De fato, Deleuze, em um de seus últimos artigos publicados em vida (cf. DELEUZE, "L'Immanence: Une Vie...", *Philosophie*, Minuit, nº 47, septembre 1995, p. 3-7), estava atento para a precisão do relacionamento entre 'transcendental' e 'imanência' em vista de uma definição do "empirismo transcendental", por isso afirmava que "na falta da consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, visto que ele escapa a toda transcendência do sujeito como do objeto" (p. 3-4).

são engendrados a partir das singularidades ou acontecimentos que eles realizam, colocando-os em contato com o Acontecimento. Quer dizer, o campo transcendental explica a gênese do indivíduo, de modo a assegurar que os acontecimentos não estejam previamente distribuídos para cada indivíduo, como se restasse para além deles e de suas singularidades respectivas apenas um “abismo indiferenciado”. Os acontecimentos constituem um mundo de diferenças, e desta maneira antecedem e marcam a gênese dos indivíduos que passam a expressar, não a forma de um mundo em que as singularidades estão distribuídas ante o pavor do nada, mas um mundo em que os indivíduos incluem os acontecimentos, colocando-se em contato simultaneamente com uma gênese pela diferença que propicia novas distribuições, e permitindo, enfim, que o indivíduo escape de seu ‘eu’¹.

Segundo Deleuze, o problema é de que maneira esse campo transcendental dos acontecimentos é determinado. Se o campo transcendental não leva às últimas consequências o princípio ontológico das multiplicidades, isto é, a relação da diferença pela própria diferença, então, a sua indeterminação recebe um caráter negativo, pois a diferença fica à mercê de um princípio que a desmente. Se, em Kant, o transcendental reúne as condições dos objetos da experiência possível, isto implica que a condição é uma imagem decalcada do condicionado. Há, portanto, uma distância entre a condição, dada pela Idéia que se refere à experiência real, e o condicionado que se refere à experiência possível. No caso kantiano, o campo transcendental não envolve uma verdadeira gênese, mas tão somente um condicionamento. Pois uma gênese entre o campo transcendental indeterminado e sua determinação, dado o caráter indireto do condicionamento, configuraria uma recaída metafísica. Sendo assim, é mais seguro que a filosofia transcendental renuncie à gênese, e se contente em aplacar o campo transcendental com a “forma pessoal do Eu”, a fim de que a sua determinação seja ‘possível’, e ele se torne, pelo menos, a condição da experiência possível.

1 sobre a relação do conceito de ‘forma’ que se define pelo ‘indivíduo’ e a incidência da crítica deleuzeana quanto a este aspecto, ver BUYDENS, *op. cit.*, p. 17.

No entanto, de acordo com Deleuze, o próprio Kant admitiria o caráter genético da experiência em seus textos publicados postumamente. Assim, essa oscilação kantiana haveria de implicar as posições neokantianas (Maimon, Cohen, Natorp), que, se por um lado, para esboçar a gênese da realidade relacionada à experiência possível, aproximariam Kant da ontologia leibniziana dos infinitesimais, por outro lado, remediariam a gênese diferencial, caracterizando-a, fenomenologicamente, como uma “experiência possível necessária” que se identifica com a gênese do conhecimento científico. Além disso, Deleuze teria descoberto que Kant fora além dos neokantianos, pois a possibilidade de uma “gênese diferencial” estaria colocada de forma muito mais aguda na *Crítica Juízo*, onde não há lugar para o compromisso fenomenológico, evitando-se, por conseguinte, que a idéia de gênese fosse associada ao conhecimento científico (NPh, 1962, p. 58; PhCK, 1963, p. 75-78, 82, 95; DR, 1968b, p. 224, 298-299). Na verdade, segundo Deleuze, Kant, como que se antecipando às críticas de seus próprios discípulos, teria definido como princípio genético um acordo exterior da natureza, isto é, da produção de seus objetos através de leis empíricas e mecânicas, com as nossas faculdades - razão, entendimento, imaginação -, as quais, por sua vez, estabelecem entre si acordos através de leis próprias. Desta maneira, um elemento genético passa a fazer parte do exercício de nossas faculdades¹.

Essa aliança com Kant a respeito da ‘gênese’, capacitará Deleuze, não só a desvencilhar-se da redução que lhe foi impingida pelos seus discípulos imediatos, como também de fortalecer-se para enfrentar a filosofia transcendental em sua versão fenomenológica. Contudo, se o impulso inicial foi dado por uma prospecção de elementos propriamente kantianos, o confronto com a fenomenologia se dará por meio de um aprofundamento da idéia de ‘gênese’, que será elevada a um estatuto que a filosofia kantiana não podia admitir, pois Deleuze quer defini-la como um dos caracteres intrínsecos às multiplicidades.

1 cf. DELEUZE, “L’idée de Genèse dans L’Esthétique de Kant”, *Revue d’esthétique*, 1963, p. 113-136 (especialmente, p. 120-128). MACHADO, *Deleuze e a Filosofia*, Graal, 1990, p. 112-121, analisa, seguindo Deleuze, por que a filosofia transcendental de Kant abandona perspectiva da gênese e permanece apenas no nível das “condições de possibilidade”, observando em seguida a crítica dos “pós-kantianos” ao kantismo, bem como a via deleuzeana é original em relação a ambas quanto ao problema da ‘gênese’. Da mesma forma, ALLIEZ, “Ontologia e Metodologia: Nota (Fô-s-) «Crítica» em torno da Idéia de «Pós-» (Moderno)”, *A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*, Ed. 34, 1994, p. 91-109, mostra que Deleuze exploraria uma dobra que faz com que o “modernismo” de Kant e o “pós-modernismo” dos neokantianos sejam um “momento implicado”(p. 95); este mesmo autor indica de que maneira esse ponto de vista deleuzeano não se identifica com a caracterização do “pós-moderno” por Lyotard(p. 105-106).

Com efeito, afirma Deleuze, “o equívoco de todas as determinações do transcendental como consciência, é de conceber o transcendental à imagem e semelhança do que ele supõe fundar” (LS, 1969, p. 128). A forma pessoal do Eu é uma forma da consciência elevada ao campo transcendental. Essas observações são igualmente válidas para a determinação do campo transcendental segundo a fenomenologia. Ora, uma consciência impessoal definida por “intencionalidades” pode reeditar de outra maneira a forma da consciência, e, por conseguinte, falsear a diferença substantiva. Neste caso, deixa de haver um simples condicionamento, e dá-se uma verdadeira gênese transcendental, pois uma consciência impessoal que se define pela movimentação de intencionalidades no campo transcendental possui ao mesmo tempo uma acepção originária, uma vez que ela não mais estabelece separação entre as “condições dos objetos reais do conhecimento” e as “condições do conhecimento”. Quer dizer, agora a consciência originária e impessoal está presente às condições da experiência real. A determinação do campo transcendental aí também é negativa, visto que há necessidade de que sua indeterminação inicial, para receber determinação, seja referida a uma forma da consciência, sem o que a gênese dos objetos e da consciência pareceria absurda ou providencial.

Contudo, o princípio ontológico das multiplicidades diz que, se a indeterminação do campo transcendental é ao mesmo tempo aquilo que o torna determinável, então ele pode conter uma determinação que antecede as determinações empíricas¹. Logo, a forma da consciência não mais precisa mediar a gênese a partir do campo transcendental. Com efeito, se a diferença liga-se pela própria diferença - o dispar -, então, o que é indeterminado na heterogeneidade dos acontecimentos torna-se plenamente determinável no ponto aleatório que os reúne, antes mesmo que qualquer forma de consciência venha estabelecer uma determinação sobre o determinável. Fora do ser que condiciona a experiência possível, ou fora do ser que gera a experiência real, ambos a partir da forma da consciência, não há o indiferenciado ou o caos absoluto, mas um ser

¹ Para BUYDENS, *op. cit.*, p. 23-24, se o “transcendental deleuzeano” pode ser definido por singularidades pré-individuais, por contraste com a forma individuada das determinações empíricas, então, a multiplicidade seria uma “forma transcendental” que indica justamente a maneira pela qual se dá a determinação das singularidades, no campo transcendental pré-individual. GUATTARI & ROLNIK, *Micropolítica: Cartografias do Desejo*, 3ª ed., Vozes, 1993, p. 37-39, assinalam a diferença entre ‘singularidade’ e ‘individualidade’.

ou vida definida pela plenitude da diferença, um ser sem o qual a consciência não experimentaria uma gênese condigna, nem participaria da potência do acontecimento, permitindo-lhe refazer a distribuição de singularidades que a caracterizam¹. Vejamos este problema, precisando sua formulação em termos ontológicos.

1.1.2. acontecimento, gênese e ser

Em ambos os casos anteriormente expostos, o transcendental kantiano e fenomenológico, assistimos à limitação do campo transcendental e, por consequência, ao aprisionamento das singularidades ou acontecimentos que o constituem, derivando daí o caráter do condicionamento ou da gênese dos campos empíricos.

O Ser kantiano ficava absolutamente determinado pelo seu conceito, na medida em que rejeitava, como vimos, para um sem-fundo ou indiferenciado, todo predicado que não estivesse de acordo com a realidade originária desse Ser (cf. IV/2.3.4.). Toda propriedade que não fizesse parte de um conjunto das possibilidades ou todo da realidade estava fadada a levar a marca do não-ser sem realidade. Esta limitação do “ser analítico infinito do indivíduo”, porém, não camuflava sua contraparte, isto é, a coextensão do indivíduo ao Ser assim definido, pois uma vez que os predicados que não correspondem à unidade do todo da realidade foram rejeitados, somente resta para os indivíduos finitos do campo empírico realizar as possibilidades originárias. Se as possibilidades já estão dadas no Ser, essa realização empírica dos indivíduos finitos é necessariamente desbotada em relação às cores vivas do ser em-si. De fato, a realidade do finito está condenada a ser menos real que a realidade do ser, já que o que poderia trazer novidade a ela foi despejada no não-ser irreal.

1 ALLIEZ, *A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*, Ed. 34, 1994, p. 55-56, antes de ser uma “forma da consciência”, a consciência é “forma pura” ou “forma em si”, sendo, portanto, uma “morfogênese” que está de acordo com a “ontogênese do pensamento”, por isso “pressente-se de que maneira a consciência primária ... vai atacar a como que pelos flancos a «consciência de...» tão cara à fenomenologia mobilizada em torno da problemática em torno do *In-der-Welt-Sein*...” (p.56). Nesse mesmo movimento deleuzeano, observa-se também uma nova definição da categoria de “vida”, que passa a ser tomada como idêntica a um “campo de imanência” pura (cf. DELEUZE, “L’Immanence: Une Vie...”, *Philosophie, op. cit.*, p. 3-7).

Na outra vertente da filosofia transcendental, a Fenomenologia, certamente o indivíduo não mais é coextensivo ao Ser, mas, como diz Deleuze, o “Eu torna-se coextensivo à representação”¹.

Sem dúvida, o mecanismo da representação tinha vigência na filosofia kantiana, uma vez que a coextensão entre o Ser infinito e os indivíduos finitos era mediada por uma forma do eu que justamente ficava encarregada de fazer correspondência entre a estabilidade dos indivíduos finitos que preenchem o mundo e uma unidade analítica do ser que confirma esta estabilidade. Mas, o campo transcendental fenomenológico seria dimensionado pela “forma sintética finita de Alguém”, quer dizer, os indivíduos finitos e empíricos correspondem àquilo que eles podem representar do ser; o eu torna-se finito, ecoa entre a representação e o que ele pode retirar como sentido a partir daí. A representação, agora, está instalada no seio do ser originário. Assim, o ser não está mais do lado do infinito, mas, em compensação, o finito da representação rejeita para o infinito todo predicado ou propriedade que não se pode representar, de forma que o não-ser é como um negativo da representação, um não-senso que assombra o sentido da realidade representacional do ser.

Mais uma vez, a realidade ontológica do acontecimento deve intervir a fim de que a multiplicidade substantiva não permita que o ser se afogue no indiferenciado do não-ser, para que o ser seja ele próprio diferencial, para que o acontecimento seja o sentido do ser, não permitindo que o sentido seja limitado à forma da consciência. De acordo com Deleuze, foi esta a descoberta de Nietzsche, após ter feito falar o sem-fundo incondicionado ou o abismo indiferenciado pela voz de Dioniso e de opô-lo à individuação apolínea. Mas, fazer o sem-fundo falar ainda seria permanecer dentro da alternativa que a filosofia transcendental nos legava, porque, como assevera Deleuze, “o que é comum à metafísica e à filosofia transcendental, antes de mais nada, é essa alternativa que ela nos impõe: *ou* um fundo indiferenciado, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades - *ou* um Ser soberanamente individuado, uma Forma

¹ Deleuze requer uma noção de representação própria às gêneses das multiplicidades, como veremos adiante, mas essa noção nada tem a ver com sua concepção fenomenológica, pois, como atesta HARDT, *op. cit.*, p. 78, “contra a especulação fenomenológica, Deleuze propõe uma especulação puramente ontológica”.

fortemente personalizada. Fora desse Ser ou dessa Forma, teríeis apenas o caos” (LS, 1969, p. 129). Nietzsche teria descoberto que o sem-fundo não é ocupado, por um lado, por algo de pessoal ou individual; mas ele não é, por outro lado, um caos indiferenciado ou incondicionado, pois é povoado por acontecimentos que saltam de uma singularidade a outra, sem parar, visto que “não há mais sujeito, não é o homem ou Deus, muito menos o homem no lugar de Deus. É essa singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas, quanto os animais, independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade” (LS, 1969, p. 131).

Pelo acontecimento começa a “gênese estática ontológica”.

1.1.3. elementos da “gênese estática ontológica”

Deleuze fala de um “primeiro nível de efetuação” da gênese estática ontológica, referindo-se à maneira como um indivíduo pode constituir-se a partir do campo transcendental. O campo transcendental é formado por um mundo de singularidades impessoais ou acontecimentos, entre as quais há um *continuum* de relações diferenciais. Esse mundo passa à existência na medida em que os indivíduos o exprimem, envolvendo um certo número de singularidades. A efetuação é justamente essa seleção das singularidades que torna o mundo existente através da expressão dos indivíduos, com a condição de que para além dos indivíduos o *continuum* de singularidades resguarde esse mundo real como acontecimento, isto é, desde que o indivíduo predique o acontecimento e traga com ele o vínculo com as relações diferenciais entre singularidades. Assim, afirma Deleuze: “se é verdade que o mundo expresso somente existe nos indivíduos, e aí existe como predicado, ele subsiste de um outro modo, como acontecimento ou verbo” (LS, 1969, p. 135). É necessário que uma lógica do acontecimento explique a distribuição das singularidades para, em seguida, saber de que modo os indivíduos se organizam segundo uma lógica da predicação e da verdade, como teremos oportunidade de tratar mais adiante.

Quando um indivíduo realiza a expressão de um mundo, automaticamente, uma acontecimento-singularidade torna-se o “predicado analítico de um sujeito”, por exemplo, uma

árvore se constitui a partir do acontecimento *verdejar*, mas a predicação desse acontecimento é expresso no indivíduo como *ser verde*. Referindo-se a indivíduos, a ordem dos predicados analíticos é uma “ordem de coexistência ou sucessão”, quer dizer, eles não podem ainda ser encaixados em gêneros e espécies, propriedades e classes. A imediatidade analítica dos predicados indica que eles exprimem a diversidade natural, onde ter uma cor não é mais geral que ser verde, pois, para o indivíduo constituído, ser verde é justamente a proposição que preenche o significado de ter uma cor.

Contudo, o problema dos gêneros ou classes de predicação não deixa de ter sua expressão do ponto de vista do acontecimento. O acontecimento como predicado analítico se explica justamente pela mistura de corpos individuais, de sujeitos; a árvore é verde, tem uma cor, pois reflete ou se encontra com um outro corpo luminoso. É o encontro entre corpos individuais que predica o acontecimento, de maneira que uma ordem decrescente ou crescente de generalidade entre predicados somente se justifica quando um predicado serve de sujeito a outro predicado.

Esse primeiro nível de efetuação supõe que as singularidades são distribuídas segundo relações diferenciais entre elas, não importando se há convergência ou divergência entre as séries que ligam essas singularidades. Tal é o papel da síntese conectiva que engendra o indivíduo (cf. IV/2.3.1.). O mundo exprimido, no entanto, define-se a partir das singularidades que convergem, por isso é um mundo compossível. A predicação do acontecimento, os predicados analíticos do sujeito, portanto, supõem a compossibilidade do mundo, embora, por esta via, estejam ligados ao mundo diferencial das singularidades. O próprio Deleuze exemplifica esse aspecto ao traçar um retrato de Foucault.

A individuação é ao mesmo tempo do sujeito e do acontecimento, mas ela própria não tem sujeito, ou melhor, leva o indivíduo a se encontrar com singularidades pré-individuais. Mais precisamente, a individuação é uma “cristalização”, visto que, como nos indica o próprio Deleuze, individuar significa que o objeto atual encontrou “seu próprio virtual”, ou seja, aquele circuito de singularidades pré-individuais ou virtuais que está mais próximo dele, dentre todos os

outros que lhe são imanentes¹. Um sujeito aparece ao mesmo tempo, diz ele, como “um vento, uma atmosfera, uma hora do dia, uma batalha”, e continua: “o próprio Foucault não era apreendido exatamente como uma pessoa. Mesmo em ocasiões insignificantes, quando ele entrava em um aposento, era antes como uma mudança de atmosfera, um campo elétrico ou magnético” (P, 1990, p. 156).

A partir dessa articulação entre o indivíduo e o acontecimento, inicia-se o que denomina Deleuze o “segundo nível de efetuação” da gênese estática ontológica. De fato, o sujeito ultrapassa os indivíduos que preenchem o mundo, na medida que em que eles, ao incorporarem acontecimentos como predicados, também recebem a predicação de “qualquer coisa que é identificada entre séries divergentes, entre mundos impossíveis”. O sujeito é, no indivíduo atual, o acompanhamento ou insistência da parte do acontecimento que não se realiza(virtual). Como vimos, um mundo sempre carrega outros, visto que o acontecimento agrega mundos impossíveis, ele comunica a divergência das singularidades, tanto quanto a convergência que colocou um indivíduo ‘nesse’ mundo possível (cf. IV/2.4.4.). Ser indivíduo num mundo possível significa, como indica Deleuze, ao mesmo tempo, situar o sujeito² que o pensa em mundos impossíveis, dessa maneira o mundo adquire “um novo valor em face do novo valor do sujeito que se funda” (LS, 1969, p. 137). ‘Alguém’ é função de uma síntese conjuntiva que faz convergir séries divergentes (cf. IV/2.3.1.).

O que há de comum entre os mundos impossíveis ou as séries divergentes é um Acontecimento que reúne todos os acontecimentos ou singularidades em uma indeterminação objetiva que é marcada pelo “dispar”, isto é, a reunião da diferença pela diferença. A coisa comum que pode ser identificada no Acontecimento é a distribuição vaga das singularidades em

1 cf. DELEUZE, “L’Actuel et Le Virtuel”(Annexe: Chapitre V), in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p. 179-185.; neste texto publicado postumamente, Deleuze aponta a diferença entre “individação” e “atualização”, deslocando mais ainda sua posição em relação à de Simondon, afastando este que já se era indicado nas primeiras referências de Deleuze a este último (cf. ORLANDI, “Antes do Indivíduo (Individação e Empirismo Transcendental)”, in *Espírito das Coisas*, no prelo). De qualquer forma, Deleuze parte da ideia de individação proposta por Simondon, em vista da “gênese ontológica” das multiplicidades (cf. BUYDENS, *op. cit.*, p. 15-17). De acordo com ALLIEZ, *op. cit.*, p. 53-55, explica de que maneira Simondon, com o último Merleau-Ponty e Whitehead, fornece a Deleuze e Guattari uma “ontogênese” que corresponde a “um mundo pré-individual em formação, em curso de individação”(p. 54), com isto pondo em cheque as teses hermenêutico-fenomenológicas que grassam na filosofia contemporânea.

2 ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 109: “o sujeito persiste, mas não se sabe onde”.

acontecimentos que remetem para um mesmo problema, ou seja, um “elemento genético” a partir do qual vários mundos e indivíduos aparecem como casos de solução. Os predicados analíticos de indivíduos determinados, como vimos, exprimiam séries convergentes, e, portanto, singularidades já fixas para cada indivíduo no mundo compossível. A partir de agora, porém, configuram-se os “predicados sintéticos de alguém”, nos quais a predicação dos acontecimentos traz consigo a síntese disjuntiva entre séries divergentes, identificando o ponto aleatório (o dispar) que as percorre e “abrindo diferentes mundos e individualidades como outras variáveis ou possibilidades” (LS, 1969, p. 139).

O ‘alguém’, assim entendido, faz de um predicado o sujeito de outro predicado, de modo que é a partir da ordem dos predicados sintéticos que deve se definir a organização lógica de classes e propriedades, gêneros ou espécies. Os predicados analíticos exprimem o acontecimento sob o ponto de vista da inclusão por indivíduos de um mundo compossível, mas os predicados sintéticos definem os acontecimentos como ‘alguéns’ que estão abertos para mundos impossíveis. Sendo assim, as classes e as propriedades são variáveis de um alguém para mundos impossíveis, não importando a individualidade e o encontro de corpos que têm como efeitos os acontecimentos, mas sim o ponto aleatório ou dispar que comunica todos os acontecimentos sem liames. Do ponto de vista da reunião dos acontecimentos, os encontros entre corpos descritos nos predicados analíticos passam a ser ordenados independentemente dos indivíduos. Eles passam a ser ordenados de acordo com as variáveis de indivíduos abertas pelo acontecimento que percorre mundos impossíveis. Com isso, sujeito e predicado se tornam intercambiáveis, na mesma medida em que a especificação, ou seja, a ordem crescente ou decrescente de generalidade entre classes e propriedades obedece à abertura dos mundos. As classes e propriedades variáveis são o índice de que o indivíduo e alguém, acompanhados respectivamente de uma síntese conectiva e de uma síntese conjuntiva, submetem-se à síntese disjuntiva de séries divergentes.

A gênese estática ontológica, segundo os dois níveis de efetuação que acabamos de resumir, são as duas maneiras pelas quais o acontecimento faz o percurso da multiplicidade

virtual à multiplicidade atual, extraindo do campo transcendental pré-individual e impessoal, o indivíduo e alguém. É apropriado enfatizar que ambos são, de fato, resultados ou produtos da gênese, e que o produtor ou elemento genético continua sendo a diferença e suas relações diferenciais como princípio ontológico vigente na multiplicidade substantiva.

Levando-se em conta a ordem dos elementos assim enfatizados, pode-se entender com mais clareza porque Deleuze afirma que o princípio associado ao indivíduo é o «bom senso» e que o princípio associado a alguém é o «senso comum» (LS, 1969, p. 140-141).

Esses princípios são derivados do princípio ontológico da diferença. Quer dizer, eles derivam de duas maneiras diversas pelas quais a diferença se apresenta através do acontecimento. No caso do bom senso do indivíduo, as diferenças se organizam sedentariamente segundo a seleção de determinadas singularidades. Já no caso do senso comum de alguém, o que se apresenta, identificando algo na divergência das singularidades, é o ponto aleatório que une as diferenças no ‘elemento’ do dispar. Seja como for, em ambos os casos, o mesmo Acontecimento ou princípio ontológico da multiplicidade se distribui de maneiras diversas para produzir acontecimentos que vão da multiplicidade virtual à multiplicidade atual.

Os princípios do bom senso e do senso comum são produzidos a partir do campo transcendental. Portanto, o equívoco seria tornar esses princípios transcendentais, de modo que a organização do campo transcendental fosse superposta pelas imagens empíricas de alguém e do indivíduo, como se a diferença ontológica do acontecimento tivesse de se assemelhar a elas. De acordo com Deleuze, é esse o sobrepasso cometido na filosofia de Husserl¹.

1.1.4. Fenomenologia de Husserl e gênese estática ontológica

O mais importante é, embora considerando a simultaneidade dos dois níveis da gênese estática, não perder de vista a sua autonomia recíproca, tendo em vista o princípio do qual elas

1 Na verdade, a crítica de Deleuze à fenomenologia de Husserl é um detalhamento da restrição que pode ser feita a toda a filosofia transcendental. pois, segundo MACHADO, *op. cit.*, p. 131-135, para Deleuze, as filosofias transcendentais nunca mantêm o que elas prometeram realizar “de direito”, isto é, que há uma afinidade natural entre o pensamento e a verdade, e por isso corrompem-se decalcando “de fato” imagens empíricas e, portanto, induzindo formas de reconhecimento sob a chancela do transcendental, já que “é constitutivo da filosofia da representação não conseguir manter-se no nível transcendental” (p. 132).

derivam. Qualquer precipitação neste âmbito pode vir a confundir dois percursos do acontecimento completamente diversos entre si.

Já Leibniz, como vimos, concebeu os acontecimentos pré-individuais muito próximo do domínio dos indivíduos, de modo que o mundo expresso por esses últimos fosse um mundo compossível formado por séries convergentes entre singularidades (IV/1.2.2.). Neste caso, Leibniz teria estendido o princípio do bom senso ao princípio que rege a produção do próprio senso comum, isto é, a distribuição das singularidades que os indivíduos envolvem para expressar o mundo.

Quanto a Husserl, essa superposição do princípio ontológico pelos princípios derivados da gênese teria um alcance ainda maior. Pois, aí, a «transcendência imanente» que marca o bom senso do indivíduo liga-se ao pré-individual, não pela extensão do próprio bom senso, mas pelo ultrapassamento de uma transcendência objetiva de que é encarregado o Ego ou Alguém. Não ocorre apenas, como em Leibniz, uma superposição ou transferência dentro do mesmo princípio, o bom senso, mas o cruzamento entre dois princípios derivados, visto que o senso comum passa a ser a âncora ontológica do bom senso. Vejamos, com a ajuda de Deleuze, o esclarecimento desta questão.

Fenomenologicamente falando, todo objeto real possui um sentido impassível, isto é, ele aponta intencionalmente para um núcleo do sentido ou noema que escapa tanto aos padrões da consciência que o percebe quanto às características sensoriais do objeto percebido. O sentido visado no núcleo noemático nada mais é do que um conteúdo intencional, isto é, uma redução da realidade do objeto. Mas eis que, uma vez instalado no núcleo noemático, o sentido se volta para estabelecer a sua relação com a realidade. Configura-se aí o transcendental husserliano: o objeto real é reduzido a seu significado intencional que aponta para o núcleo noemático, e em seguida reforma-se uma relação genética entre o noema e o objeto real. O sentido é impassível diante da consciência empírica, pois ele visa algo além dela. No entanto, a gênese do sentido depende de uma consciência transcendental que envolve o núcleo noemático e o objeto real.

Ora, é justamente neste pèriplo do sentido que a transcendência imanente das intencionalidades é ultrapassada em favor de uma transcendência objetiva que contém um elemento genético. Um objeto qualquer somente é identificado pelo bom senso (indivíduo) se ele corresponde a um senso comum (Ego) que atua como “princípio de unificação” e atribuição de predicados noemáticos, isto é, como identidade genérica de qualquer coisa que opera a gênese do sentido. Como a operação da forma da consciência ou consciência transcendental depende da identidade do senso comum, o elemento genético torna-se uma generalidade, de modo que o que é predicado ao indivíduo não é o acontecimento em sua pré-individualidade e impessoalidade, mas sim a forma dessa generalidade. Por esse motivo, Deleuze permite-se concluir a esse respeito que Husserl pensa a gênese “a partir de uma faculdade originária de *senso comum* encarregada de realizar a identidade do objeto qualquer, e mesmo de uma faculdade de *bom senso* encarregada de realizar o processo de identificação de todos os objetos quaisquer ao infinito” (LS, 1969, p. 118-119; ver tb. 123-124, 137, 141).

A gênese passa a ser entendida de uma maneira inteiramente diversa, se lembrarmos que o campo transcendental não é preenchido por núcleos noemáticos de individuação, e sim por acontecimentos-singularidades que, sendo ligados diferencialmente, não se rendem jamais à generalidade, e, por conseguinte, não engendram uma forma de generalidade a ser repassada aos indivíduos. Na verdade, o conceito de ‘forma’ passa a ser definido como uma expressão de uma instância “aformal” ou “préformal”, ou seja, uma multiplicidade onde se dá a diferenciação de singularidades ou acontecimentos pré-individuais¹.

Assim como, diferentemente de Husserl, Deleuze aponta para a independência do acontecimento em relação aos predicados de indivíduos e de alguém, ele demonstra que o acontecimento também é independente das proposições que o exprimem. Para explicar esse aspecto é necessário que descrevamos, em seguida, os principais passos da “*gênese estática lógica*”.

¹ cf. BUYDENS, *op. cit.*, p. 32-33.

1.2. "gênese estática lógica"

1.2.1. relações da gênese estática lógica

Do ponto de vista lógico, o predicado analítico de indivíduo e o predicado sintético de alguém formam dois tipos de "proposição ontológica", diz Deleuze, justamente porque é nessas proposições que podemos ver o acontecimento se predicar de duas maneiras, e, simultaneamente, assistimos à gênese de indivíduos e de alguém. E mais, nas proposições ontológicas, observa-se que alguém se funda sobre o indivíduo, o senso comum sobre o bom senso, mas que, inversamente, o elemento genético indica que os indivíduos são fundados por alguém, isto é, o bom senso depende do senso comum, levando em conta o acontecimento que percorre a ambos. As classes e propriedades variáveis que se constituem a partir de alguém, porém, são produtos ontológicos que não fazem parte diretamente das proposições ontológicas, "ao contrário", afirma Deleuze, "esse elemento nos faz passar a uma outra ordem de proposição, ele constitui a condição ou forma de possibilidade da proposição lógica em geral" (LS, 1969, p. 143). Esclareçamos esta passagem.

Na verdade, a *gênese lógica* é um retratado das vias pelas quais o acontecimento percorre a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual em vista da gênese ontológica. Entretanto, trata-se de um novo percurso, pois inicia-se com as classes e propriedades, subprodutos da gênese ontológica, e passa a determinar os indivíduos e alguém a partir deles. Como as classes e propriedades variáveis são expressas em proposições lógicas, as proposições ontológicas são relidas logicamente. Se as classes e propriedades variáveis são a possibilidade da proposição lógica em geral, então os indivíduos e alguém são "instâncias materiais" que efetuam a possibilidade lógica. Além disso, a possibilidade lógica possui duas modalidades, quer o condicionado seja a existência do indivíduo, quer seja a existência de alguém. Enquanto a gênese ontológica indicava a procedência de indivíduos e alguém como soluções de mundos impossíveis, a gênese lógica determina a existência dessas soluções, a partir de certas relações que as classes e propriedades variáveis mantêm com os indivíduos e alguém. Exatamente por isso podem ser determinadas certas relações existenciais na proposição lógica.

De fato, a forma de possibilidade da proposição lógica define ela própria uma “relação de significação”, enquanto o indivíduo uma “relação de designação”, já alguém define uma “relação de manifestação”.

Deleuze alerta que é um equívoco estabelecer uma ordem fixa para essas relações na ordem da proposição lógica. Por exemplo, dizer que a gênese lógica é uma releitura da gênese ontológica dos indivíduos e de alguém a partir das classes e propriedades variáveis, não implica afirmar que a relação de significação imersa na forma da proposição seja primeira, logicamente, em face da designação e da manifestação. Caso fosse aí estabelecida uma ordem fixa, a determinação da existência do condicionado teria igualmente de fixar os objetos ou instâncias materiais. Como vimos, no entanto, a alguém é fundado *sobre* o indivíduo, mas o indivíduo é fundado *por* alguém, e as classes e propriedades variáveis, por sua vez, dependem de alguém, e por conseguinte, do indivíduo. Assim, seria imprudente estabelecer um paralelismo, no sentido de uma identidade de conexões pela causa, entre a gênese ontológica e a gênese lógica, como se o indivíduo fosse o objeto fixo da designação, o alguém da manifestação e as classes e propriedades variáveis da significação (LS, 1969, p. 144). Essa rejeição do paralelismo entre a lógica e a ontologia é um eco da revisão que Deleuze impôs ao paralelismo de Espinosa (cf. II/1.1.5., 2.1.1.), questão esta que retornará, na seqüência, com o tratamento da “gênese da linguagem” nas multiplicidades.

Com efeito, a gênese lógica toma como objeto um determinado elemento à gênese ontológica, mas as relações na proposição exigem mais do que a estabilidade desse elemento, que, como se observou, já não era válida para a síntese ontológica. Certamente, para que haja designação tem de haver individuação, mas a designação exige, para além da expressão limitada a séries convergentes que o indivíduo proporciona, uma identidade entre séries divergentes que depende da ordem de alguém. A manifestação de alguém, por sua vez, e inversamente, se faz sobre a individuação, desde que esta já exija mais que a simples designação e, portanto, possa ser incluída na identidade que alguém encontra nas séries divergentes. A significação, por fim, é a relação expressa na própria forma da proposição lógica, mas isso não lhe confere precedência. Se

as classes e propriedades variáveis eram subprodutos da gênese ontológica ligados indissolúvelmente a indivíduos e a alguém, o fato de que elas, na gênese lógica, permitem a passagem das proposições ontológicas para a proposição lógica com as respectivas relações, daí, não a proeminência, mas a ocasião de exprimir a formação do bom senso e do senso comum, que somente podia ser entendida ontologicamente pela gênese de indivíduos e alguém.

Sendo assim, conclui Deleuze, há uma circularidade entre as relações da proposição (designação, manifestação e significação). E, se essa circularidade apoia-se nos elementos da gênese ontológica, tornando-os objetos ou determinando sua existência, forma-se uma nuvem ou névoa que confunde a gênese lógica e a gênese ontológica. Esse nevoeiro entre as duas gêneses constitui a “ordenação terciária da linguagem”, segundo a qual cada relação da proposição pode ser primeira em relação às outras, mas sempre indicando uma circularidade.

Ora, será que o acontecimento ao entrar nessa circularidade da ordenação lógico-ontológica, esgota-se a correr eternamente atrás de si mesmo, e será que ficamos perdidos dentro do nevoeiro da linguagem, não restando para a multiplicidade substantiva senão uma exterioridade vazia que atormenta a viagem do acontecimento entre os dois regimes de multiplicidade e que interligaria as gêneses lógica e ontológica destes últimos?

1.2.2. lógica do acontecimento e lógica da verdade: linguagem

A circularidade das duas gêneses, que embaralham os elementos da proposição ontológica e as relações ou dimensões da proposição lógica, é desfeita pelo acontecimento na medida em que ele conduz cada uma das gêneses ao elemento genético, isto é, à organização das singularidades, de sua reunião pela diferença. O elemento genético das multiplicidades não só delimita as dimensões da proposição lógica (designação, manifestação e significação), como também gera os objetos que são designados, manifestados e significados nas proposições ontológicas.

Como mostra Deleuze, as proposições são soluções, determinadas expressões de relações diferenciais que se estabelecem entre as singularidades-acontecimentos. As proposições

obedecem a uma lógica da verdade que se aplica à linguagem, pois um *erro* pode ocorrer, por exemplo, se um indivíduo ou designado na proposição ontológica analítica não corresponde à designação de uma proposição lógica. A verdade e o erro são parâmetros para avaliarem as gêneses no nível de seus produtos, expressos em proposições, ou seja, no nível do envolvimento desses produtos na linguagem. A lógica da verdade, porém, não pode ser transferida para o elemento genético, pois ele ficaria obrigado a uma produção que o assemelharia aos seus produtos, nele as singularidades-acontecimentos seriam aprisionadas à imagem das soluções ou proposições que dele derivam. Até mesmo a forma da proposição lógica, como observamos acima, deve ser mantida no nível dos produtos para que não seja alçada ao domínio do elemento genético, caso em que este último seria obliterado por valores de verdade que somente se aplicam às intercalações, na linguagem, entre a o significado de uma proposição ontológica e a significação de uma proposição lógica¹.

Se assim fosse, a forma de possibilidade da proposição lógica, a significação, na gênese lógica, se associaria naturalmente, na gênese ontológica, à forma da consciência. Por exemplo, a consciência transcendental husserliana, ocupando o lugar do elemento genético, somente nos deixa duas opções, ou ela é um modelo/forma(Ego) para a gênese ontológica ou ela é uma imagem das proposições como forma de sua possibilidade para a gênese lógica. Em outras palavras, a forma da possibilidade da proposição lógica é uma maneira de exprimir a forma do senso comum na perspectiva ontológica. O ser é ele próprio uma consciência transcendental que possui duas contrafaces: uma ontológica e outra lógica.

Dai à definição do ser pela linguagem é realmente um passo muito curto, pois os elementos que formam a ordem da linguagem são confundidos pela consciência transcendental com os interstícios de um ser interfacial (ontológico-lógico). A linguagem estabelece uma ligadura interna entre as faces do ser que, se fossem tratadas separadamente, condenariam o pensamento a impossibilidade que elas próprias tem de suportar, isto é, de jamais olharem-se de

1 DIAS, *Lógica do Acontecimento: Deleuze e a Filosofia*, Afrontamento, 1995, p. 73, explica que “a lógica tem também ela uma imagem do pensamento, infantil imagem extraída, não da ciência, mas dos actos elementares de reconhecimento”.

frente. Era de se esperar que, se à linguagem fosse resguardado o papel de resgatar a filosofia, a definição do ser já tivesse conduzido a uma antinomia, a um defeito. Temendo esse passo é que Deleuze exclama e indaga: “o que já aparecia tão claramente em Kant vale ainda para Husserl: a impotência dessa filosofia de romper com a forma do senso comum. O que pode tornar-se então uma filosofia que sente que ela não seria filosofia se ela não rompesse ao menos provisoriamente com os conteúdos particulares e as modalidades da *doxa*, mas que dela conserva o essencial, isto é, a forma, e se contenta de elevar ao transcendental um exercício somente empírico em uma imagem do pensamento apresentada como «originária»” (LS, 1969, p. 119).

Mas, de que maneira seria possível livrar a gênese ontológica e a gênese lógica deste destino comum à consciência erigida como princípio, capaz de arrastar consigo inclusive a linguagem? Vejamos, em primeiro lugar, as diferenças e interpenetrações de uma lógica do acontecimento e uma lógica da verdade.

1.2.3.lógica do acontecimento e lógica da verdade: problema

O *verdadeiro* e o *falso*, valores que definiam a verdade e o erro, passam a ser aplicados não às soluções oferecidas nas proposições, mas à distribuição que o elemento genético propicia entre as singularidades, aos acontecimentos que ligam essas singularidades. Assim, a lógica das proposições depende de um elemento extraproposicional, o acontecimento, que escapa tanto às proposições ontológicas, com seus indivíduos, alguém, e classes/propriedades variáveis, quanto às proposições lógicas com suas designações, manifestações e significações. A opção, para Deleuze, se dá entre uma lógica da verdade que confunde a linguagem com o elemento genético e nela o aprisiona, e uma lógica do acontecimento que mantém, com certeza, a lógica da verdade, mas que exige que a linguagem se abra para o elemento genético das multiplicidades, único capaz de distinguir a produção diferenciada de proposições que nela se misturam. Assim *verdadeira* ou *falsa* é a distribuição de singularidades, isto é, a configuração de um *problema* que reúne diferenças de acordo com a *questão* ontológica das multiplicidades, segundo a definição que já fornecemos(cf. III/3.1.2.).

De fato, na configuração que um determinado problema fornece do elemento genético, falso e verdadeiro não são mais valores, pois eles deixam de se aplicar às proposições ou seja ao campo empírico de resolubilidade. Um falso problema é tão somente o problema que tergiversa a questão ontológica quando as singularidades-acontecimentos são reunidas por outro princípio que não o dado pela diferença substantiva. É o caso em que o campo problemático será superposto por uma imagem do campo empírico de resolubilidade, tornando universal a lógica da verdade. Ao passo que, se a lógica da verdade permanece distinta da lógica do acontecimento, os valores de verdade recebem uma torção benéfica, uma vez que um erro no nível da linguagem, isto é, uma incongruência entre uma proposição lógica e uma proposição ontológica, não é necessariamente falsa, visto que pode ser uma solução que está de acordo com a distribuição de singularidades-acontecimentos configurada em um problema verdadeiro. Tendo isso em vista, conclui Deleuze que “o erro é uma noção muito artificial, um conceito filosófico abstrato, porque ele afeta apenas a verdade de proposições supostamente acabadas e isoladas” (LS, 1969, p. 145).

As proposições que parecem desfrutar de uma estabilidade lingüística em seu isolamento, não podem supor as inquietações que lhes inflige um problema. Tanto que, instaladas em seus valores de verdade, muitas vezes, elas são obrigadas a balbuciar verdades que a linguagem não supunha. Somente uma lógica do acontecimento poderia colocar a linguagem no seu devido lugar, isto é, torná-la produtiva através dos problemas, ao invés de ser a promotora de uma lógica da verdade que restringe a produtividade do elemento genético ao custo de decalcá-lo do campo empírico. Neste último caso, a linguagem só diz o que está dado, e o que está além dela é apenas o vazio, a partir do qual ela se instaura. O vazio, porém, é sempre um problema indeterminado em que as diferenças permaneceram irreduzíveis umas às outras, constituindo uma Diferença mítica que assombra o campo empírico; ou o vazio é um problema sobredeterminado em que as diferenças são interligadas por um elemento exterior a elas.

Além disso, um problema somente se determina completamente pela diferença, quer dizer, ele se autodetermina, pois a reunião pela diferença é a única que não precisa sair de si mesma para constituir uma unidade. A univocidade do ser é a própria diferença substantiva e não

alguma coisa que reuniria as diferenças em um ser uno. Em uma lógica da verdade, onde as diferenças são reunidas de acordo com um princípio que decalca o empírico, um problema se apaga tão logo uma solução é encontrada, quer dizer, um problema só dura o tempo suficiente para que sejam encontrados os valores de verdade que o preenchem. No entanto, como os valores de verdade são dados empíricos, os problemas válidos são somente aqueles que guardam a forma abstrata da verdade ou forma de possibilidade das proposições, isto é, aqueles cujas soluções já estão dadas, mas não foram ainda encontradas. A noção de problema define-se, assim, por uma configuração descolorida e transitória, pois, como esclarece Deleuze, “é uma única e mesma ilusão que, sob um aspecto empírico, decalca o problema sobre as proposições que lhe servem de «respostas», e que, sob um aspecto filosófico ou científico, define o problema pela forma de possibilidade das proposições «correspondentes»” (LS, 1969, p. 147). Já, em uma lógica do acontecimento, em que as diferenças são reunidas segundo um princípio de produtividade da própria diferença, um problema possui realidade, e uma realidade diversa da de suas soluções. Ao mesmo tempo que o problema se autodetermina, informa Deleuze, ele determina as proposições em suas soluções.

A distribuição de determinadas singularidades-acontecimentos por meio do elo da diferença virtual, no campo problemático da multiplicidade virtual, corresponde à imediata produção da diferença empírica, no campo de resolubilidade da multiplicidade atual. Isto confirma, mais uma vez, que o Acontecimento ou elemento genético da multiplicidade substantiva está se distribuindo segundo diversas especificações produtivas de acontecimentos que percorrem de determinadas maneiras a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual, através da gênese ontológica e da gênese lógica, mas sempre submetendo a lógica da verdade ou das proposições, que se encaixam na linguagem, a expressar a produtividade intrínseca à lógica do acontecimento, ou seja, um problema sempre insiste em suas soluções.

A lógica proposicional ou da verdade curto-circuitaria as gêneses ontológica e lógica, ao aferir seus ‘valores de verdade’ de acordo com as correspondências possíveis que o conjunto das coisa e o conjunto das palavras estabelece entre si. Para Deleuze, quanto a este aspecto, a lógica

moderna não teria compreendido uma lição do cinema. Quando a imagem-movimento entra em crise, o cinema passa a filmar imagens que são puras relações, isto é, são exteriores aos seus termos (o ‘extraproposicional’), e, portanto, estão além do esquema sensorio-motor que estabeleceria a correspondência entre o conjunto do movimento e o conjunto das imagens (IT, 1985, p. 270, 273-274, 276). O privilégio conferido por Deleuze à “relação” sobre os termos é uma maneira de situar seu pensamento entre Hume e Kant, isto é, como “empirismo transcendental”, já que o empirismo é definido por uma filosofia da relação, como um “empirismo superior”, que não se esgota nos termos preenchidos pelos dados da sensibilidade; ao mesmo tempo em que a exigência transcendental não mais se presta às formas de reconhecimento que decalcam imagens empíricas sob a alegação serem suas “condições de possibilidade”, mas procuram o elemento relacional que confere ao transcendental um caráter genético (ES, 1953, p. 122; PhCK, 1963, p. 22-23; DR, 1968b, p. 186-187). A lógica das multiplicidades não considera o limite da relação entre a série das palavras e a série das coisas como uma falência da lógica como um todo¹.

Contudo, o que exatamente descreve o acontecimento entre a gênese ontológica e a gênese lógica?

1.2.4.gênese estática e sentido: signo

Ora, o acontecimento doa sentido, investido tanto pela gênese ontológica quanto pela gênese lógica, a partir do elemento genético. Da mesma forma que as gêneses do indivíduo e a de alguém devem manter a sua autonomia recíproca, agora o sentido não pode servir para exprimir um duplo ou forma das proposições lógicas que vai corresponder à identidade de alguém no ser.

1 cf. MACHADO, *op. cit.*, p. 139-142. Conforme DIAS, *op. cit.*, p. 17-18, estabelece a importância entre a noção deleuzeana de ‘acontecimento’ e a proposição de um “empirismo superior”, perfazendo um “evenemencialismo”. ORLANDI, “Antes do Indivíduo (Individuação e Empirismo Transcendental)”, *op. cit.*, também mostra de que maneira o ‘acontecimento’ é uma instância “empírico-transcendental”.

O sentido precisa ser um *signo*, de acordo com a acepção exigida pela teoria das multiplicidades¹.

O sentido, por isso, deve manter-se fiel à estrutura dupla do acontecimento. Na gênese ontológica, o sentido/signo tanto é um efeito da mistura dos corpos ou estados de coisas dos indivíduos e alguém com suas classes e propriedades variáveis, quanto é a contra-efetuação desses efeitos no acontecimento pré-individual ou impessoal que se põe como quasi-causa quando associado ao “poder genético”. Da mesma forma, na gênese lógica, o sentido/signo é ao mesmo tempo a designação, manifestação e significação dos efeitos dos encontros de corpos ou estados de coisas, bem como a contra-efetuação desses efeitos quando o problemático faz com que as proposições lógicas expressem o sentido/signo em sua gênese extraproposicional. Por esse motivo, Deleuze pode afirmar “que o sentido se apresenta ao mesmo tempo como o que acontece aos corpos e insiste nas proposições” ... “ele produz a individuação e tudo que se segue em um processo de determinação dos corpos e de suas misturas medidas, a significação e tudo que se segue em um processo de determinação das proposições e de suas relações atribuídas - toda ordenação terciária, ou o objeto da gênese estática” (LS, 1969, p. 151).

Como vimos, quando o elemento genético no ser corresponde a alguém, ele se identifica ao próprio produto da gênese ontológica, ou, ainda, alguém passa a supervisionar a gênese. Agora, se a forma da possibilidade da proposição lógica é levada a encobrir o problemático, então, o extraproposicional ou elemento genético na gênese lógica é confundido com uma imagem do exercício empírico das proposições, ou seja, a significação, que é uma relação proposicional produzida, se iguala ao elemento de produção. Sempre que essas duas modalidades de aprisionamento do elemento genético se dão, o sentido que daí resulta se ressent. O sentido obedece à representação, posto que, como já assinalamos em várias oportunidades, sempre que uma imagem do produto retroage e exprime o elemento produtor, encontramos o mecanismo

1 para que Deleuze pudesse integrar a noção de signo e, portanto, uma semiótica à teoria das multiplicidades, foi necessário renovar uma acepção ontológica de signo; para tanto, segundo HARDT, *op. cit.*, p. 130 (nota nº 7), foi indispensável seu estudo dedicado à Espinosa, pois neste filósofo a noção de signo já aparece definida por uma “genealogia do ser”, constituindo-se, então, em uma poderosa crítica ao “discurso semiológico e estruturalista”.

representacional, e por esse motivo a representação adquire um alcance tanto lógico quanto ontológico (DR, 1968b, p. 207-210).

O sentido, em sua acepção kantiana, por um lado, portanto, torna-se a coextensividade entre o ser infinito e o indivíduo no mundo da representação, isto é, através da forma do Eu. Como tivemos oportunidade de assinalar, a teoria kantiana do silogismo vêm dar a essa noção do transcendental uma expressão lógica. Por outro lado, as incursões lógicas da Fenomenologia tornam o sentido uma coextensividade entre o Ego e a própria representação, quer dizer, o ser tem a forma do senso comum ou de uma consciência transcendental, ao mesmo tempo que o senso comum é expresso em proposições que captam no campo empírico a forma da possibilidade lógica. Essas são duas maneiras de se retirar do acontecimento a produção no interior das gêneses, e, portanto, de roubar-lhe a função de comunicá-las, a fim de que o elemento genético da diferença nada tenha a ver com o sentido distribuído entre as proposições ontológicas e as proposições lógicas, fazendo de sua expressão um signo. Pelo contrário, no mecanismo da representação, o sentido, aliado ao elemento genético, torna-se ele próprio um distributor do ser.

É completamente diverso o entendimento deleuzeano sobre o sentido/signo, pois ele se dá na coextensão entre o ser definido ontologicamente, o ser da diferença, e o “ser do problemático” ou “?-ser” que se exprime logicamente. Ao invés de se superporem ao elemento genético das multiplicidades, o ser da diferença e o ser do problemático são distribuições nos percursos do acontecimento. Assim, o sentido/signo não é a transmissão da realidade para os objetos por meio de um desbotamento do ser infinito, nem o sentido é a objetividade transcendental que um núcleo noemático visa na realidade. O sentido relativo ao ser da diferença e ao ser do problemático, isto é, o que é negativamente rejeitado como irrealidade do não-ser no silogismo disjuntivo kantiano, ou o que é definido como não-senso, pois escapa à visada do núcleo noemático na forma da possibilidade da proposição lógica husserliana, é promovido pelo acontecimento a uma positividade que é fiel à multiplicidade substantiva. Quando o acontecimento, para além da negatividade, adensa a divergência e o problemático, implicados nas gêneses lógica e ontológica,

o sentido passa a ser um elemento da teoria das multiplicidades. Ele se torna um signo da multiplicidade substantiva que fulgura na multiplicidade virtual em sua imanência com a multiplicidade atual. No pensamento de Deleuze, o sentido é sempre produzido como efeito de uma multiplicidade, não é nunca, como em sua caracterização na linha-mestra da história da filosofia, um dado originário ou um consenso produzido que estabelece, ainda que provisoriamente, uma origem¹.

Afinal, o acontecimento complica através do sentido/signo a diferença substantiva (diferença no ser) em ambas as gêneses, fazendo com que as multiplicidades virtual e atual expliquem seus próprios mecanismos de diferenciação; enquanto que, sendo o sentido o próprio distributor de um elemento genético, ele somente distribui o originário, o que já estava lá. Se fosse assim, o sentido não diferenciaria, ele apenas confirmaria o que o mecanismo de representação contém, lógica e ontologicamente. Por isso, enfatiza Deleuze, “purgar o campo transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de uma filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência ou do cogito” (LS, 1969, p. 149). Aliás, a noção deleuzeana de signo será a base de uma *semiótica* aplicada às multiplicidades.

Para que essa tarefa se complete, Deleuze prevê ainda para as multiplicidades uma “*gênese dinâmica*” segundo o acontecimento. Deste vez, não se trata, como na gênese estática, de como os acontecimentos se relacionam enquanto quasi-causas relativamente aos encontros de corpos e estados de coisas, e relativamente às proposições lógicas que os exprimem. O que importa para a gênese dinâmica, enfim, não é de que maneira o acontecimento procede à gênese ontológica e lógica, mantendo seus respectivos resultados distintos, embora interligados, mas como a partir dos corpos e coisas se atinge o acontecimento, sem intermediação. Pois, se a gênese estática já impediu que um mecanismo de representação encobrisse a produção do elemento genético, agora a gênese dinâmica não deve permitir que uma imagem das coisas e das proposições, isto é, do campo empírico, seja levada a ofuscar o elemento genético, dando ao ciclo da representação a oportunidade de se fechar.

1 cf. BUYDENS, *op. cit.*, p. 68-69.

1.3. "gênese dinâmica"

1.3.1. *gênese dinâmica ou gênese da linguagem*

Se, na gênese estática (ontológica e lógica), o acontecimento percorre, nos dois sentidos, a multiplicidade virtual e a multiplicidade atual, a começar pela primeira; na gênese dinâmica temos o mesmo percurso, começando pela multiplicidade atual. Vimos como, na gênese estática, se distinguem uma série ontológica que relacionava os corpos e estados de coisas com os acontecimentos, e uma série lógica que relacionava as proposições com os acontecimentos. Essas duas séries heterogêneas formam o senso comum através de alguém e da significação, mas permanecem distintas, seja pelo impessoal, seja pelo problemático que o acontecimento alimenta nelas, reconduzindo-as para o elemento genético.

Ora, o que interessa para a gênese dinâmica é justamente de que modo as séries ontológica e lógica permanecem heterogêneas e de que maneira, nelas, o acontecimento separa as proposições das coisas, a fala dos corpos, reinstalando-os no seio do elemento genético. Deleuze oferece-nos apoio ao estabelecer a seguinte comparação: "não se trata mais de uma gênese estática que iria do acontecimento suposto a sua efetuação nos estados de coisas e a sua expressão nas proposições. Trata-se de uma gênese dinâmica que vai diretamente dos estados de coisas aos acontecimentos" (LS, 1969, p. 217).

Assim como a gênese estática, a gênese dinâmica pode ser expressa por meio dos passos relativos à linguagem. Só que o envolvimento com a linguagem, na gênese dinâmica é muito mais direto. Vejamos por quê.

De fato, a linguagem pode ser vista como uma nuvem, um campo de passagem, onde se comunicam a gênese estática e a gênese dinâmica. E, exatamente devido a este ponto em comum, ambas devem ser distinguidas. A linguagem, como observamos acima, reúne os produtos da gênese ontológica e lógica, ela é o lugar de seu encontro. Aí, porém, o que faz a linguagem começar é o resultado da gênese, ou seja, a comunicação das séries heterogêneas dos corpos(indivíduos, alguém e classes/propriedades variáveis) e dos nomes dos corpos(o designado,

o manifestado, o significado), após a distribuição diferencial do acontecimento. Contudo, neste nível, se temos a gênese dos corpos e dos nomes através da efetivação do acontecimento, a linguagem envolve as séries heterogêneas, fazendo corresponder um encontro de corpos a um simples ruído ou qualidade física que é seu nome. A linguagem começa com o ruído, mas não é ainda possível enquanto o acontecimento não extrai algo das séries heterogêneas. Por isso afirma Deleuze que “são os acontecimentos que tornam a linguagem possível. Mas tornar possível não significa fazer começar” (LS, 1969, p. 212).

Uma outra coisa completamente diversa é a gênese da própria linguagem, isto é, de que maneira o acontecimento, que distingue as séries heterogêneas da linguagem, ao mesmo tempo a torna possível. De que maneira, enfim, os sons da voz podem ser retirados dos encontros de corpos e, por isso, distinguidos dos ruídos, e, sendo assim, tornam-se capazes de formar proposições para designar a individualidade e manifestar a pessoalidade dos corpos, ao mesmo tempo que esses corpos passam a significar classes e propriedades, sejam como sujeitos, sejam como predicados. Os elementos formadores da linguagem, a saber, a designação, a manifestação e a significação, somente são dimensões da proposição se o acontecimento já tornou possível a linguagem, transformando os ruídos em sons/vozes e os nomes dos corpos em proposições.

A independência do som com relação ao ruído da linguagem, com relação à série lógica e à série ontológica está relacionada com o acontecimento que a distinção das próprias séries envolve. Do ponto de vista da gênese estática, os produtos lógicos e ontológicos do acontecimento são os formadores da linguagem; do ponto de vista da gênese dinâmica, esses produtos(corpos e proposições) aguardam que o acontecimento os leve de volta ao Acontecimento, ao elemento genético que torna possível a linguagem. Assim, podemos concluir que gênese dinâmica é também a *gênese da linguagem*.

1.3.2. *linguagem e univocidade do ser*

O descuido ou desconsideração da gênese dinâmica realimenta a ilusão de que a linguagem, como já assinalamos, se confunde com a totalidade da gênese estática ou é dela uma

tradutora fidedigna, de modo que o elemento genético somente é visto como um produtor ontológico e lógico quando o aparecimento de seus produtos é permeado por uma gênese da linguagem. Com efeito, se o acontecimento nada extrai das séries heterogêneas dos corpos e dos nomes, ele se confunde com esses corpos e esses nomes, ele fica retido nos estados de coisas e nas proposições. A linguagem, então, se restringe ao seu começo, isto é, aos produtos da gênese estática, mas não revela o princípio de sua organização. A linguagem, aí, possui apenas as dimensões de sua organização, ela é capaz de designar um indivíduo, manifestar um alguém, significar classes e propriedades.

O cruzamento da gênese dinâmica e da gênese estática, de fato, implanta nesta última uma voz/sons, mas ela não é ainda linguagem enquanto não se estabelece a sua gênese através do acontecimento. Estando o acontecimento, contudo, confundido com os estados de coisas e com as proposições, a voz dos elementos formadores faz a linguagem ecoar e se instalar no seio do elemento genético como uma “Voz” que dirige uma gênese da linguagem e espalha signos da gênese ontológica e da gênese lógica. A Voz, em outras palavras, restringe-se à síntese conectiva e conjuntiva, sem que estas estejam ainda submetidas a uma afirmação da divergência, a uma síntese disjuntiva realizada pelo acontecimento. Assim se completa a inversão representacional do lugar da linguagem e também se inaugura o reinado do significante. Mas, alerta Deleuze, a voz define a língua que “tem as dimensões de uma linguagem sem desta ter a condição, ela espera o *acontecimento* que dela fará uma linguagem” (LS, 1969, p. 226; ver tb. p. 271-272).

A distinção que estabelece Deleuze entre a linguagem e suas condições é de suma importância, pois quebra a espinha dorsal da representação. E o agente desse golpe é o acontecimento, que justamente submete a representação à diferença substantiva, no que põe a linguagem em seu devido lugar. A distinção entre a linguagem e suas condições qualifica como precipitada a tentativa de tornar o ser coextensivo à linguagem como se ele se definisse por sua representação, não por menosprezar o papel da linguagem, mas por entender que sua gênese é muito mais rica e complexa quando sua associação com a gênese lógica e ontológica não dá lugar

a uma confusão entre a gênese estática e a gênese dinâmica, outorgando, no mínimo, à linguagem o privilégio de ser a tradutora interfacial do ser.

A linguagem começa com a gênese estática, mas somente se torna possível com a gênese dinâmica cujo movimento não é nem ontológico nem lógico. Cabe indagar, por isso, o que se transmite do ser à linguagem quando o acontecimento está livre, quando ele não se confunde nem com o estado de coisas nem com as proposições, isto é, enquanto o significante não representa um ser uno que informa por analogia, enquanto o significante não representa um ser vazio ou nada, ou, ainda, enquanto o significante não representa um ser que se furta à representação, instaurando-a, através de jogos da linguagem.

Deleuze responde com clareza que o acontecimento transmite “a comunicação dos acontecimentos entre eles; e a univocidade se transmite do ser à linguagem” (LS, 1969, p. 216). O que a linguagem, enfim, resguarda do ser, quando ela se esgueirou do ciclo da representação, quando sua gênese não mais é uma versão palpável da gênese lógica e ontológica, é a univocidade que interliga os acontecimentos, ou seja, as diferenças que se comunicam pelo elo da própria diferença e por isso definem a multiplicidade substantiva. As proposições, assim como os entes, não mais exprimem através da linguagem a analogia ou equivocidade do ser; elas exprimem o acontecimento e, portanto, a univocidade do ser da diferença, que perfaz certamente um ser da linguagem, mas não uma linguagem que teria a prerrogativa de representar o ser. Contudo, se não há no pensamento de Deleuze nada que se possa denominar de um “linguistic turn” que indicaria uma solução deontológica para o problema do ser, não há também a elisão do problema ontológico considerado como o resultado de um jogo da “textualidade”, que tenderia a observar o lado de fora da linguagem como o lugar de eterna fuga ou ausência de um significado transcendental do ser¹.

1 ALLIEZ, “Ontologia e Logografia. A Farmácia, Platão e o Simulacro”, *op. cit.*, p. 73-79, mostra que a “leitura subversiva do platonismo” (p. 76) conduziria Deleuze e Derrida por caminhos diversos, fato este que manifestaria a tentativa deleuzeana de fornecer uma articulação entre a ontologia e a linguagem; para a “logografia” de Derrida, no entanto, este traço de articulação estaria marcado por um signo negativo na “escrita” filosófica ou revelaria um lugar vazio e transfuga na “desconstrução” do texto. Trata-se de modos diversos de responder à questão “Como pensar o fora de um texto?” (p. 78). A “resposta profundamente ontológica” (p. 77) dada por Deleuze a esta pergunta feita por Derrida poderia ser avaliada através das definições do conceito derridiano de “diferência” e do conceito deleuzeano de “diferença”.

Na verdade, a linguagem representa, uma vez concluída a gênese dinâmica, os produtos ontológicos e lógicos que a gênese estática engendra autonomamente. Há representação, desde que ela não seja coextensiva ao ser, mas se submeta à imanência do ser da diferença e do ser do problemático, como indicamos um pouco acima. A linguagem representa, com certeza, as condições de sua gênese a partir do ser, se, e somente se essas condições não vão ofuscar o ser, obliterando o elemento genético por meio de uma imagem decalcada aos produtos da gênese estática. Ou, o que vem a dar no mesmo, fazendo com que a gênese da linguagem se assemelhe ao nascimento de um ser que se identifica com o senso comum.

Como a linguagem não decalca sua imagem da gênese estática, ela faz uma “imagem pura” ou dissipativa. Esta questão fica bem ilustrada na análise que Deleuze dedica ao teatro de Beckett. “Fazer uma imagem” significa conceber uma língua (“língua III”) que acolhe algo que vem do lado de fora da linguagem. A gênese da linguagem, portanto, seria como o princípio que permite a exaustão dos possíveis na linguagem dos objetos (“língua I”) e na linguagem dos sujeitos ou vozes emissoras (“língua II”), na medida em que confronta estes últimos com seus limites, não permitindo, com isso, que a gênese da linguagem seja confinada à relação dual, possibilista e circular, entre coisas e palavras (E, 1992, p. 65-74).

A circularidade da linguagem põe-nos a passar eternamente da designação à manifestação e desta à significação, que, por sua vez, recomeça o ciclo, embaralhando sujeitos e predicados, como se a equivocidade das designações correspondesse a uma analogia dos significados. Nestes jogos de linguagem, as analogias e equivocidades emanariam de um significante que se manifesta em alguém como um significante eminente. Se a linguagem fosse definida seja pelos jogos de linguagem, seja pelo significante, não nos restaria senão a negatividade de sua circularidade presidida por uma eminência que não se mostra, de modo que a linguagem seria a mera convenção ou o deslocamento de um significante trânsfuga. A linguagem, porém, não é nem jogo nem puro significante, ela aguarda, diz Deleuze, a revelação do unívoco, do evento da Univocidade, isto é, o acontecimento que comunica a univocidade do ser à linguagem” (LS, 1969, p. 289).

Por isso, a circularidade da linguagem, seja através de suas dimensões, seja através do significante que atua como um princípio oculto, define tipos de “ironia”. Ela sempre fala de um ser que não está lá, que não quer se mostrar ou que gera a linguagem em se furtando. Contudo, a condição da linguagem é que o ser se mostre por inteiro, como ser da multiplicidade, e por isso se libere do redemoinho da ironia por meio do humor. Humor da velocidade do acontecimento que desliza na diferença. Pois, afinal, o ser que não quer se mostrar, que somente pode ser apontado indiretamente através de signos que ele mesmo insinua, é o ser uno que não precisa sair do si mesmo, é um ser carregado pelo seu conteúdo originário; mas já que saiu a fim de provar a unidade originária e, quem sabe, retornar a si mesmo, precisa ocultar sua pobreza essencial com a pompa de suas aparições.

Mas a ironia livra-se de todo seu peso e mal-estar quando deixa de piscar um olho -com isso querendo dizer que a verdade se reúne em um determinado lugar ou que ela está sempre em fuga-, quando o humor a introduz na leveza do acontecimento e, portanto, o ser tem porque se mostrar, já que a diferença somente existe e se prova como princípio ontológico se sair de si mesma. A linguagem não é a equivocidade através da qual se mostra um ser uno, nem o que se diz de um ser uno que se maquia com equivocidade; a linguagem é o que se diz da univocidade de um ser da diferença. Assim, não é a equivocidade do ser que se traduz em linguagem, mas a equivocidade, analogia e eminência da linguagem que expressam o acontecimento.

Uma vez definidas as gêneses da multiplicidade segundo o acontecimento, em seguida, redefinamos sob a sua ótica alguns elementos que fazem parte da teoria das multiplicidades e cujo andamento temos acompanhado em toda a trajetória de nossa demonstração. Afinal, o que dizer do problema e do cálculo diferencial, do tempo e da história, da representação, do conceito e do signo?

2.Gêneses das Multiplicidades e Componentes da Teoria das Multiplicidades

2.1.problema/questão e cálculo diferencial

2.1.1.problema/questão e gêneses das multiplicidades

Como tivemos oportunidade de assinalar anteriormente, na gênese ontológica, o acontecimento produzia indivíduos e alguém, abrindo-os a uma instância pré-individual e impessoal, a um excesso do elemento genético enquanto este se define como ser da diferença. Da mesma forma, na gênese lógica, o acontecimento abria a designação, a manifestação e a significação a uma instância extraproposicional ou assignificante, a uma extrapolação do elemento genético enquanto esse se define como ser do problemático. E a linguagem começa pela combinação desses produtos da síntese estática, de maneira que se pode dizer que o acontecimento prepara a gênese da linguagem, fazendo com que a série única de conexões do indivíduo ou da designação, as séries convergentes de alguém ou da manifestação e a exclusão das séries divergentes das classes e propriedades ou da significação, derivem de uma síntese disjuntiva que envolve séries divergentes e comunica mundos impossíveis.

O acontecimento, então, comunica os produtos da gênese estática com o campo problemático, visto que as singularidades isoladas no campo de resolubilidade, que vão constituir os casos de solução na multiplicidade atual, trazem consigo as relações diferenciais ou os problemas que unem essas singularidades, na multiplicidade virtual, antes da efetuação do acontecimento. Ora, o elemento que estabelece as relações diferenciais entre as singularidades reunidas em um problema é o ponto aleatório ou questão, de forma que os produtos da gênese estática estão em contato direto com o Acontecimento que é a multiplicidade substantiva (o dispar). As mesmas observações são válidas para a gênese dinâmica, posto que a linguagem se torna possível na medida em que, das dimensões de suas proposições, o acontecimento extraia um princípio de organização e ela passe a exprimir um conjunto de problemas como sua gênese diferencial.

Se já observáramos que a dialética está ligada a uma arte do problemático (IV/2.2.5., 2.3.1.), pode-se agora complementar sua nova feição, visto que, nas palavras de Deleuze, “a *dialética* é precisamente esta ciência dos acontecimentos incorpóreos tal como eles são exprimidos nas proposições, e das ligações dos acontecimentos tal como elas são expressas nas relações entre proposições” (LS, 1969, p. 18). A dialética serve como instrumento de análise da linguagem desde que seja ao mesmo tempo entendida como um meio para as gêneses da multiplicidade segundo o acontecimento. Da mesma forma que o problemático leva a dialética da linguagem ao acontecimento, o cálculo diferencial também é uma maneira de tratar o problemático nas gêneses do acontecimento.

O acontecimento não resolve um problema, mas apenas o determina, obedecendo à determinabilidade do ser que se define pela comunicação de todos os acontecimentos no elemento da diferença. Os problemas redistribuem as singularidades, determinando os acontecimentos, mas por isso eles dizem respeito a uma questão fundamental onde um Acontecimento reúne todos os acontecimentos e suas distribuições. As soluções se efetuam, por sua vez, na “vizinhança” de tal ou qual distribuição de acontecimentos, por isso Deleuze conclui que “a questão se desenvolve nos problemas, e os problemas se envolvem em uma questão fundamental. E, da mesma forma que as soluções não suprimem os problemas, mas aí encontram, ao contrário, as condições subsistentes sem as quais elas não teriam nenhum sentido, as respostas não suprimem absolutamente a questão nem a satisfazem, e esta persiste através de todas as respostas” (LS, 1969 p. 72).

2.1.2. cálculo diferencial e gêneses das multiplicidades

Determinar um problema significa referi-lo a suas condições, ou seja, aos acontecimentos que operam uma determinada distribuição de singularidades. Se as singularidades, no campo problemático, são ligadas por relações diferenciais então o problema relativo aos acontecimentos que o determinam pode ser expresso por uma “equação diferencial”. Já as soluções, cuja gênese depende da formulação e determinação do problema, são expressas por “curvas integrais” e sua

forma reflete exatamente as condições de determinação da equação. Em um exemplo utilizado por Deleuze para ilustrar esse assunto, observamos que as variáveis da equação da circunferência $x^2 + y^2 - R^2 = 0$ podem receber vários valores, mas somente um valor particular para cada caso de integração. Já a equação diferencial $ydy + xdx = 0$ independe dos valores particulares atribuídos às variáveis que formam a curva, pois “sua relação se refere somente às singularidades que definem a tangente trigonométrica do ângulo que a tangente à curva forma com o eixo das abscissas” (LS, 1969, p. 148; ver tb. p. 127).

Isso significa que o problema e a solução pertencem a instâncias inteiramente distintas. Pode-se determinar a existência e a natureza de uma determinada repartição de singularidades, isto é, como acontecimento, independentemente da existência que esses acontecimentos adquirem após sua atualização ou “singularização”, pois atualizar-se significa encontrar no objeto atual os circuitos de singularidades virtuais nas quais ele se dissolve¹. Na verdade, ambas as instâncias têm existência, e são certamente complementares, mas ainda assim constituem duas realidades distintas. O cálculo diferencial, desta forma, nos ensina que o problema é categoria do conhecimento, mas não uma categoria subjetiva que iria desaparecer tão logo fossem encontradas as soluções que satisfariam a existência contingente de um problema, mas uma categoria objetiva que possui realidade, já que determina um ser, o ser do problemático.

O acontecimento, então, é problemático, são as condições do problema; na equação diferencial, portanto, ele não representa algo de abstrato, mas exatamente o que afeta uma “matéria lógica”, o que confere a uma determinada curva/figura ou corpo a sua singularidade, a sua maneira de ‘sofrer’ o acontecimento que a gerou. Estendendo nossas observações, podemos concluir com Deleuze: “pode-se então conceber de uma nova maneira a relação das matemáticas com o homem: não se trata nem de quantificar nem de mensurar as propriedades humanas, mas, por um lado, de problematizar os acontecimentos humanos, e, por outro lado, de desenvolver como outras tantos acontecimentos humanos as condições de um problema” (LS, 1969, p. 70).

1 cf. DELEUZE, “L’Actuel et Le Virtuel” (Annexe: Chapitre V), *op. cit.*, p. 179-185.

2.2.temporalidade, devir/história e gêneses das multiplicidades

2.2.1.acontecimento e torções da temporalidade

Vimos, em outra parte de nossas demonstrações, que as sínteses temporais da multiplicidade implicavam a reformulação da noção de história (cf. III/3.3.3.). Lá, terá ficado claro que o envolvimento com a teoria da multiplicidade protege a história de ser abarcada por alguma espécie de representação do tempo. É que a história definia as condições sob as quais a diferença substancial se atualizava. Com isso, porém, cada efetuação histórica se ligava ao campo de problemas, na multiplicidade virtual. De fato, a história é a própria história dos problemas que o homem efetuou, mas é também a história dos problemas que ainda não receberam atualização ou que insistem nos acontecimentos historicamente determinados. Já assinalamos, também, que a noção de acontecimento extrapola a sua definição temporal e que uma das razões disso é justamente o fato do acontecimento constituir as condições de um problema. Sendo assim, devemos esclarecer de que maneira a noção de temporalidade é entendida sob o ponto de vista do acontecimento, e, portanto, das gêneses estática e dinâmica das multiplicidades, para em seguida averiguar o que a história tem a ver com o acontecimento e com suas gêneses.

Havíamos explicado a teoria do tempo que se liga à noção de acontecimento(cf. IV/2.1.1.). O *Cronos* possuía duas dimensões, a saber, uma formada por presentes relativos, isto é, passados e futuros relativos ao presente, como expressões dos encontros dos corpos entre si, pois desses encontros sempre se conserva algo como passado ou resta ainda algo como futuro; a outra dimensão do *Cronos* referia-se à reunião de todos esses presentes num presente cósmico, circular, onde o acontecimento se efetua. Ai, numa leitura estoica, o tempo é a relação das causas da mistura dos corpos, e o passado e o futuro, por vezes, parecem querer tornar desmesuradas essas relações, eles querem distorcê-las para se vingarem da sua relatividade em face do presente e para desestabilizar a circularidade em que o presente cósmico os prendeu. Contudo, esta desestabilização que sofre o tempo das causas e dos corpos ficaria mal compreendida, ou ainda,

seria temida se não entrasse em jogo uma outra dimensão temporal que fornecesse uma salvaguarda ética aos corpos que se vêem acuados em seu presente.

O *Aion* também possuía duas dimensões. Numa delas, ele, de certa maneira, redime o presente dos corpos, esgueirando-se por entre as causas, fazendo com que o presente se subdivida automaticamente em passado e futuro, sem que tenha tempo de relativizar os encontros de corpos. Ou, para utilizar a linguagem estóica, o que se comunica nessa primeira dimensão do *Aion* são os efeitos dos encontros de corpos. Em sua segunda dimensão, essa temporalidade dos efeitos conta com o “instante” ou acontecimento puro, que quebra a circularidade do presente cósmico, como um raio ele remete o acontecimento efetuado ao acontecimento puro, onde é reencontrada a potência através da qual ele retira algo do que acontece.

Para utilizar um exemplo emprestado à física, o acontecimento seria dotado de uma velocidade que desafiaria o princípio da causalidade da Teoria da Relatividade, quer dizer, ele viajaria mais rápido que a luz, tornando possível que o efeito chegasse antes da causa. Deleuze não deixa engano a este respeito, pois lembra que o acontecimento está presente nas gêneses estática e dinâmica, e, portanto, a sua atuação pode ser descrita em termos da formação e gênese da linguagem; assim, o acontecimento “faz existir o que ele exprime e, pura insistência, daí faz-se existir naquilo que o exprime” (LS, 1969, p. 194). Então, a linguagem não exprime nem o presente do *Cronos*, em que a efetuação do acontecimento se encadearia na circularidade do presente cósmico, nem é ela o presente que se dissolve segundo a primeira dimensão do *Aion*.

Se a linguagem fosse identificada a essas dimensões da temporalidade, no primeiro caso, ela expressaria tão somente a relatividade dos presentes, necessitando de uma instância superior para que fosse possível representar a marcha do tempo. No segundo caso, se a linguagem estivesse imersa no próprio elemento de dissolução do presente, ela seria a própria representação, mas desta feita somente representaria o tempo corrosivo que desestabiliza o presente cósmico. Antes, no entanto, que o presente da relatividade e o presente da dissolução façam reverberar o mecanismo da representação, o instante ou acontecimento puro, um novo presente, portanto, é mais rápido que a representação e exige que a linguagem represente não o acontecimento

efetuado ou a subversão que ele impõe ao presente, mas a ele próprio e seu poder de desbloquear as singularidades e de apresentar o ponto aleatório que as une, ou seja, seu poder de problematizar o tempo, de remetê-lo ao elemento genético.

O instante, esse presente acontecimental, é um ponto aleatório que faz com que o presente se abra, liberando as singularidades que estavam distribuídas nos indivíduos e em alguém, e que, portanto, reencontra um acontecimento puro onde essas singularidades estão ligadas tão somente por relações diferenciais. Mas o que significa para o tempo esse reencontro com o acontecimento? Pois, se é verdade que a temporalidade, devido às torções a que o acontecimento a submete, se abre para o elemento genético das multiplicidades, o tempo precisa ser visto como dotado de uma outra consistência após essa abertura.

2.2.2. *acontecimento e devíres*

Quando, sob a ação do acontecimento, o instante esquiva o presente, este perde a oportunidade de opor o antes e o depois, a relatividade do passado e do presente se esvai, de modo que todo o tempo reflui para a realidade incorpórea ou virtual do acontecimento. Assim, todas as dimensões do tempo tornam-se simultâneas, o acontecimento transforma o tempo em “devir” ou forma pura do tempo (cf. III/2.3.2.)¹.

Em passagem anterior, vimos também de que modo as sínteses temporais das multiplicidades deslocavam o problema nietzscheano do devir reativo universal, do qual, aliás, a história resultava, promovendo o eterno retorno a diretor das sínteses, como agente temporal do princípio ontológico das multiplicidades (cf. III/3.3.3.). Agora, pode-se extrair as consequências dessa reviravolta, pois, ao se referir ao pensamento de Nietzsche, Deleuze diz que seria contraditório que um ser se afirmasse de um devir reativo (NPh, 1962, p. 81-82; ver tb. N, 1965, 24-26, 33-34; B, 1966, 38-40).

Ora, como o acontecimento conecta o tempo com a instância em que todos os acontecimentos se comunicam, pode-se falar, não mais hipoteticamente de um devir ativo que

1 MENGUE, *Gilles Deleuze ou le Système du Multiple*, Kimé, 1994, p. 31-32, enfatizou essa ligação entre acontecimento e devir.

estaria situado numa pós-história, mas de um devir ativo como um verdadeiro “ser do devir”, que afirma o eterno retorno por meio do acontecimento e torce o tempo para insuflar-lhe o elemento genético que realiza as gêneses estática e dinâmica das multiplicidades. Por isso, resume Deleuze, “o múltiplo é a afirmação do uno, o devir, a afirmação do ser. A afirmação do devir é ela própria o ser, a afirmação do múltiplo é ela mesma o uno” (NPh, 1962, p. 27; ver tb. N, 1965, p. 34-36; B, 1966, p.49).

Somente assim, a univocidade de um ser da diferença poderia se comunicar com o tempo, e, por decorrência, a reversão do niilismo não mais seria uma questão da passagem do tempo, isto é, da realização do ser-nada que ele carrega, de sua autodestruição anunciada, mas de uma interferência intempestiva e instantânea do ser do devir e do acontecimento no devir sensível do tempo. Afinal, o que um ser uno teria a fazer com o tempo, senão permitir que ele transcorresse até seu fim, de modo que a diferença no tempo fosse apenas a reconhecimento daquilo que o ser já continha ou que a ação sobre o tempo fosse somente a afirmação da unidade do ser? Não é o caso do ser múltiplo, seu desencadear no tempo não é um retorno a si mesmo, mas a produção da diferença sem a qual não se afirma seu princípio ontológico. O ser do devir, portanto, nada fica a dever ao tempo, o tempo não é sua vitrine, o devir o exerce, o torna ativo, extrai das contradições ou diferenças fingidas de seus momentos o acontecimento.

É oportuno indicar, ainda, que essa configuração do *devir*, lograda a partir do elemento genético das multiplicidades, é também o elo de ligação mais forte de uma *teoria* das multiplicidades com uma *pragmática* das multiplicidades, de modo que a sua caracterização aqui já antecipa determinados aspectos que somente trataremos em outro momento de nossa exposição.

2.2.3. lições estéticas do devir

Sempre que um indivíduo, por exemplo, imerso em sua temporalidade própria, liga-se como o acontecimento que lhe comunica ao elemento genético, então, ele encontra os acontecimentos que constituem outros indivíduos. Essa fuga de si mesmo para se encontrar com

todo mundo é ela própria um *devoir*. Para simplificar, poderíamos dizer que um *devoir* é uma passagem dos acontecimentos, e se estes estão ligados pela diferença, qualquer passagem é factível, pois aí os percursos nunca estabelecem uma previsibilidade, nunca formam trilhas costumeiras. Os *devoirs* antecedem, ou melhor, eles são o elemento sobre o qual se constituem o senso comum e o bom senso. De fato, é nos *devoirs* que esses produtos da gênese, esses formadores da linguagem, vão buscar alento para que não fiquem presos à identidade do indivíduo ou de alguém.

As melhores ilustrações de Deleuze a respeito das fugas que os *devoirs* proporcionam se referem à linguagem literária. Os textos de Kafka onde aparecem personagens animais, e mesmo em *Metamorfose* onde o personagem humano se torna um inseto, não são uma simbolização da condição humana. Não devemos ler estas histórias como se elas apontassem para uma moral que se situaria além do que acontece com os personagens. De fato, o *devoir-animal* não é um símbolo, mas uma fuga que o *devoir-homem* encontra diante de seu sufocamento, seja ela de foro afetivo, econômico ou político. Os personagens animais de Kafka, assim, longe de imitarem imagetivamente a condição do homem, representam a comunicação do homem com o ser do *devoir*, do qual se trará, quando do retorno ao indivíduo, um outro homem, diferente daquele que desesperava de ser humano.

Ao mesmo tempo, os homens, quando fogem com o *devoir*, também permitem que os animais se transformem. Uma linha de fuga reúne imanentemente o *devoir-homem* e o *devoir-animal*, relacionando-os num mesmo *devoir* universal, permitindo que ambos façam uma viagem intensa, não pelo espaço e pelo tempo, mas pelo elemento que os constitui, pelo campo dos acontecimentos, de maneira que eles encontrem novas oportunidades de atualização e não retornem mais os mesmos. Um homem não entra em um *devoir-animal* para retornar à animalidade, ele foge com esse *devoir* de seu destino para tornar-se imperceptível ou inumano, para escapar daquilo que o aterroriza na humanidade. Assim, afirma Deleuze, “é que a *metamorfose* é como a conjunção de duas desterritorializações, a que o homem impõe ao animal, forçando-o a fugir ou o sujeitando, mas também a que o animal propõe ao homem, indicando-lhe

saídas ou meios de fuga nos quais o homem jamais pensaria por si mesmo” (KLM, 1975, p. 64; ver tb. p. 26-27; MP, 1980, p. 145-146, 167-168; FB, 1981b, p. 21-23; P, 1990, p. 22).

A literatura, de fato, é essa viagem pelos devires, o alcance universal de um livro é marcado pela quebra das formas da linguagem, para que os conteúdos referidos possam ser reconstruídos. Para tanto, a linguagem literária e suas funções significantes precisam ser deslocadas como se fossem obrigadas a falar uma língua estranha, uma língua intensiva dos devires, e não mais traduzir as conveniências estáveis do significante, as suas marcas espaço-temporais. Com efeito, o devir abre a linguagem para uma “ruptura assignificante” (MP, 1980, p. 17).

Ora, o “uso intensivo e assignificante da língua” possui automaticamente uma expressão política que revela o aspecto ativo do devir. Somente interessa à linguagem abrir-se para um regime assignificante quando, com uma nova língua, ela deseja combater a “língua maior” que a procura aprisionar numa certa expressão que realimenta suas próprias determinações espaço-temporais. Em outras palavras, somente se inventam “línguas menores” para fugir dessas determinações, para se comunicar com o devir universal; caso contrário, seria melhor conformar-se com um significante universal que mantém a circularidade dos devires dentro do senso comum da linguagem. Assim, os devires menores que encontramos na “literatura menor”, aqueles que traçam linhas de fuga para a linguagem, montam uma “máquina de expressão” que fala a partir de um “agenciamento coletivo de enunciação”, isto é, que obriga a língua maior, como meio de expressão, a gaguejar, e somente assim ela deixa fluir a língua do devir. Agora, o “sujeito de enunciação”, embora individual, está penetrado por uma “multiplicidade coletiva”. O que equivale a dizer que, na literatura, o devir não representa o imaginário, um recesso que nos protegeria do real, mas a realidade do acontecimento que renova a realidade espaço-temporal, pois, por exemplo, o devir-animal dos personagens kafkianos abre-se para a comunicação transversal entre “populações heterogêneas, com povoamentos”, isto é, com multiplicidades imersas na realidade do devir¹.

1 GUATTARI & ROLNIK, *op. cit.*, p. 30-36, observam de que maneira a noção de “agenciamento coletivo de enunciação” diferencia “subjetividade” de “individualidade”.

Para além dessas ‘caronas’ que o devir-homem pega nos devires-animais, mas também no “devir-mulher” e no “devir-criança”, encontram-se os “devires-moleculares” ou “devires-imperceptíveis”, o elemento do acontecimento onde todos os devires podem se comunicar. A fim de caracterizar o poder político da literatura menor, sintetiza Deleuze: “as três características da literatura menor são a desterritorialização da língua, o enxerto do individual sobre o imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação. Pode-se dizer, também, que «menor» não qualifica certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se denomina grande (ou estabelecida)” (KLM, 1975, p. 33; ver tb. MP, 1980, p. 290-293).

No cinema, também, Deleuze observou a função política das imagens, na medida em que, por exemplo em Glauber Rocha, elas nos inserem em um devir anticolonizador, ao produzir “enunciados coletivos” (IT, 1985, p. 288-289).

Para Deleuze, então, não se verifica a oposição dual entre literatura revolucionária e literatura estabelecida, ou cinema engajado e cinema de entretenimento, pois muitas literaturas consideradas marginais ou experimentais, populares, ou mesmo vanguardistas, podem, não obstante, estar presas ao significante, ao senso comum. Ao contrário, determinadas obras de uma arte maior, como na literatura anglo-americana(o alcoolismo, as drogas, a decadência, a anomia social, as aventuras, o sexo) ou no cinema(das imagens-lembrança às imagens-sonho, nas imagens-tempo diretas), podem fazer um uso intensivo da língua ou das imagens e experimentar devires em suas fugas das condições espaço-temporais, da história, enfim (D, 1977, p. 108-114; 75; MP, 1980, p. 132, 357-358; IT, 1985, p. 78, 198-199, 359-360; CC, 1993, p. 11, 39, 85, 114, 165).

2.2.4. lições políticas do devir

Este aspecto político do devir que encontramos na literatura, na verdade, imprime-se em qualquer atividade, tão logo um acontecimento abra as coordenadas extensivas de espaço e tempo de um determinado fenômeno ou acontecimento efetuado(um indivíduo, alguém, um fato histórico) para um complexo de linhas, para toda uma geografia de espaços

intensivos, de mapas de devires que desenham fluxos no campo dos acontecimentos, posto que “cada indivíduo é uma multiplicidade infinita, e toda a Natureza uma multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individuada”, como afirmam Deleuze e Guattari (MP, 1980, p. 311). A equação devir-multiplicidade é muito importante também porque, uma vez que o pensamento de Deleuze abandona a “onto-teologia” (cf. IV/2.3.), ele torna-se apto a estabelecer uma onto-teologia, como veremos¹.

O princípio da democracia representativa pode ser ilustrativo sobre a maneira pela qual se pode entender a lição política dos devires. Uma maioria é definida politicamente pela quantidade, maioria simples ou proporcional. Antes, porém, de ser caracterizada por uma expressão numérica, uma maioria é um padrão, um Alguém onde o senso comum aprisiona determinadas singularidades/acontecimentos e no qual os indivíduos devem-se enquadrar através da exclusão ou submissão de outras singularidades. Contudo, como a base da maioria quantitativa é um padrão restrito, os indivíduos componentes dessa maioria tornam-se, por uma razão ou outra, mal acomodados a ela sempre que algumas dessas singularidades que não cabem no padrão estabelecido escapam. Quer dizer, toda maioria freme com a agitação gerada por essas singularidades/acontecimentos aprisionados fervilham.

Na verdade, como mostra Deleuze, o poder de uma maioria somente se sustenta pelo senso comum, pois os indivíduos que compõem sua supremacia numérica a submetem a uma variação intensiva contínua, pois cada um, potencialmente, é uma minoria que quer se libertar de seu jugo. Por isso, as minorias são muito mais numerosas que a maioria, pois aquelas detêm o segredo de sua sustentação desta última. As minorias são “multidões” cuja organização civil que desestabiliza o consenso das maiorias e sua ordem política². Neste caso, minoria...

1 ALLIEZ, *op. cit.*, p. 65, esclarece, dizendo que “propomos chamar de onto-ctologia ao estabelecimento de um plano de imanência tal que, sendo o devir e a multiplicidade uma única e a mesma coisa, o devir não tenha mais sujeito distinto de si mesmo e carregue consigo o pensamento como heterogênesse da natureza”.

2 HARDT, *op. cit.*, esclarece que “a multidão permanece contingente na medida em que está sempre aberta para o antagonismo e o conflito, mas em sua dinâmica de incremento de poder, ela atinge um plano de consistência, tem a capacidade de instituir uma normatividade social o direito civil. A multidão é a multiplicidade que se torna poder”(p. 110); este mesmo autor acredita ter encontrado em Deleuze “algumas ferramentas para a constituição de uma democracia radical”(p. 119), por isso, “fazer a passagem da multiplicidade à multidão permanece para nós o projeto central de uma prática política democrática”(p. 122). Sobre a articulação ‘minoria-de...’ ROLNIK, *op. cit.*, p. 73-76.

apenas a expressão numérica daqueles grupos que não se enquadram no padrão estabelecido pelo senso comum da maioria, mas, intensivamente, minorias são a respiração vital da maioria, ou seja, elas formam um “devir-minoritário” que diz respeito a todos; até mesmo àqueles indivíduos que parecem encarnar o modelo de Alguém para a maioria e constroem sua variação em torno do padrão vigente. O devir-minoritário, em outras palavras, é um devir universal, enquanto a maioria representa apenas um estado determinado de aprisionamento de singularidades/acontecimentos, e que cria a ilusão de sua universalidade através da representação de si mesma como representante de uma vontade, de um poder.

Por isso, conclui Deleuze, com propriedade, analisando um determinado veio político do teatro contemporâneo, que “minorias designa aqui a potência de um devir, enquanto maioria designa o poder ou impotência de um estado, de uma situação”; as mesmas observações são válidas com respeito às imagens do cinema, pois através delas uma minoria possui o devir universal de um povo do futuro (S, 1979, p. 129; 123-125; IM, 1983, p. 101; IT, 1985, p. 282-286; ver tb. MP, 1980, 133-134; P, 1990, p. 235). O devir, independente da matéria que ele venha a percorrer, instaura uma política do acontecimento e não uma política baseada no estado reconhecido dos indivíduos num determinado tempo e espaço.

Um devir é sempre uma questão de velocidade, sempre se entra em um devir para experimentar que se é mais rápido que uma maioria, para saber que esta última sempre depois, atarantada que fica, lerda que é, em seu esforço contínuo de deter as singularidades que dela querem escapar a todo custo. Ou, para apresentar o problema em termos aritméticos, como faz Deleuze, diz-se que a maioria forma entre seus elementos conjuntos ligados por uma relação axiomática, e, por isso, são como números que podem ser contados e recombinações sempre que o conjunto e, portanto, o princípio axiomático se sente ameaçado. Pode-se mesmo romper com a organização inicial e se entrar em uma nova axiomática.

Já a minoria é formada por elementos cujo único elo de ligação é a adição, lógica do “e” (cf. III/1.3.1.), por isso eles formam “conjuntos fluidos”, que não podem ser contados, pois quando se tenta numerá-los, imediatamente sua natureza se transforma, isto é, as conexões

seus elementos se distribuem de uma maneira completamente diversa. Por isso eles não são axiomatizáveis, não servem a nenhum tipo de representatividade, embora exerçam sua política. Numa minoria, então, “o que caracteriza o inumerável não é nem o conjunto nem os elementos; é antes a *conexão*, o «e», que se produz entre os elementos, entre os conjuntos, e que não pertence a nenhum dos dois, que lhes escapa e constitui uma linha de fuga”, como caracterizam Deleuze e Guattari (MP, 1980, p. 587). Assim, por estar entre os conjuntos, por estabelecer relações em um meio que escapa à ‘elementarização’ dos indivíduos, a minoria é anterior, e, portanto, mais universal que as relações entre os elementos de um conjunto.

Com efeito, minoria é uma “figura universal” que percorre, ou melhor, somente se deixa captar numa lógica cujas relações os conjuntos não podem dar conta, uma lógica do acontecimento, onde se desliza em “multiplicidades de fuga ou de fluxo”, quando um grupo ou alguém “se torna todo mundo”, pois “o próprio da minoria é fazer valer a *potência* do inumerável, mesmo quando ela é composta de um único membro. É a fórmula das multiplicidades”, ou seja, onde “o devir e a multiplicidade são uma e a mesma coisa”, pois na multiplicidade de devires, diz Deleuze a respeito do cinema, “os personagens e as formas valem apenas como transformações de uns nos outros”, de acordo com Deleuze e Guattari (MP, 1980, p. 305, 588; ver tb. IT, 1985, p. 189). Os próprios conjuntos e as relações axiomáticas ou numeráveis entre seus elementos tem sua gênese garantida pelo elemento inumerável das multiplicidades, de modo que o que diferencia definitivamente maioria e minoria não é a comparação numérica entre elas, mas uma relação interna ao número, relativa ao devir, que prova que as minorias, o devir-minoritário, convida todas as maiorias a se desfazerem em multiplicidades, a fim de que elas se tornem mais universais do que supõe a generalidade ou abstração de um espaço e tempo dados extensivamente e que garante o preenchimento dos valores de verdade de uma lógica axiomática ou dos conjuntos.

Afinal, o que tem a história a ver com essa caracterização dada ao devir?

2.2.5. história e lições estéticas e psicanalíticas do devir

É que o devir obriga as condições históricas, espaço e tempo, a migrarem para um encontro com as condições de um problema que as gerou. Quer dizer, na medida em que o devir faz a história confluir para o ser do problemático ou da diferença, devir e história encontram-se na ambiência do acontecimento, no seio da multiplicidade substantiva. Trata-se, novamente, das distribuições que o acontecimento perfaz nas gêneses das multiplicidades, seja distribuindo o elemento genético(a diferença que se relaciona através da diferença, do díspar) como devires de uma multiplicidade virtual, onde se demarca um campo problemático, seja como fatos históricos que se efetuam em uma multiplicidade atual(soluções que são geradas em um campo de resolubilidade). Esta mobilidade do devir irá caracterizar a coexistência de dois “estados de movimento”, na “experimentação das multiplicidades”¹. E se, como vimos acima, o acontecimento conduz o elemento genético à própria produção do tempo, então, o devir histórico ou a ciência da história não mais pode ser entendida como a procura de um fato que represente o tempo, seja transcendentemente, como um motor da história, seja imanentemente, como a linguagem que seria como a impressão do tempo se produzindo. Como afirma Deleuze, para toda passagem histórica “há devires que operam em silêncio, que são quase imperceptíveis. Pensa-se demais em termos de história, pessoal ou universal. Os devires são da geografia, são orientações, direções, entradas e saídas” (D, 1977, p. 8). Justamente entradas e saídas do meio problemático, do acontecimento.

Antes mesmo de tratar a história como conhecimento ou as condições de historicidade, Deleuze observa extensamente que em várias manifestações artísticas, como a literatura, o teatro e o cinema, e também em manifestações do inconsciente, as condições históricas já são confrontadas com as condições do problema no elemento do devir. De fato, quando essas manifestações realizam tal apreensão de seu caráter histórico, elas já estão apresentando uma lição que os historiadores precisam recolher, a saber, a lição de que a história

¹ ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 109: “o que cessou de ser discernível no devir ... (é) a própria dualidade do atual e do virtual, como a coexistência do virtual pode ser vivida: na permutação incessante do atual e do virtual”.

não pode ser escrita por meio da representação do tempo(e do espaço), mas sim da velocidade diferencial e produtiva do acontecimento. Vejamos alguns exemplos.

Na literatura, em Kafka, Melville (*Moby Dick*) ou Carrol, por um lado, existem certamente relações entre os homens, os animais e o meio, que podem ser historicamente, isto é, enquanto trocas de certos termos que se realizam no espaço e no tempo. Por outro lado, quando se considera o devir-homem, o devir-animal e o devir-meio, não há troca entre eles, pois o homem somente se torna animal se este se tornar, por sua vez, outra coisa. Somente quando os termos de sua existência histórica são abolidos é que eles podem se encontrar em um “bloco de devir”. É desta maneira que Deleuze se refere também à música e à pintura visto que “não é o homem que canta ou que pinta, é o homem que se torna animal, mas justamente ao mesmo tempo em que o animal se torna musical ou pura cor, ou linha surpreendentemente simples: os pássaros de Mozart, é o homem que se torna pássaro, porque o pássaro torna-se musical” (D, 1977, p. 88).

O importante é o que se passa entre os termos que historicamente realizam uma troca. O devir não é maneira pela qual os elementos de determinados conjuntos exprimem a sua relação. O devir é a própria relação e sua expressão está no que se passa entre os conjuntos. Assim, assim como para o tempo histórico, pois a história, pessoal e universal, é feita em termos do *antes* e do *depois*, mas o que conta para o devir é o que se passa no intervalo entre o antes e o depois, é o que não é do tempo, mas possui uma realidade, o acontecimental. Por isso, no “teatro da não-representação” de Carmelo Bene e na literatura de V. Woolf, encontra-se a velocidade do acontecimento, o intempestivo, elemento que faz com que diferentes tempos e diferentes espaços se comuniquem. Trata-se de um anti-historicismo, um devir-minoritário que se engaja não no universal e por isso vai contra a História, ele afirma a potência problemática e criadora do acontecimento em face da História dos acontecimentos efetuados, ou seja, vai contra uma história não-problematizante.

O uso menor da linguagem, seja na literatura, seja no teatro, dá à língua, como vimos, um alcance político. Agora podemos completar que o que torna política uma manifestação artística é

o que faz a sua matéria específica receber as marcas de um acontecimento anti-historicista que impede que seus elementos históricos representem a marca de um estado de poder, de determinadas condições espaço-temporais. A história, todos os seus fatos estabelecidos, devem ser confrontados com uma cartografia de linhas de devires, somente assim pode-se entender que a linguagem possa falar a língua do devir, possa falar de acontecimentos que se situam em suas fronteiras (D, 1977, p. 151-153; S, 1979, p. 94-97, 103, 126-127; CC, 1993, p. 9).

A arte oferece, da mesma forma, uma lição do inconsciente para os historiadores, e mesmo para os psicanalistas. Segundo Deleuze, não há uma determinação histórica do desejo, pois esta última dependeria de uma instância que seria uma lei ou causa com relação ao desejo. Contudo, o desejo tem uma história. Esta história é escrita pelo próprio desejo na medida em que ele se autodetermina e sua apresentação histórica é a expressão dos fluxos ou devires que o desejo comunica em sua determinação.

Num exemplo analisado por Deleuze, o “amor cortês”, nos fins do período medieval, era marcado pela autonomia do desejo em relação ao prazer. O problema histórico é ‘por quê’ e ‘como’ essa autonomia se realiza. Ora, o prazer seria uma forma de interromper os devires que o desejo percorre, uma vez que ele devolve ao sujeito um objetivo -a satisfação sexual- com que o desejo em suas viagens não se contenta. Sempre que o desejo aparece ligado ao prazer, este insufla-lhe a falta, a ausência, pois as satisfações que ele oferece jamais saciam o desejo, quer sempre mais. O desejo, porém, não deseja o prazer, isto é, a satisfação pode acompanhá-lo, mas os devires infinitos nos quais ele nos faz entrar prescindem dos percursos curtos do prazer. Foi exatamente isso que o amor cortês medieval realizou historicamente, ou seja, ele aboliu o prazer por meio de diversas práticas, a fim de que o desejo não fosse interrompido. Essa realização histórica do desejo, enfim, não é uma determinação histórica; ela o seria se o prazer fosse a lei/causa da origem ou realização do desejo, mas o que este realizou foi a insubordinação de seus devires e a prerrogativa que estes desfrutam de aparecer na história sem serem determinados a tanto. Esse exemplo de uma ‘história da sexualidade’ é igualmente válido para qualquer ‘história de...’.

Assim, o que a história exprime, e a literatura testemunha, é exatamente a entrada de cada corpo, de cada indivíduo, em fluxos de devires. Essa entrada significa que em nosso corpo se avizinham tempos e espaços inteiramente diversos, isto é, as determinações históricas são contra-efetuadas em favor de um acontecimento. É impossível mapear a trajetória do desejo dentro de uma história familiar ou pessoal, pois ele é o que nos faz comunicar com o devir universal, de modo que suas viagens sempre são descritas como um “delírio histórico-mundial”, pela forma como, diz Deleuze, “não se cessa de refazer a história, mas inversamente, esta não cessa de ser feita por cada um de nós, sobre seu próprio corpo” (D, 1977, p. 135; ver tb, id., 119-121; MP, 1980, p. 193).

O desejo é histórico na medida em que ele se inscreve numa história universal, e não porque é determinado no interior desta. Se o desejo fosse circunscrito ao âmbito pessoal ou da família, então, suas excursões fora desse núcleo apenas serviriam para contar uma história edipianizada, uma história como reflexo dos traçados familiares do desejo. Mas o desejo conta a história através de seus devires que percorrem o mundo. A psicanálise, de acordo com Deleuze, ficará presa a uma concepção “memorialista” segundo a qual ela encontraria a chave do inconsciente em seu passado, em uma história da família, enquanto ela não observa a produção da história no inconsciente, enquanto ela não explora essa história em termos de devires, isto é, de uma concepção “cartográfica” da psicanálise (KLM, 1975, p. 18-19; D, 1977, p. 88-89; MP, 1980, p. 72-73, 82-83).

Devido ao tratamento equivocado que a história pode dar aos fluxos do devir, condicionando-os a algo que estaria na própria história, e que, portanto, faria a história contar a sua própria representação temporal, Deleuze não deixa de expressar o impasse que definiria o papel dos historiadores, pois datar uma efetuação ou concreção do devir “não é fazer a história, é lhe dar suas coordenadas de expressão e de conteúdo, nomes próprios, infinitivos-devires, artigos, hecceidades (Ou é isto fazer a história?)” (D, 1977, p. 119-120).

Também o cinema tem seus modos de tratar a história. Por exemplo, como Griffith e Eisenstein, segundo Deleuze, realizam um cinema que pertence ao que ele

“imagem-movimento”, mas essa semelhança não implica que ambos não venham a se opor quanto a suas concepções cinematográficas. Pois bem, o que marca sua oposição dentro do campo de criação de um mesmo tipo de imagem é a compreensão que cada um tem da História. Antes de mais nada, a imagem-movimento é aquela que mostra o tempo indiretamente, quer dizer, é a imagem que traduz os devires que engendram o tempo através de um meio sensório-motor.

Griffith, a partir daí, concebe o tempo como um intervalo, como a menor unidade de movimento que reúne suas oposições acidentais, capaz de fornecer à imagem um funcionamento orgânico -história monumental, de acordo com a classificação de Nietzsche-, que se concretiza tecnicamente na “montagem paralela” desse cineasta. Já para Eisenstein, a organicidade da imagem é dada por um tempo que reúne a totalidade do movimento, não é mais sua unidade mínima, porém o todo do movimento que reúne suas oposições como uma força motriz... história antiquária, segundo Nietzsche; daí a “montagem de oposição” na cinematografia do cineasta soviético. Segundo Deleuze, portanto, tanto o cinema americano quanto o cinema soviético são históricos, eles não se opõem quanto à representação do tempo, mas sim quanto à maneira pela qual essa representação devia conceber a própria História. Por isso, é uma insuficiência do julgamento estético fazer pouco das concepções históricas de Hollywood (IM, 1983, p. 50-52, 205-209; P, 1990, p. 79-81).

Já, na “imagem-tempo”, o cinema sugere uma outra concepção da história. A imagem-tempo é aquela que, ao invés de representar o tempo, faz com que este represente um acontecimento, abolindo a relatividade do passado e do futuro em face do presente, e comunicando portanto temporalidades diversas. O tempo, ao invés de ser remetido para a menor unidade ou o todo do movimento, entra em devires que ultrapassam a História, isto é, que escapam à representação do tempo. As imagens-tempo possuem essa qualidade que, de acordo com Deleuze, aqui enfatizando o caráter nietzscheano da cinematografia de Welles. “faz do devir um Ser proteiforme, ao invés de precipitá-lo no não-ser, do alto de um ser uniforme”.

(IT, 1985, p. 185-186; P, 1990, p. 94-95). Este ser proteiforme é o que o acontecimento comunica à imagem-tempo.

Assim, o cinema nos convida à uma nova concepção da história, pois ele mostra que a história não é uma passagem pelos acontecimentos efetuados, mas um mergulho neles através dos devires. Por exemplo, na imagem-tempo, a distinção entre a imagem visual e a imagem acústica indica que as aproximações entre as coisas e as palavras são complexas, pois as relações lingüísticas são de certa maneira constrangedoras para as distribuições livres que o acontecimento realiza nas imagens, pois aí ele remete as associações históricas entre as palavras e as coisas para devires que ultrapassam a linguagem. De fato, o cinema já aponta para uma concepção de história que Foucault teria realizado filosoficamente, pois ela partiria do princípio de que o caráter da relação falar-ver é disjuntivo, concepção esta com a qual a lógica proposicional parece não concordar. (IT, 1985, p. 323, 332; F, 1986, p. 71-72, 86).

2.2.6. história e “ciência menor”

Como informam Deleuze e Guattari, quando se diz que os devires traçam as linhas de fuga com relação às condições espaço-temporais, isto não significa que ele “está fora da história, mas sempre «antes» da história, em cada momento em que ele constitui pontos de criação ou de potencialidade” (MP, 1980, p. 177; ver tb. id., p. 363, 428; LS, 1972, p. 68). De fato, a história é matéria de um devir, mas este é “transhistórico”, pois ele estabelece uma relação de coextensão entre as séries das formações históricas que atualizam os acontecimentos com a instância virtual em que todos os acontecimentos se comunicam em um único Acontecimento.

De fato, Deleuze atribuirá importância fundamental ao acontecimento e aos devires nos quais ele entra, como focos de suas preocupações epistemológicas, pois, como observaremos, se o modo dos acontecimentos é o problemático, então é através dos devires que se observa a gênese dos domínios científicos. Todo objeto de um conhecimento é afetado por devires que lhe são próprios. Ora, da mesma forma, é aí que devemos encontrar a caracterização do devir da ciência para a historiografia.

A respeito das incursões ao pensamento epistemológico feitas por Deleuze, poderíamos observar dois aspectos. Por um lado, apesar de criticar os procedimentos científicos quando eles exprimem uma cosmologia ou um entendimento do humano incompatível com sua filosofia, Deleuze jamais negou a cientificidade como um mal do pensamento moderno. Por outro lado, o não contentamento com o caráter da ciência, fê-lo propor uma alteração da metodologia científica. Assim em seus vários livros que abordam o assunto podemos encontrar, por exemplo, a "interpretação" de forças (livros dedicados Nietzsche), a "experimentação" de estados não-extensivos (livro dedicado Hume e *Mille Plateaux*), e o "cálculo de problemas" (*Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*). Todos esses aspectos são tratados não somente de maneira rigorosamente filosófica, como *constrói* com exemplos que exploram as mais variadas disciplinas a partir de seus problemas internos. *em que*, pese essa abrangência de sua reflexão epistemológica, podemos afirmar que Deleuze somente chegou a fornecer dela uma síntese em *Mille Plateaux*, quando aponta dois tipos de cientificidade: a *ciência maior* e a *ciência menor*.

Antes de mais nada, os dois tipos de cientificidade possuem modelos metodológicos diferenciados: ao invés da teoria dos sólidos de que se vale a ciência maior, a ciência menor é de uma teoria dos fluidos, que exige procedimentos científicos renovados. Em segundo lugar, os dois tipos de ciência supõem de maneira diversa a temporalidade: a ciência maior envolve uma noção de tempo associada à estabilidade espacial dos corpos, sendo a instabilidade deles considerada como um caso especial, um estado efêmero, uma situação que será superada ao se restabelecer o estado originário; na ciência menor, o devir e a heterogeneidade são tomados como referência, *em que* observar os estados intensivos e incorpóreos da matéria, que ao mesmo tempo afetam sua "corporeidade", submetendo-a a uma "variação contínua" que tem por base o acontecimento. Por fim, segundo Deleuze e Guattari, sendo o modelo temporal discriminado do modelo espacial, altera-se a própria noção de espaço: a ciência maior propõe um espaço fechado onde as coisas lineares e sólidas são distribuídas por uma lei exterior ou transcendente ao sistema; já na ciência menor, o espaço é aberto, ele se confunde com a distribuição dos fluxos que o percorrem (MP 1980, *op. cit.*).

Todas as características da ciência menor indicam que seu objeto é o *acontecimento*. De fato, o que importa para o conhecimento, segundo o acontecimento, não é somente a realidade espaço-temporal(atualidade da matéria), mas igualmente sua virtualidade, isto é, um estado intensivo que possui realidade material, mas não se reduz a ela. O acontecimento exprime as transmutações que fazem do corpo uma matéria fluida.

A correlação entre ambos os tipos de cientificidade é possível, asseveram Deleuze e Guattari, desde que intervenha uma *teoria das multiplicidades* capaz de fazer comunicar as "intuições" da ciência menor à estrutura teorematizada da ciência maior (MP 1980, p. 604-605). A matéria oscila entre dois regimes de *multiplicidade*: a multiplicidade não-métrica, qualitativa e de fusão e a multiplicidade métrica, numérica e homogênea. Vejamos o modo de coexistência entre esses regimes de multiplicidade, do ponto de vista do alcance epistemológico da teoria deleuzeana das multiplicidades.

Deleuze enfatiza reiteradamente que não se trata da alternativa entre dois regimes de multiplicidade. Eles são coextensivos e imanentes, relativos à materialidade das coisas. Assim, se a multiplicidade métrica observa as formas discretas dos corpos(extensões) e tende a classificá-las segundo suas semelhanças (de gênero, de espécie, de estado, de natureza, de sistema); a multiplicidade não-métrica procura surpreender na matéria os intervalos que tendem a desfazer as formas e que, por isso, reúnem as diferenças dos corpos em um elemento comum: o *acontecimento*. Sendo assim, a cooperação entre ambas as ciências torna-se clara: a ciência maior estabelece um sistema de tradução, não das atualizações da matéria entre si, mas das transmutações a que os acontecimentos submetem essas atualizações ou daquilo que as efetuações espaço-temporais acolhem dos acontecimentos (contra-efetuações).

Sem dúvida, o estudo dos regimes de multiplicidade tem importância fundamental na determinação das questões epistemológicas levantadas. No entanto, precisamos ainda indicar de que modo esta problemática afetaria particularmente o conhecimento histórico.

De acordo com Deleuze e Guattari, por exemplo, a tarefa do historiador não é antes de mais nada, assinalar "o período de coexistência ou de simultaneidade de dois movimentos" (MP 1980, p.

269). Essa coexistência não poderia ser avaliada pela distinção escalar das dimensões da temporalidade(tempo curto, médio ou longo), mas envolve sistemas de referência irredutíveis um em relação ao outro. De fato, um **período** é composto por dois aspectos que corresponderiam à expressão dos regimes de multiplicidade acima referidos, a saber, o aspecto *molar*(multiplicidade métrica) e o aspecto *molecular*(multiplicidade não-métrica). O primeiro deles apresenta um movimento composto por "classes ou segmentos"("macro-história"); o segundo movimento é composto por "fluxos ou massas"("micro-história"). O importante, daí, é levar em conta a simultaneidade dos dois movimentos, pois o sistema molar não se superpõe ao sistema molecular, entre eles ocorre uma constante interpenetração. São os próprios Deleuze e Guattari que ilustram este caráter da história entendida como ciência menor: "o fluxo continua sob a linha de segmentos, perpetuamente mutante, enquanto a linha totaliza. *Massa* e *classe* não têm o mesmo contorno nem a mesma dinâmica, de modo que o mesmo grupo é afetado por dois signos. A Burguesia como massa e como classe... Uma massa não tem com as outras massas as mesmas relações que a classe «correspondente» com as outras classes. Certamente, há relações de força e de violência tanto de um lado quanto de outro. Mas, precisamente, a mesma luta toma dois aspectos muito diferentes, onde as vitórias e as derrotas não são as mesmas" (MP 1980, p. 270).

Enfim, pode-se afirmar, segundo os comentários acima, que para a história integrar a teoria deleuzeana das multiplicidades, é necessário que os regimes de sua cientificidade atendam plenamente aos requisitos daquela teoria. Quer dizer, as multiplicidades de espaço e tempo precisam ser distinguidas das multiplicidades de devires ou intensivas, mas não se trata de um dualismo, o que seria desmentir a estrutura do acontecimento e, portanto, a vigência da multiplicidade substantiva.

É por via do problema da história que Deleuze valoriza a filosofia de Foucault em sua contribuição a uma teoria das multiplicidades. Vejamos este aspecto.

2.3.Foucault e as gêneses das multiplicidades

2.3.1.concepção ontológica da história em Foucault: três ontologias

Foucault não será um representante a mais da renovação historiográfica por meio de técnicas importadas de outros meios, embora ele traga ao historiador uma lição que está em ressonância com o que a arte contemporânea vem realizando por sua própria conta. E mais, o meio em que ele estabelece esses contatos transdisciplinares é um meio filosófico por excelência. Foucault não quer apenas transformar a história metodologicamente. Certamente, ele traz novos temas, novos objetos, novas técnicas, porém, de forma muito mais aguda, ele oferece ao historiador uma compreensão filosófica da história que não deturpa o seu trabalho historiográfico, não o obriga a tergiversar, amargurar-se, ou, o que é pior, curvar-se a uma ontologia que parece mal acomodada à lide empírica.

Para evitar essas admoestações, segundo Deleuze, Foucault teria inventado três ontologias históricas, a saber, a do “ser-saber”, do “ser-poder” e do “ser-si” ou “dobra do ser”. O ser-saber diz respeito a um estrato ou formação histórica que se subdivide em duas séries, o “enunciável” e o “visível”, e têm existência singular de acordo com o momento considerado. Da mesma forma, o ser-poder são “relações de forças” que obrigam as séries de enunciados e de visibilidades a um corpo a corpo, apesar de sua exterioridade em relação aos estratos. Mas essas forças sempre distribuem como singularidades que variam de acordo com o momento, isto é, para cada confronto entre um enunciado e uma visibilidade há uma determinada relação de força.

O ser-saber e o ser-poder formam o lado de dentro do ser coextensivo a um lado de fora que fornece as forças do poder que, por sua vez, vão tensionar a exterioridade das séries estratégicas, isto é, as relações entre enunciados e visibilidades. A existência desses dois seres do lado de dentro, porém, só é possível porque o próprio ser dobrou o lado de fora, criando o ser-si, isto é, processos de subjetivação que demarcam cada momento histórico com uma dobra do ser. Aliás, o próprio pensamento, segundo Foucault, nasce com a dobra do ser ou com o processo de subjetivação, pois o pensamento, estando do lado de dentro da dobra, ao mesmo tempo

se para a renovação, na medida em que ele pensa o lado de fora¹. Deleuze destaca a problemática da “dobra do ser” em Foucault a fim de demarcar, neste último, o afastamento em relação à ‘intencionalidade’ da Fenomenologia, com isso realçando o caráter ontológico e genético de sua própria teoria das multiplicidades².

Essas ontologias são *históricas*, de fato, porque, em cada uma delas, a condição que o ser impõe ao condicionado, isto é, o saber, o poder e o si, nunca é maior que eles, posto que, nas palavras de Deleuze, “sendo condições, elas não variam historicamente; mas elas variam *com* a história” (F, 1986, p. 122). Uma outra forma de explicar o caráter das ontologias históricas é dizer que essas condições não se referem à experiência possível, isto é, elas não são condições apodíticas, mas condições “problemáticas”, na medida em que procuram dar conta das condições da experiência real. Para o historiador, essas ontologias fornecem perguntas muito precisas que remetem diretamente para a massa documental ou são perguntas que ele faz para seu tempo: “o que eu posso saber, ou o que eu posso enunciar e ver em tais condições? Que posso fazer, que poder pretender e quais resistências opor? O que eu posso ser, de que dobras me envolver ou como me produzir como sujeito?” (F, 1986, p. 122). O questionário do historiador, assim, é caracterizado por uma simplicidade prática que, se atende a uma premência que dá o tom de toda investigação histórica, por outro lado, não deixa de envolver uma sofisticação filosófica desse conhecimento

Em um campo problemático, a pergunta que um historiador faz para seu tempo e para o presente faz para o passado se equívalem, pois, em ambos os casos, a pergunta está dirigida, para o que se vê, o que se fala, o que se combate, o que se vive. Até mesmo o que pode ser identificado como

1 o modo deleuzeano de entender o “ser-si”, na sua formulação foucaultiana, relaciona-se à noção de “produção de subjetividades”, onde Guattari observa, não apenas a sua relação com a história, como também o seu papel nos “processos de singularização”, isto é, a relação com o lado de fora (cf. GUATTARI & ROLNIK, *op. cit.*, p. 25-30).

2 ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 70: “o lado de fora tornou-se hoje uma categoria imanente, e esta mutação conceptual é, ao mesmo tempo, a condição de um pensamento da imanência radical”; no entanto, para que Deleuze pudesse chegar a essa definição de “lado de fora”, ele teria, antes de mais nada, aprendido com Espinosa e Nietzsche a definir uma exterioridade adequada à imanência (ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 53-55). Segundo MACHADO, *op. cit.*, p. 202-203, 209-210, através da “temática da dobra em Foucault ... Deleuze está ... entre ele e Heidegger e Merleau-Ponty, que ultrapassam a intencionalidade através da dobra do ser ou ultrapassam a Fenomenologia” (p. 202), mas adverte que a categoria de “percepção”, que Foucault utilizou em seus primeiros trabalhos, é uma inspiração fenomenológica.

uma permanência, uma diacronia ou longa duração, deve ser destituído e observado como dados de um problema antigo que foram incorporados em um outro campo problemático e, portanto, apesar da semelhança e continuidade, tem de ser vistos nas novas distribuições como reativações.

Reencontramos, assim, nas ontologias históricas de Foucault o problemático, que, como já sabemos, remete ao acontecimento e, portanto, estamos aí livres da história como representação do tempo. Com efeito, é o próprio Deleuze que reforça esse caráter da filosofia de Foucault, ao mostrar a correspondência do campo ontológico-problemático com a teoria do cálculo diferencial. Pois, os enunciados e visibilidades são curvas-integrais que efetuam ou atualizam as relações diferenciais entre singularidades ou forças do poder, isto é, que atualizam aquilo que está do lado de fora dos estratos históricos como realidade do virtual, mas que se liga às atualizações por meio de um condicionamento segundo o momento ou período considerado. Quer dizer, o que os enunciados ou as visibilidades apresentam de universal é apenas o efeito de uma repartição diferencial que foi formalizada em determinado estrato histórico, de modo que o universal é sempre posterior como efeito de singularidades. O que os enunciados dizem e o que as visibilidades vêm somente ganha a chancela do universal se as relações diferenciais já distribuíram as forças ou singularidades.

Deleuze chega a utilizar esta perspectiva matemática da filosofia foucaultiana para defendê-la dos ataques que recebe em nome do universal: “hoje, novos imbecis, ou os mesmos reencarnados, se admiram porque Foucault participava das lutas políticas, ele que disse a morte do homem. Contra Foucault, eles invocam uma consciência universal e eterna dos direitos do homem que deverá ficar ao abrigo de toda análise. Não é a primeira vez que o recurso ao eterno é a máscara de um pensamento débil demais... É verdade que Foucault nunca deu grande importância ao universal e ao eterno: são somente efeitos massivos que vêm de certas repartições de singularidades, em tal formação histórica, e sob tal processo de formalização” (F, 198, p. 96; ver tb. id., 84-86). Para Foucault, enfim, o “limiar de formalização” e o “limiar de aparição” somente coincidem na lógica, não na história.

Pois bem, encontram-se na concepção foucaultiana da história determinados traços ontológicos, como a noção de problema e de cálculo que são elementos da teoria das multiplicidades. Resta, no entanto, que extraíamos, em sua filosofia, aquilo que ela apresenta de envolvimento com a história, as relações entre os domínios ontológicos descritos acima e os regimes de multiplicidades. Veremos que tal ligação remete à questão do devir, tratada um pouco acima.

2.3.2. concepção ontológica da história em Foucault: multiplicidades

Segundo nos informa Deleuze, após o relativo fracasso, em nosso século, das tentativas de Husserl, Riemann e de Bergson, em tentar definir uma noção de multiplicidade, a obra de Foucault “representa o passo mais decisivo em uma teoria-prática das multiplicidades”, principalmente porque, como mostra Veyne, Foucault seria o filósofo que logrou a solução para o relacionamento entre filosofia e história, posto que estabeleceu precisamente a dobradura do campo ontológico com o campo social (F, 1986, p. 23, 124 nota 46; ver tb. P, 1990, p. 130). Vejamos esse aspecto com mais detalhes.

Durante toda a análise que Deleuze faz da obra de Foucault, observa-se nela claramente a transformação de uma temática presente em Leibniz e em Nietzsche. Por um lado, com o auxílio da noção leibniziana de dobra, que já definimos em outro momento (cf. II/2.5.), Deleuze demonstra o alcance da teoria foucaultiana das práticas de subjetivação, e, conseqüentemente, a diagramação, na dobra do ser, das práticas de saber e de poder. Deleuze vale-se da filosofia leibniziana para esclarecer o mal compreendido problema da subjetivação em Foucault, mas ele não acredita que Foucault tenha sido particularmente influenciado por Leibniz (P, 1990, p. 206, 211-212).

Por outro lado, lançando mão da teoria nietzscheana das forças e da vontade de poder, como tivemos oportunidade de assinalar (cf. III/3.3.2.), Deleuze demonstrará, a partir de agora, que as práticas de poder não têm relação com a violência, elas são definidas apenas pelas relações de forças que constituem “ações sobre ações”. Além de definir as práticas de poder, a teoria

nietzscheana das forças fornece um caráter dinâmico para a noção do dobra, pois se o poder são as relações diferenciais entre forças ou singularidades, essas relações determinadas correspondem às forças que as práticas de saber, num determinado momento de dobradura do ser, incluem no lado de dentro. Quer dizer, o lado de fora que o ser ao dobrar se torna coextensivo ao lado de dentro, é formado por forças cujas relações diferenciais ainda não foram determinadas historicamente por uma prática de poder¹. Para que o ser se dobre, para que possa haver relações de poder (relação da força com a força) e a composição dessas forças nas formas do saber, é necessário que um ser-si faça com que a força se relacione consigo mesma. O lado de dentro começa quando a força se dobra sobre si mesma, tornando possível sua relação com outras forças; assim também se constitui o pensamento.

Esses encontros com Nietzsche definirão também para Foucault o tema da morte do homem, pois as forças humanas são sempre insuficientes para manter a forma-homem (ou seja, uma determinada composição de forças(saber)). As forças humanas, o poder do homem, estão sempre se combinando, através de processos de subjetivação que aparecem, historicamente, com forças não-humanas que são apanhadas do lado de fora e que, inapelavelmente, trarão novos modos de existência para a forma-homem. Mas nenhum desses encontros faz de Foucault um nietzscheano, pois ele encontra novas veredas filosóficas para os temas de Nietzsche, pois, segundo Deleuze, “é isso o essencial: Nietzsche dizia que um pensador arremessa sempre uma flecha, como no vazio, e que um outro pensador a pega, para enviá-la em uma outra direção” (P, caso de Foucault. O que recebe, Foucault transforma profundamente, ele não pára de criar” (P, 1990, p. 160; ver tb. id., p. 134-137, 158-159; F, 1986, p. 77, 121, 137-140).

Ora, se as implicações das filosofias de Leibniz e de Nietzsche são de grande importância para a formação da teoria deleuzeana das multiplicidades, como já tivemos oportunidade de demonstrar, então devemos concluir que a filosofia de Foucault, por essa via, também incorpora

1 para MACHADO, *op. cit.*, p. 196, Deleuze ora atribui “três eixos” ora “quatro eixos” ao pensamento de Foucault, dependendo da identidade ou de uma diferenciação entre “o de fora e as relações de força ou de poder”; neste último caso, os quatro eixos seriam: ‘poder’, ‘subjetivação’, ‘lado de fora’.

um pensamento segundo as multiplicidades¹. Além do mais, pode-se dizer, a filosofia de Foucault situa-se no coração da teoria das multiplicidades, não só porque ela aplica essa teoria em suas ontologias históricas, como também porque Foucault contribui, desviando-se aí das imagens do pensamento em que Leibniz e Nietzsche enquadravam a filosofia para a constituição de um pensamento sem imagem. E se em Whitehead essa contribuição está ligada a uma ontologia do acontecimento, em Foucault ela se liga a uma ontologia histórica cujas gêneses exclui todo tipo de dualismo. A propósito, como atesta Deleuze, “*Surveiller et Punir* é o livro onde Foucault ultrapassa expressamente o dualismo aparente dos livros precedentes (esse dualismo tendia já a ser ultrapassado em direção de uma teoria das multiplicidades)” (F, 1986, p. 46), ou, ainda, “seu método repudia os universais, e descobre processos sempre singulares que se produzem em multiplicidades” (P, 1990, p. 205).

Com efeito, atendendo ao apelo das multiplicidades, Foucault não se vincularia nem à vertente lógica nem à vertente lingüística da filosofia contemporânea, assim como não se vincularia a todas as combinações possíveis, e esperadas, de ambas as vertentes. É que sua teoria dos enunciados não pode ser reduzida nem a uma lingüística do significante que estabelece as relações de significação entre as palavras e as coisas, entre o que se diz e o que se vê, nem pode se resumir a uma lógica proposicional onde os estados de coisas se relacionam com as proposições através de valores de verdade. Tanto no caso da lingüística quanto no caso da

1 MACHADO, *op. cit.*, p. 205-206, 209-210, nos dá uma boa versão do “modo deleuzeano de pensar”, do qual não foge a aliança que Deleuze estabelece com Foucault, quando esclarece que o “projeto filosófico de Deleuze” seria “criar, pela reduplicação, pela repetição, uma pequena diferença que mostrará o pensador estudado como parcialmente diferente do que ele é ou parcialmente idêntico ao próprio pensamento de Deleuze e sua busca de relações diferenciais” (p. 205-206; ver tb. *ibid.* 214-215); contudo Machado alerta, chamando a atenção para a sua própria “leitura” de Foucault, que a “leitura” de Deleuze privilegia uma “interpretação sistemática da obra de Foucault”, tendo em vista a sua constituição enquanto “filosofia da diferença”, ao invés de destacar os “sucessivos deslocamentos de uma trajetória” (p. 210). O que nos parece decisivo no modo como Deleuze aborda o pensamento de Foucault, observação esta que deve ser estendida a todos os pensadores, filósofos ou não, com quem ele estabeleceu alianças conceituais, é seu incansável trabalho de liberação filosófica; questão esta que de certa forma encobre e determina o fato de que o trabalho de Deleuze é mais uma “leitura”, entre outras possíveis, a respeito de um dado pensamento. É essa inclinação que segue Deleuze ao dedicar um livro a Foucault, como mostra ORLANDI, “Do Enunciado em Foucault à Teoria da Multiplicidade em Deleuze”, in Ítalo TRONCA (org.), *Foucault Vivo*, Pontes, 1987, p. 33-42, pois ele teria posto “ativamente” uma teoria do enunciado encontrada em Foucault como teoria da multiplicidade” (p. 42). Na verdade, Deleuze parece ‘impersonalizar’ a carga subjetiva de sua “leitura”, pois o encontro entre autores-filósofos fica desfigurado pelas alianças conceituais desde que estas se apóiam a partir de “articulações por reciprocidade de aberturas”, como sugere ORLANDI, “Desejo e problema: Articulação por reciprocidade de aberturas”, *História e Perspectiva*, nº 3, jul./dez., Uberlândia, 1990, p. 159-186. Ou, para manter o termo ‘leitura’, podemos seguir ORLANDI, “Signos Proustianos numa Filosofia da Diferença”, in S.L. OLIVEIRA, E.M. FARLATO e S. RABELLO (orgs.), *O Falar da Linguagem*, Lovisa, 1996, p. 105-123, onde a leitura deleuzeana de Proust é qualificada como “não sobreposta” (p. 110), isto é, “não há um sujeito-Deleuze debruçado sobre um objeto-Proust” (p. 105).

as relações estabelecidas não ultrapassariam o âmbito que Foucault denomina de estratos do saber ou formações históricas, visto que, por não incluírem uma lógica não-representacional do acontecimento que responderia ao problema da distribuição diferencial das relações de poder, de suas estratégias, recaem no dualismo das palavras e das coisas.

Não se trata apenas de que Foucault queira trazer para as relações da linguagem ou da lógica proposicional a dimensão do poder, como se isso fosse bastante para complementar a insuficiência desses recursos. Além disso, e mais decisivamente, a aplicação de uma teoria das multiplicidades por Foucault indica uma nova concepção tanto das relações de significação quanto das relações proposicionais entre as palavras e as coisas, pois ele teria demonstrado assim que a consideração das estratégias de poder, ou seja, da relação entre forças, implica que o enunciável e que o visível não estão em relação dual seja ela estabelecida por uma verdade significativa seja ela referida a um valor de verdade. A relação entre as palavras e as coisas, portanto, não é um fato, é uma relação histórica de convivência transitória e instável. Ademais, essa relação tem a ver com a dobra do ser, isto é, com formação do pensamento por meio da inclusão de forças nos modos de existência e nos processos de subjetivação, através do qual o homem trava contato com forças não-humanas que estão do lado de fora.

Devido a esse comprometimento com a teoria das multiplicidades, Foucault foi o filósofo que trouxe para a filosofia as lições que a literatura, o teatro, o cinema e o inconsciente nos legaram em nosso século, e que nem a filosofia da linguagem no afã de autonegociar-se traduzindo o universal, nem a lógica proposicional em sua tarefa de reduzir tudo a valores espaço-temporais, seriam capazes de captar. Foucault, aliás, mostra Deleuze, teria ouvido ‘bem’ a música contemporânea, o que o fez continuar a criação filosófica em consonância com a de Nietzsche, mas em um outro ritmo, mais condizente com seu tempo, pois “é musicalmente que é necessário compará-los, no nível de seus instrumentos respectivos (procedimentos, processamentos e processos): Nietzsche passou por Wagner, mas para abandoná-lo. Foucault passou por Webern, mas talvez ele esteja mais próximo de Varèse, sim, metálico e estridente, o apelo aos instrumentos de nossa «atualidade»” (P, 1990, p. 161).

Resta-nos agora explicar que, se encontramos a teoria das multiplicidades aplicada no pensamento de Foucault, de que modo aí os devires atuam, igualmente como elementos das multiplicidades, para dinamizar as três ontologias históricas.

2.3.3. concepção ontológica da história em Foucault: devires

A dobra do ser, a relação consigo mesmo, se é, antes de mais nada, uma relação histórica que tem a ver com processos de subjetivação ou modos de existir, por outro lado, é quem permite que um lado de dentro se estabeleça em coextensão com um lado de fora, ou seja, o próprio pensamento. A coextensividade do lado de dentro e do lado de fora, por sua vez, também condiciona a exterioridade e interioridade dos demais elementos dobrados. Assim, as estratégias de poder tanto quanto os estratos do saber são interiores ao lado de dentro, mais exteriores umas em relação aos outros; da mesma forma, um outro nível de exterioridade se estabelece entre os próprios estratos ou formações históricas, o enunciável e o visível, uma vez que eles são compostos por relações de poder. Deleuze observa que a dobra ontológica apresenta uma nova concepção do tempo, posto que ela obriga o tempo que está do lado de dentro a abrir-se para o lado de fora. Ora, o que senão o devir permitiria essa abertura do tempo para uma dimensão ontológica?

De fato, a dobra ontológica é uma “memória absoluta” que não se identifica nem com a curta memória, com o presente, dos estratos e arquivos do saber, do falar e do ver, das palavras e das coisas, nem com as “sobrevivências”, com o passado, dos “diagramas” das estratégias de poder, incluindo a relação consigo mesma. A memória absoluta, na dobra do ser, é a coextensão entre o tempo do lado de dentro e o tempo do lado de fora, e, como essa relação de coextensividade implica simultaneamente práticas de subjetivação, a gênese do ser-si através do acolhimento de forças do lado de fora, então a memória absoluta está em contato com o esquecimento. Expliquemos.

Em termos das dimensões da temporalidade, isto significa que o futuro se torna o tempo do lado de fora, isto é, que ele deixa de ser uma dimensão que rememora o passado e o presente para tornar o tempo um instrumento de simples exteriorização do ser. Mas o tempo não é a exterioridade do ser, ele é seu lado de dentro e seu lado de fora contínuos. O futuro, portanto, somente permite que a memória absoluta faça parte do elemento ontológico no momento em que esta esparja o passado e o presente com o esquecimento, ou seja, que o tempo seja um fator de criação da novidade a partir de um ser que não deseja ser a lembrança ou o conhecimento de si mesmo, mas o meio de processos de diferenciação que estejam nele mesmo. Assim, como bem caracteriza Deleuze, “o tempo torna-se sujeito porque ele é o dobramento do lado de fora, e, a este título, faz passar todo o presente no esquecimento, mas conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade de retorno, e a memória como necessidade de recomeço” ou, ainda, essa “estrutura topológica” da dobra do ser “libera um tempo; o passado no lado de dentro, faz advir o futuro do lado de fora, e os confronta no limite do presente vivo” (F, 1986, p. 115, 126-127).

Pois, então, aí estão as torções a que o acontecimento com sua velocidade submete a temporalidade através dos caminhos ou fluxos do devir. E, sendo assim, no pensamento de Foucault, o devir deve ter uma especialização para cada ontologia histórica.

As formações históricas ou estratos são formadas basicamente por dois tipos de séries, a saber, as séries de enunciados e as séries de visibilidades. As séries são curvas-integrais de atualização ou singularização das relações diferenciais entre forças. Isto significa que cada formação histórica possui determinadas séries que integralizam singularidades. As singularidades que assim se efetuam lançam séries que se prolongam umas nas outras até que o limite das relações diferenciais das estratégias de poder determine o momento em que essas séries prolongáveis passam a divergir e, portanto, surge um “corte” onde se inicia uma nova formação histórica. Tais séries constituem, afirma Deleuze, “multiplicidades históricas”, que, com justeza, podemos relacionar com as multiplicidades atuais ou multiplicidades do saber.

Além disso, é necessário que essas séries de uma formação histórica sejam diferenciadas de acordo com o enunciável e o visível, pois apesar de convergentes cada uma delas distribui as estratégias de poder a seu modo ou segundo seu regime próprio, de modo que existem dois caminhos onde se traça uma “história da verdade”. Por isso, exatamente, Foucault pouco tem a ver com a filosofia analítica, tanto em seu componente lingüístico quanto em seu componente lógico, visto que para ele o dito e o visto são irreduzíveis, em que pese alguma proximidade com Wittgenstein (F, 1986, p. 24-25, 27, 29-30, 56-58, 62-64).

O enunciável e o visível são “matérias formadas”, meios históricos seriados no espaço e no tempo, constituindo o ser-saber. Enquanto matérias formadas num meio histórico eles não se comunicam diretamente, no entanto, eles estão em “pressuposição recíproca” através da “matéria informal”, isto é, relações de força que constituem o ser-poder. Por isso, fazê-los corresponder através de isonomia ou por relação de significação seria duplicar ou abstrair os meios históricos através de sua própria imagem. Acontece que o enunciável e o visível formam o arquivo do que é dito e visto nos meios históricos, mas eles próprios não se relacionam por intermédio desse meio. Sendo assim, o historiador precisa fazer, para cada caso estudado, uma “cartografia” ou “diagrama” das relações de força que põem em contato as formas discursivas e não-discursivas numa “matéria informal” que ignora a distinção do dito e do visto.

Ora, esse elemento que comunica as matérias dos meios históricos é o devir, pois é ele o agente de uma instabilidade dos enunciados e das visibilidades, de modo que é a partir dele que a história rearranja suas séries através de novas atualizações, uma vez que o limite de convergência das estratégias de poder se modifica, alterando as relações diferenciais entre forças ou singularidades que constituem a matéria informal ou diagramática do virtual. Sempre que um significante acompanha uma relação de significado e sempre que uma relação de isonomia axiomatiza os valores de uma proposição, pode-se observar as flutuação das matérias formadas, mas não o elemento responsável por essa flutuação: o devir. Sendo assim, Deleuze resume que todo diagrama está em devir pois ele percorre os campos sociais em um determinado momento histórico, e por isso “ele faz a história desfazendo as realidades e as significações precedentes, ao

constituir outros pontos de emergência ou de criatividade, de conjunções inesperadas, de continuums improváveis. Ele dobra a história com um devir” (F, 1986, p. 43).

Justamente, se o enunciável e o dito aparecem juntos devido a estratégias de poder, se eles instauram na história um mundo da representação, a cartografia dos devires ou diagrama, por sua vez, não vai representar a realidade e as significações preexistentes, vai sim definir as linhas que mostram a instabilidade e a perpétua mutação a que a representação está sujeita.

As relações de força que percorrem em devir o diagrama são um “a priori histórico” em relação aos estratos ou formações históricas. No entanto, este a priori ou condição não deixa de ser histórico, ele não é maior que o condicionado, pois se as formações são exteriores ou irreduzíveis umas às outras em sua fixidez, o a priori as coloca em contato através de “micro-agitações” das relações de força que definem um espaço do devir ou o lugar da mudança. O devir, portanto, envolve a história ou a duplica com um a priori que funde a exterioridade das formas no seu lado de fora, isto é, as relações de força. E mais, os devires que percorrem um determinado diagrama de forças, propagam-se por diagramas de outras formações históricas, permitindo reencadeamentos de forças e, conseqüentemente, determinadas atualizações que as formações históricas muitas vezes percebem como permanências ou universais em suas séries. Contudo, não pode haver permanência, pois se o próprio a priori é histórico, se é a duplicação do devir, logo, na topologia de Foucault, às multiplicidades discursivas ou de enunciados e às multiplicidades não-discursivas ou de visibilidades corresponde uma “multiplicidade espaço-temporal” ou “multiplicidade de relações de força”. Na verdade, o aparente dualismo multiplicidades discursiva/multiplicidade não-discursiva é tão somente um “efeito molar” ou físico de uma multiplicidade “microfísica” ou “molecular” (MP, 1980, p. 111, 265 n. 16, 274; F, 1986, p. 42-43, 45, 49, 90-91).

Enfim, a dobra do ser ou ser-si, que se distingue tanto das estratégias de força ou de poder quanto das formas estratificadas do saber, é o que permite a coextensão entre o lado de fora e o lado de dentro. Essa dobradura do ser faz com que o devir de forças seja um duplo das formações históricas, de modo que, para utilizar uma imagem de Deleuze que caracteriza um momento da

obra de Foucault, “os livros sobre o poder mostravam como as formas estratificadas repetiam relações de força que delas pouco se distinguiam, como a história era um forro do devir” (F, 1986, p. 105).

Agora podemos precisar melhor a diferença entre Foucault e Deleuze quanto ao problema da história, diferença de detalhe que desenvolvemos em outra parte de nossa exposição (cf. III/3.3.1.). Deleuze observa que, ao tratar o devir como forro da história, como seu duplo, Foucault teria tolhido o alcance do devir. Quer dizer, as estratégias de poder, as relações de força, são o duplo da história, mas ficam presas nessa travessia do campo social das formações históricas.

Deleuze lamenta que os devires, o seja, as estratégias, na acepção foucaultiana, estejam por demais entrelaçados à história, como se fosse mais lento o seu desembaraçar das condições temporais a fim de que estas últimas pudessem receber o ar fresco da diferença no ser (lado de fora). Pode-se dizer que os devires, na acepção deleuzeana, estão mais próximos do acontecimento, eles são linhas de fuga a partir do campo social em direção ao campo problemático. Os devires são mais rápidos porque eles desfrutam da velocidade do acontecimento. Na verdade, a maquinação das forças do lado de fora, tanto nas relações entre elas - ser-poder - quanto na relação consigo mesmas - ser-si - não seria dada por um diagrama das relações de poder onde os devires envolvem a história com suas resistências, mas por um diagrama dos devires do desejo que traçam linhas de fuga com relação à história, e por isso intercalam transformações ou contra-efetuações incorpóreas dos acontecimentos nos encontros espaço-temporais dos corpos. Por esse motivo Deleuze declara que “o que a história capta do acontecimento é sua efetuação nos estados de coisas, mas o acontecimento em seu devir escapa à história. A história não é experimentação, ela é somente o conjunto de condições quase negativas de qualquer coisa que escapa à história. Sem a história a experimentação ficaria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica” (P, 1990, p. 231; ver tb. MP, 1980, p.

102, 174-176, 200, 250). De fato, as diferenças entre os pensamentos de Foucault e de Deleuze se referem à lógica do acontecimento/devir e à concepção de história daí decorrente ¹.

No mais, as concepções de ambos coincidem, pois o duplo da história invoca a dobra do ser, isto é, a interiorização do lado de fora, a fim de que se faça história a partir da diferença, isto é, de um ser formado por forças múltiplas que não têm outro elo senão a diferença. Não obstante isso, a defasagem de ambos quanto à função do devir será importante para Deleuze definir o trabalho do historiador, sua ciência, relacionando-o com sua teoria das multiplicidades, pois agora trata-se de encontrar na história a experimentação do acontecimento nas linhas de fuga do devir. Vejamos, em seguida, as consequências acarretadas pela mudança de perspectiva em face da noção de devir. Assim como fez com todos os filósofos com os quais estabeleceu alianças, mesmo em relação àqueles que pareciam contradizer frontalmente seu pensamento, Deleuze não isentaria Foucault, um de seus aliados mais próximos, de seu modo original de abordar um pensamento alheio, tomando-o como uma multiplicidade em que virtualidades ainda restam por ser atualizadas².

Analisemos, a seguir, outros componentes da teoria das multiplicidades sob o ponto de vista das gêneses.

1 MENGUE, *op. cit.*, p. 112-116, assevera que as diferenças entre as filosofias de Foucault e Deleuze seriam maiores do que este último admitiu, justamente porque Foucault não disporia de uma noção de 'desejo'. Aliás, segundo o mesmo autor, a influência foucaultiana teria acabado por afastar da problemática do desejo. Estas afirmações precisam ser matizadas, pois o que seria a terceira ontologia histórica de Foucault, senão uma teoria do desejo? As diferenças entre ambos os pensamentos estão mais relacionadas à questão do acontecimento/história. Em vista disso, chamamos em apoio a nossas considerações MACHADO, *op. cit.*, p. 197, que não deixa dúvidas: "é importante assinalar que a problemática do desejo não está ausente em Foucault"; também ORLANDI, "Desejo e problema...", *op. cit.*, p. 165, mostra que Deleuze teria acentuado a noção de 'desejo' como "mais primitiva" que a noção foucaultiana de 'poder'. O testemunho do próprio Deleuze é categórico a este respeito, ele explicou de que maneira sua noção de "agenciamentos de desejo" inclui os "dispositivos de poder" como um de seus componentes, e demonstrou que, muito embora a sua noção de 'desejo' não seja equivalente à noção foucaultiana de 'prazer', a inclui (cf. DELEUZE, "Désir et plaisir", *magazine littéraire*, nº 325, octobre 1994).

2 MACHADO, *op. cit.*, p. 198, afirma que "a hipótese deleuzeana de um impasse que Foucault teria sentido depois de *A vontade de saber* é clara e original. Ela sugere que o impasse não está no modo de Foucault pensar o poder; é o impasse que nos coloca o próprio poder". Estamos de acordo com esta posição, mas devemos observar que o ponto de vista de Deleuze em relação à Foucault atinge, além da caracterização das "três ontologias", as noções foucaultianas de devir e de história subjacentes às mesmas.

2.4. representação, conceito e gêneses das multiplicidades

2.4.1. representação e acontecimento

Vimos, acima, de que modo o acontecimento, nas gêneses estática e dinâmica, esquivava-se da reflexividade da imagem dos produtos (coisas, proposições e linguagem) sobre o elemento genético da diferença. De fato, o mecanismo de representação sempre atua através de algum tipo de curto-circuito entre o campo empírico e o campo transcendental, retirando de ambos sua autonomia e a complexidade de seu relacionamento, transformando-os, enfim, em um jogo de espelhos. Se, no entanto, o jogo ótico da representação é submetido à velocidade do acontecimento, sempre mais rápido que qualquer reflexividade, o que se torna a representação dentro da teoria deleuzeana das multiplicidades?

Deleuze responde que se pode fazer da representação um “uso vivo”, sem o qual ela não se torna compreensível. Em primeiro lugar, a representação estabelece com seu objeto um “relacionamento extrínseco”, isto é, de similitude ou de semelhança. O que se representa aí são as causas corporais do acontecimento, seja através de significações e designações de um objeto, seja através de proposições que exprimem um estado de coisas. Neste caso, a representação encadeia dois processos, a saber, a “representação sensível” que diz respeito à impressão dos corpos, e a “representação racional” que diz respeito à expressão desses estados corporais.

Não obstante isso, ambos os processos não seriam compreensíveis se o sentido exprimido, se o que se exprimisse nas representações, não fossem os acontecimentos incorpóreos que são os efeitos das causas corporais. Relativamente à expressão do acontecimento, portanto, observa-se o “caráter intrínseco” da representação, visto que sendo um efeito incorpóreo e não uma causa corporal, ele é impessoal e pré-individual em relação à manifestação e à designação, bem como neutro em relação à significação. Por isso, a expressão do acontecimento não pode ser um objeto de representação, mas, por outro lado, marca esse objeto, na medida em que a representação das coisas ou estados de coisas não se torna compreensível sem que seu sentido incorpóreo seja exprimido nas manifestações/designações ou significações.

No relacionamento extrínseco da representação, vai-se das efetuações do acontecimento, numa multiplicidade atual, ao acontecimento puro, numa multiplicidade virtual. No caráter intrínseco da representação, vai-se da quasi-causa dos acontecimentos puros, na multiplicidade virtual, à contra-efetuação das causas corporais, na multiplicidade virtual. A representação, então, envolve uma expressão que ela não pode representar, pois é o acontecimento que, no interior do mecanismo reflexivo, abre tanto os objetos ou os estados de coisas, quanto as manifestações/designações ou significações, para o elemento que preside à sua gênese ontológica e lógica, e que, afinal, estabelece o relacionamento entre as coisas e as palavras na gênese dinâmica da linguagem.

Quanto a esses aspectos da representação, Deleuze concorda com Wittgenstein até o ponto em que, também para ele, a representação liga-se ao seu uso, porém esse uso não tem um caráter apenas funcional, como se a “função de representação” se relacionasse com o representado ou como se a representatividade fosse decalcada sobre a forma da possibilidade dos estados de coisas ou com as “possibilidades de fato” representadas nas proposições. Neste caso, o uso da representação não é ainda um uso vivo, visto que não se indica de que maneira a representação exprime o que não é representável, o que é “extrarepresentativo”, do que no acontecimento é excesso tanto em relação às “formas de conteúdo” das coisas quanto às “formas de expressão” das proposições. Mesmo definindo-se os mecanismos lógicos implicados na representação como derivados de uma arbitrariedade relacionada intrinsecamente ao uso lingüístico, ainda seríamos fiéis à relação que Deleuze estabelece entre linguagem e representação. É que os acontecimentos da gênese da linguagem estabelecem uma igualdade entre a “diferença interna” de uma coisa e a “finalidade” ou “uso” dessa mesma coisa, de modo que, então, o ‘uso’ não pode ser entendido como um critério exterior, arbitrário, de uma representação, nem que esteja envolvido por um ato lingüístico, pois, mesmo a linguagem definida pelo seu uso ou arbitrariedade, ainda é exterior ou parcial em relação ao

extraproposicional que carrega a diferença interna e que, por sua vez, define o uso vivo da representação¹. Ora, averiguemos com um pouco mais de acuidade essa passagem?

O acontecimento, sendo o distributor do elemento genético, permite pressuposição entre as séries heterogêneas das palavras e das coisas, indicando que elas não se comunicam no elemento da representação, mas a partir da distribuição de singularidades em suas gêneses respectivas. Como resume Deleuze, “que a representação envolva o acontecimento, que ela chegue a envolvê-lo em suas bordas, que ela chegue a se estender até esse ponto, que ela consiga essa dobradura ou essa bainha, eis a operação que define o uso vivo, de modo que a representação, quando ela não o alcança, permanece letra morta em face de seu representado, estúpida no centro de sua representatividade” (LS, 1969, p. 171; ver tb. MP, 1980, p. 110-111, 267-268; FB, 1984, p. 66).

Em termos temporais, pode-se dizer que a representação não só representa o presente cósmico formado pela relatividade do passado e do futuro dos acontecimentos, como ela inclui o instante em que o acontecimento contra-efetua cada presente, interferindo em sua própria efetuação, ou seja, em sua causa corporal. O acontecimento invoca um “saber” temporal que não permanece na exterioridade de seu objeto, mas vai encontrá-lo em sua singularidade, assim, por exemplo, “saber que nós somos mortais é um saber apodítico, mas vazio e abstrato, que os mortos efetivos e sucessivos certamente não chegam a preencher adequadamente, enquanto não se apreende o morrer como acontecimento impessoal provido de uma estrutura problemática sempre aberta(onde e quando?)” (LS, 1969, p. 171; ver tb. id., p. 196-197, 247-252, 286-287). O estado de coisa que é representado pelo conceito proposicional ‘mortal’ e o predicado de significação ‘ser mortal’ no qual aquele estado de coisa se expressa, conclui Deleuze a partir do exemplo, permanecerão exteriores um ao outro temporalmente, enquanto o acontecimento ‘morrer’ não é efetuado pelo primeiro nem é exprimido pelo segundo.

1 o problema do ‘uso’ ou ‘finalidade’ da linguagem como estando ligado à expressão da diferença interna serve para esboçar o contraste entre Deleuze e Wittgenstein, nesse aspecto. Transversalmente, e feitas as devidas adaptações, Deleuze sugere esse contraste em um de seus primeiros e mais importantes textos, ao comparar o lugar reservados para o ‘uso’ ou ‘finalidade’ nos métodos filosóficos de Platão e Bergson (cf. DELEUZE, “La Conception de la Différence chez Bergson”, in *Les Etudes Bergsonniennes*, Albin Michel, 1956, p. 95-96).

Há, assim, em suma, uma representação do acontecimento, na medida em que os elementos de linguagem expressam uma proposição, mas essa representação não é idêntica à representação do objeto no nível da linguagem. O acontecimento como “expressido” passa a existir nos elementos da linguagem, porém, em contrapartida, estes últimos e os objetos por eles representados ganham um “valor expressivo” que não é da ordem da linguagem, antes, é uma exigência dinâmica de sua gênese.

Este novo estatuto dá à representação a mobilidade e a ambiência requeridas para que ela seja um elemento de experimentação das multiplicidades. Ao invés de dar ensejo à interpretação de um significante ou ao preenchimento de valores de verdade, a representação é a maneira pela qual se pode expressar percursos extralinguagem e extraproposicionais, uma vez que o encontro das palavras e das coisas passa a ser o índice de coextensão de um diagrama de devires, que perfazem os fluxos entre os acontecimentos em uma multiplicidade virtual ou molecular e o arquivo dos acontecimentos efetuados nos corpos, ou seja, em uma multiplicidade atual ou molar.

Trata-se, como mostra Deleuze a respeito da pintura de Bacon, de uma verdadeira “recriação da representação”. Ou, para utilizar uma terminologia foucaultiana, a representação passa a ser o índice de envolvimento, em um dado campo social, dos diagramas de poder com os arquivos de saber. Ao invés de usar a representação para ‘reconhecer’ o que está dado nas relações lingüísticas, é necessário observar o momento que entre as palavras e as coisas aparecem linhas de fuga que indicam a captura de novos devires, o que faz com que a linguagem represente uma língua além de suas possibilidades dadas. Pois, como indica Deleuze, para que a linguagem faça uma crítica da representação, que tenha o alcance político de uma crítica do poder, não é suficiente que ela demonstre o caráter etéreo do significante através da diluição dos jogos de significados, mas que ela mostre que o significante não é primeiro e, portanto, de que maneira ele é submetido à variação contínua dos devires, quando da linguagem é exigida inclusive a mutação de sua forma, assim como de seus conteúdos (S, 1979, p. 93, 120-122; ver tb. KLM, 1975, p. 89, 131; D, 1977, p. 15; FB, 1984, p. 62-63).

2.4.2. acontecimento e conceito: diferença conceitual e representação

Um conceito não pode ser proposicional nem significacional, na medida em que o estado de coisa conceituado não está imerso apenas em um meio representacional. Ou melhor, um conceito somente se refere secundariamente a uma proposição ou a uma operação lingüística, isto é, quando elas representam, antes de mais nada, um valor expressivo devido à intervenção do acontecimento no objeto conceituado. Tal é o que se dá, para retomarmos uma outra passagem de nossa exposição onde nos referíamos à contribuição de Leibniz para a teoria da conceptualização, quando o conceito se reconcilia com o indivíduo/mônada através da singularidade do acontecimento(cf. II/2.3.7.).

Naquela passagem, procurávamos estabelecer de que maneira a teoria do conceito em Leibniz fugia tanto à sua versão clássica aristotélica (*genus proximus differentia specifica*), quanto à sua versão kantiana e hegeliana, muito embora o próprio conceito leibniziano estivesse imerso dentro de um mecanismo de representação atinente a uma determinada imagem do pensamento. A partir de agora, pode-se esclarecer porque as incursões de Leibniz nesse âmbito são tão importantes para as filosofias da não-representação, de um pensamento sem imagem ou de um pensamento das multiplicidades, na medida em que filósofos de nosso século, como Whitehead e Foucault, procuraram tornar sua criação conceitual isenta tanto de uma lógica proposicional, que poderia inclusive dar ao conceito uma definição científica, como de uma lingüística da significação.

Em princípio, poderia parecer estranho surpreender o conceito leibniziano envolvido em um mecanismo de representação. Observamos, a este respeito, que este aspecto se devia ao caráter do princípio ontológico na filosofia de Leibniz, pois, baseando-se esta no limite do possível, seria óbvio que a operação conceitual que lhe corresponde também estivesse envolvida pela representação. Mesmo assim, havia aí espaço para a reconciliação entre o conceito e o indivíduo, como se o ideal da operação conceitual fosse uma compreensão infinita, uma vez que a extensão do conceito fosse a unidade. Isto é, pela relação inversa da compreensão e da extensão, somente deveria haver um conceito para cada objeto. No entanto, a suposta

compreensão infinita do conceito, nesse uso real ou empirista, não se coadunava com seu uso lógico, pois, mostra Deleuze, nele aparecia um “bloqueio artificial” do conceito que, diminuindo a compreensão a menos que o infinito, ‘beneficiava’ a sua extensão, uma vez que mais de um objeto poderia ser apreendido pelo mesmo conceito. Mas, sob que condições se dá esse bloqueio?

A diferença empírica dos objetos é um ideal para a compreensão, mas como essa diferença permanece exterior, ela não é incorporada pela própria operação conceitual, então, cada predicado ou determinação de um conceito torna-se outro, individualiza-se na coisa. Quer dizer, o conceito se dilacera em relação à diferença empírica, mas, nele, os predicados que se tornam outros nas coisas ou indivíduos são como objetos de um predicado mais genérico. O conceito leibniziano visa a diferença empírica, mas assim ela se torna tão somente “diferença conceitual” e não conceito cuja compreensão envolva uma diferença ontológica, como seria de se esperar de um conceito que respondesse à teoria das multiplicidades, pois, nesta, a diferença é interior ao ser como princípio ontológico, o que traria consequências para uma operação conceitual em conformidade. Por isso Deleuze pode afirmar que “o princípio de diferença, como diferença no conceito, não se opõe à apreensão das semelhanças, mas, ao contrário, deixa-lhe o maior espaço de jogo possível” (DR, 1968b, p. 21).

Para Leibniz, portanto, segundo a análise de Deleuze, pouco importa que a compreensão de um conceito seja atualmente infinita, isto é, que ela corresponda a um indivíduo existente, desde que a compreensão virtual do conceito corresponda a indivíduos reais que se interrelacionam devido à compossibilidade de um mundo. Quer dizer, o mecanismo de representação, aí, somente entra em cena quando a operação conceitual choca-se, transitoriamente, com a dispersão da diferença empírica. Em suma, a representação é um meio coadjuvante para a operação do conceito.

Outras operações conceituais não têm a mesma perspectiva, pois elas exigem que a compreensão do conceito tenha uma relação transcendental com as condições de existência dos indivíduo conceituados. Nestes casos, de acordo com Deleuze, encontram-se os tipos de “bloqueio natural do conceito”.

Ao contrário do bloqueio do conceito leibniziano, o bloqueio natural não se refere à diferença empírica que foi resolvida em diferença conceitual, mas à diferença empírica que parece resistir ao mecanismo da representação que é o próprio meio de onde parte a operação conceitual. Nesta situação, os conceitos parecem esmagados por uma impotência que diz respeito ao limite entre a representação das condições da experiência em geral de acordo com a realidade do ser e a existência empírica dos indivíduos ou fenômenos, exatamente onde o conceito leibniziano, em que pese o bloqueio lógico, encontrava uma resolução entre seu uso real e seu uso lógico.

Um primeiro tipo de bloqueio natural diz respeito aos conceitos relacionados ao gênero e à espécie, e os “conceitos nominais”, ambos de caráter aristotélico. De acordo com os exemplos analisados por Deleuze, as palavras são conceitos cuja compreensão é finita, mas que exigem que a sua existência corresponda a uma extensão unitária. Uma compreensão finita ocorre quando um indivíduo somente pode ser definido por um número finito de indivíduos idênticos quanto ao conceito, assim como as palavras somente podem ser definidas nominalmente. Ora, isto significa que os indivíduos possuem uma “extensão discreta”, pois sua existência, para caber no conceito, precisa participar admiravelmente de uma mesma singularidade, como se o espaço e o tempo fossem forçados a aceitar indivíduos repetidos a fim de que o conceito fizesse valer uma compreensão finita. Ou, no caso dos conceitos aristotélicos, observa-se de que maneira as diferenças genéricas e as diferenças específicas, enfim, as categorias, são assombradas por todo tipo de aberração que parece querer burlar a ordem de classificação do mundo. Ou, em outros termos, como se o ser que preside à classificação do empírico, para manter sua eminência com relação à existência, favorecesse a operação conceitual com a compreensão finita e, ao mesmo tempo, a vexasse com uma anomalia que induz à existência rebelde dos indivíduos.

O próprio Deleuze deixa clara esta questão: a diferença imersa no elemento da representação conceitual “somente cessa de ser reflexiva para se tornar catastrófica. E, sem dúvida, não pode ser uma coisa sem a outra. Mas, como catástrofe, a diferença não dá,

justamente, testemunho de um fundo rebelde e irreduzível que continua a agir sob o equilíbrio aparente da representação orgânica?” (DR, 1968b, 52)

O conceito leibniziano, como tem compreensão infinita, consegue distinguir no infinito atual apenas um objeto que lhe corresponde, muito embora essa operação seja subsumida pela diferença conceitual. Neste caso, é como se o conceito tivesse uma existência real e que, por isso, estivesse totalmente à vontade para captar a existência natural ou espaço-temporal de seu objeto. Além do mais, está é a condição para que se dê o bloqueio lógico e para que a diferença empírica seja envolvida por uma diferença conceitual. Já os “conceitos da Natureza”, cita Deleuze, como os de Kant, sofrem de um bloqueio natural exatamente porque eles não têm existência espaço-temporal como seus objetos, ou melhor, porque seu ambiente é a representação.

O princípio ontológico ou o ser em si kantiano garante para o conceito uma compreensão indefinida, quer dizer, as condições da experiência possível em geral ou diferença conceitual podem ser atribuídas a um número indefinido de objetos desde que elas alcancem transcendentemente as determinações não “conceituais dos objetos, puramente espaço-temporais ou oposicionais”, diz Deleuze (DR, 1968b, p. 23; ver tb. id., 281-282). Aqui, em contraste com o que acontecia aos conceitos nominais, a existência espaço-temporal dos objetos não é forçada a uma identidade, nem corre o risco de tornar-se aberrações. Os objetos são distintos, de modo que o bloqueio aí corresponde, de fato, a “diferenças sem conceito ou não conceituais”. Contudo, essas diferenças exteriores, puramente espaço-temporais, somente entram na linha conceitual constrangidas pelas condições da experiência possível em geral.

Em outras palavras, o númeno considera as diferenças sem conceito como estranhas, e somente demarca o fenômeno a que vai ser aplicada a condição, quando ele reduziu ao mínimo a diferença. Para tanto, os “dinamismos” espaço-temporais precisam ser filtrados pela forma pura do espaço e do tempo, que já é um meio ordenado pela condição do ser em si, de maneira que as diferenças não conceituais do objeto são devidamente arranjadas na forma da oposição para compor um fenômeno e caírem sob o jugo da diferença conceitual.

Logo, conclui Deleuze, o espaço e o tempo são meios de representação justamente porque eles submetem a exterioridade dos objetos desmemoriados da natureza à memória de um espírito que, representando a si mesmo, retira um conceito geral da repetição que ele assiste na natureza. Tudo, porém, que fica de fora do esquematismo do entendimento, e é por conseguinte exterior ao conceito, permanece no interior da Idéia com suas relações diferenciais e distribuição de singularidades, ou seja, no campo problemático, pois “a multiplicidade não suporta nenhuma dependência ao idêntico no sujeito ou no objeto. Os acontecimentos e as singularidades da Idéia não deixam subsistir nenhuma posição da essência como «o que a coisa é»” (DR, 1968b, p. 247-248)¹.

O último caso de bloqueio natural definido por Deleuze refere-se aos “conceitos de liberdade”. Neste caso, a representação não é um simples meio de reflexão para a operação conceitual, ela torna-se uma verdadeira faculdade inconsciente. Os conceitos, por conseguinte, alcançam uma compreensão infinita, pois se referem a objetos eles próprios capazes de representar, ou seja, são dotados de memória. A compreensão infinita é lograda a custo de uma “rememoração” ou “elaboração” da memória que representa no conceito as representações particulares de que são capazes os indivíduos-sujeitos.

A compreensão infinita dos conceitos de liberdade obriga os objetos a um permanente “reconhecimento” ou “reconhecimento” de suas representações particulares como lembranças de momentos passados no seio da representação infinita que se tornou coextensiva ao ser. O bloqueio acomete o sujeito justamente no momento em que, por uma falha no processo de rememoração, ele não mais reconhece como passado o “inconsciente da representação”. Sem este saber do inconsciente, o passado passa a ser repetido em ato como uma diferença que, desde o início, estava apaziguada na representação infinita. Não se trata mais, como no conceito kantiano, de uma representação que julga a repartição entre o empírico e o transcendental, mas de uma representação que é a própria imanência entre o empírico e o transcendental, onde a diferença conceitual tornou-se absoluta, e de onde a diferença não conceitual somente escapa

¹ cf. MACHADO, *op. cit.* p., 119-121.

através de uma trajetória caótica e atormentado, como uma “compulsão”, resume Deleuze, aproximando esse caso de bloqueio do conceito freudiano de inconsciente (DR, 1968b, p. 24-25).

Todos os casos de bloqueio podem ser observados como a tentativa da representação em ocupar o lugar do acontecimento. Quando isso acontece, a diferença que escapa dos quadros da representação, isto é, da diferença conceitual, de um modo ou de outro, aparece como um abismo vertiginoso para o conceito. Sabemos, porém, que quando o conceito representa o acontecimento, é o próprio ser da diferença que preside à operação conceitual, posto que, na verdade, as formas da representação supõem um “formigamento de diferenças, um pluralismo de diferenças livres” que se determinam como “uma multiplicidade informal e potencial” (DR, 1968b, p. 71; ver tb. id., p. 365-366, 368-369).

Pois bem, mas se o que deve ser representado no conceito, de acordo com a potência do acontecimento, é o extraproposicional ou “subrepresentativo”, o que, nas coisas e nos estados de coisas, nas palavras ou nas proposições, já que a operação conceitual envolve essas instâncias da multiplicidade atual, deve apresentar o efeito dos acontecimentos por meio de linhas de fuga que entram nos devires da multiplicidade virtual?

Segundo Deleuze, aí seguindo uma inspiração espinosista, para se chegar a um conhecimento cuja direção pertence ao conceito e que exprime o acontecimento é necessário passar por um conhecimento dos corpos, de suas misturas e encontros, pois os “signos” que se inscrevem nos corpos são efeitos de acontecimentos que indicam o que deve ser captado nas palavras e nas coisas, antes que o conceito entre em algum mecanismo de representação que alije o acontecimento (SPE, 1968a, p. 268-269, 272; CC, 1993, p. 178). Assim, representar as linhas de fuga das palavras e das coisas, dos signos que as unem, é um fator essencial para que o conceito possa responder à teoria das multiplicidades, pois de nada adiantaria representar o acontecimento se a operação conceitual também não devesse encontrar o signo do acontecimento que perpassa os corpos com seus devires. O conceito é, ele próprio, uma multiplicidade ou é um acontecimento definido como princípio ontológico das multiplicidades, como vimos (cf. IV/2.4.) e como voltaremos a ver, no que diz respeito a uma *pragmática das multiplicidades*.

O conceito é uma multiplicidade composta por acontecimentos.. Com efeito, o acontecimento é uma instância “empírico-transcendental” capaz de realizar um pensamento sem imagem que Deleuze denominou de “empirismo transcendental”¹. Pois bem, o acontecimento capaz de dar consistência a esse empirismo transcendental é, ele próprio, um conceito de multiplicidade. Eis que estamos de volta ao ponto de partida de uma *teoria das multiplicidades*.

Contudo, um retorno ao ponto de partida é sempre, como nos ensina Deleuze, o lugar de uma nova questão. Ora, além de uma *teoria das multiplicidades*, o que um pensamento sem imagem poderia implicar em termos pragmáticos? Essa questão é conseqüente do ponto de vista de um pensamento das multiplicidades, pois, como vimos, o estatuto do ‘acontecimento’ já dota a *teoria das multiplicidades* de um caráter prático ligado à navegação das multiplicidades. Além disso, Deleuze e Guattari deixaram claro que “pensar é experimentar”, sendo a “experimentação” do pensamento um elemento que se pode encontrar na filosofia, na ciência e na arte (QPh?, 1991, p. 106, 121).

¹ cf. DELEUZE, “L’Immanence: Une Vie...”, *Philosophie, op. cit.*, p. 3-7; ver tb. ORLANDI, “Antes do Indivíduo (Individuação e Empirismo Transcendental)”, in *Espírito das Coisas*, no prelo.

BIBLIOGRAFIA

1.LIVROS E ARTIGOS CONSULTADOS

ALLIEZ, Eric. *A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. “Ontologia e Metodologia: Nota (Pós-) «Crítica» em torno da Idéia de «Pós-» (Moderno)”, *A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994 (1990)..

_____. “Ontologia e Logografia. A Farmácia, Platão e o Simulacro”, *A Assinatura do Mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994(1992).

BUYDENS, Mireille. *Sahara: L'Esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 1990.

DELEUZE, Gilles, “La Conception de la Différence chez Bergson”, in *Les Études Bergsoniennes*. Paris: Albin Michel, 1956, p. 79-112.

_____. *David Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (com André CRESSON), Paris, PUF, 1952.

_____. *Empirisme et Subjectivité* (3e. éd.). Paris: PUF, 1980[1953].

_____. *Nietzsche et la Philosophie* (5e. éd.). Paris: PUF, 1977[1962].

_____. *Nietzsche e a Filosofia*, tr. br. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976.

_____. “L’Idée de Genèse dans L’Esthétique de Kant”, *Revue d’esthétique*, 1963, p. 113-136.

_____. *La Philosophie Critique de Kant* (5e. éd.). Paris: PUF, 1983[1963].

_____. *Para ler Kant*, tr. br. de Sonia Pinto Guimarães, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

_____. *Proust et les Signes* (4e. éd. remaniée). Paris: PUF, 1976[1964].

_____. *Proust e os Signos*, tr.br. da 4ª ed. fr. de Antonio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.

_____. *Nietzsche* (6e. éd.). Paris: PUF, 1983[1965].

_____. *Nietzsche*, tr. port. de Alberto Campos, Lisboa, Ed. 70, 1981.

- _____. *Le Bergsonisme* (2e. éd.). Paris, PUF, 1968[1966].
- _____. *Apresentação de Sacher-Masoch*. tr. de Jorge de Bastos. Rio de Janeiro: Taurus, 1983[1967].
- _____. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit, 1968(a).
- _____. *Différence et Répétition* (2e. éd.). Paris, PUF, 1972[1968(b)].
- _____. *Diferença e Repetição*, tr. br. de Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Taurus, 1983.
- _____. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.
- _____. *Lógica do Sentido*, tr. br. de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1982.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1973 [1972].
- _____. *O anti-Édipo*, tr. br. de Georges Lamazière, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- DELEUZE, Gilles. *Kafka: pour une Littérature Mineure*. Paris: Minuit, 1975.
- _____. *Kafka - Por uma literatura menor*, tr. br. de Julio Castanon Guimarães, Rio de Janeiro, Imago, 1977.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.
- DELEUZE, Gilles & BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Minuit, 1979.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *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, 1995.
- _____. *Mil Platôs*, vol 2, incluindo: “20 de 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 Cláudia Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.
- _____. *Mil Platôs*, vol. 3, incluindo: “28 de novembro de 1947 - Como criar para si um corpo sem órgãos”; “Ano Zero - Rostidade”; “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” e “1837 - Do ritornelo”. Tr. br., São Paulo, ed. 34 (no prelo).

_____. *Mil Platôs*, vol. 5, incluindo: “1227 - 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., São Paulo, Ed. 34 (no prelo).

DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Minuit, 1981(a).

_____. *Francis Bacon: Logique de la Sensation* (2e. éd. augmentée, 2 vol). Paris: Éditions de la Différence, 1984[1981(b)].

_____. *Cinéma 1: L'Image-Mouvement*. Paris: Minuit, 1983.

_____. *Cinema 1. A imagem-movimento*. tr. br. de Stella Senra, São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. *Cinéma 2: L'Image-Temps*. Paris: Minuit, 1985.

_____. *Cinema 2. A imagem-tempo*, tr. br. de Eloisa de Araújo Ribeiro, São Paulo, Brasiliense, 1990.

_____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

_____. *Foucault*, tr. port. de José Carlos Rodrigues, Lisboa, Vega, 1987.

_____. *Foucault*, tr. br. de Cláudia Sant'Anna Martins, São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____. *Péricles et Verdi: La Philosophie de François Châtelet*. Paris: Minuit, 1988(a).

_____. *Le Pli: Leibniz et le Barroque*. Paris: Minuit, 1988(b).

_____. *A dobra. Leibniz e o barroco*, tr. br. de Luiz B.L. Orlandi, Campinas, Papyrus, 1991.

_____. “Qu'est-ce qu'un dispositif?”, in *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, 1989, p. 185-195.

_____. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.

_____. *Conversações*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

DELEUZE Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'Est-Ce Que La Philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

_____. *O que é a filosofia?*, tr. br. de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. “L'épuisé”, postface à Samuel Beckett, *Quad*, Paris: Minuit, 1992.

- _____. *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993.
- _____. *Crítica e Clínica*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, São Paulo, Ed. 34, 1996.
- _____. “Désir et plaisir”, *magazine littéraire*, nº 325, octobre 1994.
- _____. “Prefácio para a Edição Italiana”, in DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: 34 Letras, p. 7-9.
- _____. “L’Immanence: Une Vie...”, *Philosophie*, Minuit, nº 47, septembre 1995.
- _____. “L’Actuel et Le Virtuel”(Annexe: Chapitre V), in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, réédition, Paris: Flammarion, 1996, p. 179-185.
- DIAS, Sousa *Lógica do Acontecimento: Deleuze e a Filosofia*. Porto: Afrontamento, 1995.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*, 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HARDT, Michael *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1993.
- MACHADO, Roberto, *Deleuze e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- MARTIN, Jean-Clet. *Variation: la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot & Rivages, 1993.
- MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le Système du Multiple*. Paris: Kimé, 1994.
- ORLANDI, Luiz B.L. “Do Enunciado em Foucault à Teoria da Multiplicidade em Deleuze”, in Ítalo TRONCA (org.), *Foucault Vivo*. Campinas: Pontes, 1987, p. 11-42
- _____. “Simulacro na Filosofia de Deleuze”, *34 Letras*, Rio de Janeiro, nº 5/6, set. de 1989, p. 208-233.
- _____. “Desejo e problema: Articulação por reciprocidade de aberturas”, *História e Perspectiva*, nº 3, jul./dez., Uberlândia, 1990, p. 159-186.
- _____. “Nuvens”, *Idéias*, Campinas, 1(1), jan./jun., 1994, p. 41-79.
- _____. “Pulsão e Campo Problemático”, in A.H. DE MOURA, *As Pulsões*, São Paulo: Escuta/EDUC, 1995, p.143-195.
- _____. “Signos Proustianos numa Filosofia da Diferença”, in S.L. OLIVEIRA, E.M. PARLATO e S. RABELLO (orgs.), *O Falar da Linguagem*, São Paulo: Lovisa, 1996, p. 105-123.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: Une Philosophie de l’Événement*. Paris: PUF, 1994.

2.BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS DE DELEUZE¹

ARTIGOS

- “Description de la femme. Pour une philosophie d’ autrui sexuée”, *Pensée*, no. 28, 1945.
- “Descrição da mulher. Por uma filosofia de outrem sexuada”, tr. br. de Ricardo Augusto Vieira, Campinas, DF-IFCH-UNICAMP, micrografada. s.d.
- “Dù christ à la bourgeoisie”, *Espace*, 1946, p. 93,106.
- “Mathèse, science et philosophie”, introdução a Jean Malfatti de MONTEREGGIO, *Études sur la Mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*, Paris, Griffon d’Or, 1946, pp. IX-XXIV.
- “Bergson”, in *Les Philosophes célèbres*, Mazenod, 1.956, p. 292 - 299.
- “La conception de la différence chez Bergson”, *Les Etudes bergsoniennes*, volume 4, Albin Michel, 1956, p. 77-112.
- “Nietzsche, sens et valeur”, *Arguments*, 1.960.
- “De Sacher-Masoch au masochisme”, *Arguments*, no.15, 1961.
- “Lucrece et le naturalisme”, *Etudes philosophiques*, 1.961; reed. modificado em *Logique du sens*, Apêndice II - “Lucrece et le simulcre”, pp. 307-324.
- “La critique du Jugement (selon les cours inédits de l’année 1960-61)”, *Bulletin du groupe d’études de philosophie de la Sorbonne*, no.14 (número especial sobre Kant).
- “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant”, *Revue de l’esthétique*, 1963, p. 113-136.
- “Mystère d’Ariane”, *Bulletin de la Société française d’études nietzscheennes*, no. 2, mar. 1963, p. 12-15; reed. em *Philosophie*, no.17, inverno 1987, p. 67-72 e retomado em *Critique e Clinique: “Mistère d’Ariane selon Nietzsche”*, p. 126-134..
- “Unité de A la recherche du temps perdu”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1.963, p. 427-442.
- “L’idée de genèse dans L’esthétique de Kant”, *Revue d’esthétique*, 1.963, p. 113-136.
- “Klossowski et le corps-langage”, *Critique*, 1.965, modificado e reeditado com o mesmo título em *Logique du sens*, Apêndice III, 1.969, 325-350.
- “À propos de Gilbert Simondon: “L’individu et sa genèse physico-biologique”, *Revue de Philosophie*, 1966.
- “Gilbert Simondon: O indivíduo e sua gênese físico-biológica”, tr. br. de Ivana Medeiros, *O espírito das coisas*, São Paulo (no prelo).

¹ exceto os livros já listados; de acordo com a relação atualizada por Luiz B. L. Orlandi, publicada em Éric ALLIEZ, *Deleuze. Filosofia Virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, p. 59-77

- “L’homme, une existence douteuse”, *Le Nouvel Observateur*, 1er juin 1.966, p. 32-34.
- “La méthode de dramatisation”, *Bulletin de la société française de philosophie*, 28 janvier 1.967, p. 90-118.
- “L’éclat de rire de Nietzsche”, *Le Nouvel Observateur*, 5-12/7/1967.
- “Sur la volonté de puissance et l’éternel retour”, in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Minuit, 1.967, p. 275-287.
- “Sobre a vontade de potência e o eterno retorno”, tr. br. in Carlos Henrique Escobar(org.), *Por que Nietzsche?*, Rio de Janeiro: Achiamé, 1985, p. 19-29.
- “Une théorie d’Autrui, Michel Tournier”, *Critique*, 1967. Reed. modificado em *Logique du sens*: Apêndice IV - “Michel Tournier ou le monde sans autrui”.
- “Renverser le platonisme”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1.967, retomado em *Logique du sens*.
- “Le schizophrène et le mot”, *Critique*, nº 255-256, 1.968, p. 731 - 746; modificado, foi reeditado com o título “Schozologie” como prefácio a Louis WOLFSON (vide infra).
- “La synthèse disjonctive” (avec Félix Guattari), *L’Arc* nº 43, 1969, retomado em *L’Anti-Oedipe*: “La synthèse connective d’enregistrement”, p. 89-100.
- “Spinoza et la méthode générale de M. Guérout”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1969, p. 426- 437; reed. modificado em *Logique du Sens*: Apêndice I - “Platon et le Simulacre”, p. 292-307.
- “Un Nouvel archiviste” (avec M. Foucault), *Critique* no. 274, 1.970. Reimpressão, Montpellier: Fata Morgana, 1.972 ; mais tarde modificado e aumentado em G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1.986.
- “Faille et feux locaux, Kosta Axelos”, *Critique* nº 275, 1.970, p. 344-351.
- “Hume”, in F. CHÂTELET (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. 4, *Les Lumières* (le XVIIIème siècle), Paris: Hachette, 1.972, p. 65-78.
- “Hume”, tr. br. de Guido de Almeida, in F. CHÂTELET (dir.), *História da Filosofia*, vol 4, *As Luzes* (o século XVIII), Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 59-70.
- “Dis-moi quelles sont tes machines désirantes à toi?”, introdução ao texto de Pierre BENICHOU, “Sainte Jackie, comédienne et bourreau”, *Les Temps modernes*, nov. 1972, p. 854-856.
- “Schizophrénie et société”, in *Encyclopedia Universalis*, vol.14, Paris, 1972.
- “Le froid et le chaud”, apresentação da exposição do pintor Fromanger, éd. Baudard Alvarez, 1.973.
- “A quoi reconnaît-on le structuralisme?”, in F. CHÂTELET (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. 8, *Les Lumières* (le XXème siècle), Paris: Hachette., 1.973.
- “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, tr. br. de Hilton F. Jupiassú, in F. CHÂTELET (dir.), *História da Filosofia*, vol. 8, *As Luzes* (o século XX), Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 271-303.

- “Bilan - programme pour machines désirantes”, *Minuit* n° 2, janvier 1.973; republicado com o mesmo titulo na nova ed. aumentada do livro *L'Anti -OEdipe* (2e édition), 1973, pp. 463-487.
- “Pensée nomade”, in *Nietzsche aujourd'hui*, 1. *Intensités*, Paris: UGE, “10/18”, tome 1, p.159-174.
- “Pensamento nômade”, tr. br. in Carlos Henrique ESCOBAR (org.), *Por que Nietzsche?*, Rio de Janeiro, Achiarné, 1985.
- “Pensamento nômade”, tr. br. in Scarlet MARTON (org.), *Nietzsche Hoje?*, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- “Le nouvel arpenteur. Intensités et blocs d'enfance dans *Le Château*”, *Critique*, 1.973, p.1046-1054.
- “14 mai 1914. Un seul ou plusieurs loups?” (com F. Guattari), *Minuit* n° 5, septembre 1.973, pages 2-16; republicado em *Mille plateaux*: “2. 1914 - Un seul ou plusieurs loups?”, p. 38-52.
- “Comment se faire un corps sans organes?” (com F. Guattari), *Minuit* n° 10, septembre 1.974, pages 56-84; republicado em *Mille plateaux*: “6. 28 novembre 1947 - Comment se faire un corps sans organes?”, p. 105-204.
- “Ecrivain non: un nouveau cartographe” (M. Foucault), *Critique* n° 343, décembre 1.975, p. 1207-1227; reed. modif. em G. Deleuze, *Foucault*, 1.986.
- “Table ronde” sobre Proust (avec Roland BARTHES, serge DOUBROVSKI, Jean-Pierre RICHARD, Gérard GENETTE, Jean RICARDOU), *Cahiers Marcel Proust*, n° 7, Paris: Gallimard, 1.975, p. 87-116.
- “Trois questions sur Six fois deux”, *Cahiers du cinéma*, novembre 1.976, n° 271, retomado em *Pourparlers*, 1.990.
- “Gilles Deleuze fasciné par *Le Misogine*”. *La quinzaine Littéraire*, n°. 229, 1976.
- Participação com Félix GUATTARI, Claire PARNET, André SCALA, in “L’interprétation des énoncés”, in *Politique et psychanalyse*, Alençon, Des Mots Perdus, 1977, p. 41-58.
- “Quatre propositions sur la psychanalyse”, in *Politique et psychanalyse*, Alençon: Des Mots Perdus, 1.977, p. 41-58.
- “Quatro proposições sobre a psicanálise”, tr. br. de Luiz Antonio Fuganti, *Saúde Loucura* n° 2, São Paulo: Hucitec, jul de 1990, p. 83-91.
- “Le pire moyen de faire L’Europe”(com Félix Guattari), *Le Monde*, 1er novembre 1977.
- “Le juif riche”, *Le Monde*, 18.2.1977
- “Nous croyons au caractère constructiviste de certaines agitations de gauche”, *Recherches*, n° 30, nov. 1977.
- “Deux régimes de fous”, in *Psychanalyse et sémiotique*, Paris, 10/18, 1977.
- “En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens ou même à des musiciens. Même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques”, in *Vincennes ou le désir*

- d'apprendre*, Paris: Alain Moreau, 1979.
- "Deux questions. Où il est question de la toxicomanie", Alençon: Des Mots Perdues, 1978; republicado in *Recherches*, nº 39 bis, décembre 1979, p.231-234.
- "Duas questões", tr. br. de Ângela Maria Tijiwa, *Saúde Loucura* nº 3, São Paulo: Hucitec, p. 63-66.
- "Philosophie et minorité", *Critique* nº 369, février 1978, p.154-155.
- "Les gêneurs", *Le Monde*, 7/4/1978.
- "La plainte et le corps", *Le Monde*, 13 octobre 1978.
- "Lettre à Uno sur le langage", *La revue de la pensée d'aujourd'hui*, Tokio, dez. de 1982.
- "Peindre le cri", *Critique*, nº 408, 1981.
- "L'abstraction lirique". *Change International*, 1, 1983.
- "Lettre à Uno: Comment nous avons travaillé à deux", *La revue de la pensée d'aujourd'hui*, Tóquio, septembre 1984.
- "Le temps musical", *La revue de la pensée d'aujourd'hui*, Tóquio, set de 1984.
- "Grandeur de Yasser Arafat", *Revue d'études palestiniennes*, nº 18, 1984, p. 41-43, p. 41-43.
- "Mai 68 n'a pas eu lieu" (com Félix Guattari), *Les Nouvelles*, 3-9 mai 1984, p. 75-76.
- "Les plages d'immanence", in A. CUZENAVE e J.-F. LYOTARD (orgs.), *L'art des confins - Mélanges offerts à Maurice Gandillac*, Paris: PUF, 1985, p. 79-81.
- "Praias de imanência", tr. br. de José Marcos Macedo, *Folha de São Paulo*, 3/12/95, cad. 5, p. 13.
- "Il était une étoile de groupe"(F. Châtelet), *Libération*, 27 décembre 1985.
- "Sur le régime cristallin", *Hors-cadre*, avril 1.986, p. 39-45.
- "The intellectual and Politics: Foucault and the prison", *History of the present*, primavera de 1986, p. 1-2, 19-21.
- "Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne". *Philosophie*, nº 9, inverno de 1.986, p. 29-34; retomado com o mesmo título em *Critique et clinique*, p. 40-50.
- "Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia de Kant", tr. br. de Andréa Estevão, in Carlos Henrique ESCOBAR (org.), *Dossier Deleuze*, Rio de Janeiro: Hólon, 1991, 127-133.
- "Le plus grand film irlandais", *Revue d'esthétique (Beckett)*, 1986, p. 381-382; retomado com o mesmo título em *Critique et clinique*, p. 39.
- "Boulez, Proust et le temps: Occuper sans compter", in *Eclats/Boulez*, éd. du Centre Pompidou, 1.986, p. 98-100.

“Mystère d’Ariane selon Nietzsche”, *Philosophie*, nº 17, inverno de 1987; retomado com o mesmo título em *Critique et clinique*, p. 126-134.

“Un critère pour le baroque”, *Chimères*, nº 5-6, mai-juin 1988.

“Foucault, historien du présent”, *Magazine littéraire* nº 257, set. 1988, p. 51-52; parte final de “Qu’est-ce qu’un dispositif?”.

“Foucault, historiador do presente”, tr. br. in Carlos Henrique ESCOBAR (org.), *Dossier Deleuze*, p. 85-88.

“Re-présentation de Masoch”, *Libération*, 18 mai 1989; retomado com o mesmo título em *Critique et clinique*, p. 71-74.

“Re-(a)presentação de Masoch”, tr. br. de Viviane de Lamare, *34 Letras* nº 5/6, setembro de 1989, p. 414-415.

“Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (Paris 9, 10, 11 janvier 1988)*, Paris: Seuil, 1989, p. 185-195.

“Lettre à Réda Bensmaïa” (9/7/1988), *Lendemain*, 53, 1989; retomada em *Pourparlers*: “Lettre à Réda Bensmaïa, sur Spinoza”, p. 223-225.

“Un concept philosophique”, *Cahiers Confrontations* nº 20, inverno de 1989.

“Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, *L’autre journal* nº 1, maio de 1990; retomado com o mesmo título em *Pourparlers*, p. 240-247.

“Les Conditions de la question: qu’est-ce que la philosophie?”, *Chimères*, Mai 1990.

“Platon, les Grecs”, in *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris: Seuil, 1992; retomado com o mesmo título em *Critique et clinique*, p. 170-171.

“Désir et plaisir”, *Magazine littéraire* (“Foucault aujourd’hui”), nº 325, out. 1994, p. 59-65.

“Desejo e Prazer”, tr. br. de Luiz B.L. Orlandi, *Cadernos de Subjetividade* (no prelo).

“L’immanence: une vie...”, *Philosophie*, nº 47, 1/9/1995, p. 3-7.

“L’actuel et le virtuel”, publicado como anexo (cap. V) a Gilles Deleuze e Claire PARNET, *Dialogues*, Paris: Flammarion, nova edição, 1996, p. 179-181.

“O atual e o virtual”, in Éric ALLIEZ, *Deleuze filosofia virtual*, tr. br. de Heloisa B.S. Rocha, São Paulo: Ed. 34, 1996.

“Faces et surfaces” (com S. Czerkinsky), in G. Deleuze, M. FOUCAULT, *Mélanges: pouvoir et surface*, s.e., s.d.

PREFÁCIOS e POSFÁCIOS

Prefácio a J. Malfatti de MONTEREGGIO, *La Mathèse ou Anarchie et hiérarchie de la*

- science*, éd. du Griffon d'or, 1.946.
- Prefácio a DIDEROT, *La Religieuse*, Paris, éd. Marcel Daubin, 1.947.
- “Introduction générale à Nietzsche” (avec Michel Foucault), *Oeuvres philosophiques complètes*, tome 5 : *Le Gai savoir*, Gallimard, 1.967.
- Posfácio a Michel TOURNIER, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, Gallimard, 1.967, retomado em *Logique du Sens*.
- “Michel Tournier e o mundo sem outrem”, posfácio a Michel TOURNIER, *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*, tr. br. de Fernanda Botelho, São Paulo, Difel, 1985, p. 23-249.
- Prefácio a ZOLA, *La bête humaine*, in *Oeuvres complètes d'Emile Zola*, Cercle du livre précieux, 1.967; reed. modificado em *Logique du sens*: Apêndice V - “Zola et la Fêlure”, p. 373-386.
- “Nietzsche et Saint Paul. Lawrence et Jean de Patmos” (com Fanny Deleuze). Prefácio a D.H. LAWRENCE, *Apocalypse*, Balland, 1978, p. 7-37; retomado com o mesmo título em *Critique et Clinique*, p. 50-70.
- Prefácio a Louis WOLFSON, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1.970, p. 5-23; retomado em *Critique et Clinique*: cap. II - “Louis Wolfson, ou le procédé”, p. 18-33.
- “Trois Problèmes de groupe”, Prefácio a Felix GUATTARI, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972, p. I-IX.
- “Lettre à Michel Cressole”, in Michel CRESSOLE, *Deleuze*, Paris: Ed. Universitaires, 1.973; retomado em *Pourparlers*: “Lettre à un critique sévère”, p. 11-23.
- “Resposta de Gilles Deleuze a Michel Cressole”, tr. port. in Manuel Maria CARRILHO (org.), *Capitalismo e esquizofrenia. Dossier Anti-Édipo*, Lisboa: Assírio e Alvim, 1976, p. 215-228.
- Prefácio a Guy HOCQUENGHEM, *L'Après-midi des faunes*, Paris: Grasset, 1974, p. 7-17.
- Prefácio a H. GOBARD, *L'Aliénation linguistique*, Paris, Flammarion, 1976.
- “L'ascension du social”, posfácio a J. DONZELOT, *La Police des familles*, Paris, Minuit, 1977, p. 213-220.
- “A ascensão do social”, tr. br. de J.A.G. Albuquerque. Prefácio a J. DONZELOT, *A polícia das famílias*, Rio de Janeiro: Graal, 1980, p. 1-8.
- Prefácio a D.H. LAWRENCE, *Apocalypse*, Paris, Balland, 1978; retomado *Critique et Clinique*.
- Prefácio a A. NEGRI, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris: PUF, 1982.
- Prefácio a A. NEGRI, *A Anomalia Selvagem. Poder e potência em Spinoza*, tr. br. de Raquel Ramalhete, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993, p. 7-9.

“Optimisme, pessimisme et voyage. Lettre à Serge Daney”, carta-prefácio a Serge DANEY, *Ciné journal* 1981-1986, Paris: éd. Cahiers du Cinéma, 1986; retomado em *Pourparlers*: “Lettre à Serge Daney: optimisme, pessimisme et voyage”. p. 97-112.

Prefácio (com Félix Guattari) à edição italiana de *Mille plateaux*, Milão, Enciclopedia italiana, 1988.

“Prefácio para a edição italiana”, tr. br. in *Mil Platôs*, vol. 1, p. 7-9.

Posfácio a MELVILLE, *Bartleby*, Paris: Flammarion, 1989; retomado em *Critique et clinique*: “Bartleby, ou la formule”, p. 89-114.

“Lettre-Préface” a Mireille BUYDENS, *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris: Vrin, 1990, P. 5.

“Préface” a Éric ALLIEZ, *Les temps capitaux. Récits de la conquête du temps*, Paris: Cerf, 1991, pp. 7-9.

Prefácio a Érica ALLIEZ, *Tempos Capitaux - Relatos da conquista do tempo*, tr. br. de Maria Helena Rouanet, São Paulo: Siciliano, p. 13-15.

“Lettre-Préface” (datada de 13 de junho de 1990) a Jean-Clet MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris: Payot, 1993, p. 7-9.

ENTREVISTAS

“Gilles Deleuze parle de la philosophie”, entrevista a Jeannette COLOMBEL, *La quinzaine littéraire*, nº 68, 1-15/3/1969.

“l'Éclat de rire de Nietzsche”, *Le Nouvel Observateur*, 3 avril 1.967.

“Entretien sur Nietzsche”, a J. N. VUANET, *Les Lettres françaises*, 5 mars 1968.

“Entretien avec Jeannete Colombel”, *La Quinzaine littéraire*, no.68, mars 1969.

“Les intellectuels et le pouvoir” (entrevista com Michel Foucault), *L'Arc*, no. 49, 1972.

“Os intelectuais e o poder, tr. br. Roberto Machado, in Michel FOUCAULT, *Microfísica do Poder* (org. e trad. de Roberto Machado), Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 69-78.

“Os Intelectuais e o poder”, tr. port. de José Afonso Furtado, in Manuel Maria CARRILHO (org.), *Capitalismo e esquizofrenia*, Lisboa: Assírio e Alvim, 1976, p. 13-27.

“Capitalisme et schizophrénie”, entrevista com G. Deleuze e F. Guattari, *L'Arc* nº 49, 1972.

“Capitalismo e schizofrenia”, entrevista de G. Deleuze e F. Guattari a Vitoria MARCHETTI,

Tempi Moderni n° 14, 1972; reproduzido in *L'altra pazzia. Mappa antologica della psichiatria alternativa*, Milão, Feltrinelli, 1975.

“Entretien avec C. Backès-Clément”, *L'Arc*, n° 49, 1972; retomado em *Pourparlers*: “Entretien sur *L'anti-Oedipe* (avec F. Guattari)”, p. 24-38.

“Les équipements du pouvoir” (com Foucault et Guattari), *Recherche*, n° 13, décembre, 1973, p. 39-47. (“10/18”, p. 212-220).

“Trois questions sur six fois deux”, *Cahiers du cinéma*, no. 271, nov. 1976; retomado em *Pourparlers*: “Trois questions sur six fois deux (Godard)”, p. 55-66.

“Entretien sur les nouveaux philosophes”, prospecto, 5 juin 1.977; reed. como “Interview à propos des nouveaux philosophes e d'un problème plus général”, *Le Monde*, 19-20 de jun. de 1977; rep. em *Minuit* n° 24, 1977.

“8 ans après”, entrevista a Catherine BACKÈS-CLÉMENT, *L'Arc* n° 49, 2ème. ed., 1980, p. 99-102..

“Entretien sur Mille plateaux”, *Libération*, 23 octobre 1980; retomado em *Pourparlers*.

“Pourquoi en est-on arrivé là?”, entrevista com F. CHÂTELET, *Libération*, 23 octobre 1980.

“Mille Plateaux ne font pas une montagne, ils ouvrent mille chemins philosophiques”, entrevista a Christian DESCAMPS, Didier ERIBON, Robert MAGGIORI, *Libération*, 23/10/1980; retomada em *Pourparlers*: “Entretien sur *Mille Plateaux*”, p. 39-52.

“Mil Platôs não formam uma montanha”, tr. br. de Ivana Bentes, in Carlos Henrique ESCOBAR (org.), *Dossier Deleuze*, Rio de Janeiro, 1991, p. 115-126.

“Un livre de Gilles Deleuze sur Francis Bacon, la peinture enflamme l'écriture”, entrevista a Hervé GUIBERT, *Le monde*, 3 décembre 1981, p. 15.

“La photographie est déjà tirée dans les choses”, entrevista a Pascal BONITZER e Jean NARBONI, *Cahiers du cinema*, set. de 1983, p. 34-40.

“Cinéma 1, première”, entrevista a Serge DANÉY, *Libération*, 3 octobre 1983, p. 30.

“Le philosophe menuisier”, entrevista a Didier ERIBON, *Libération*, 3 octobre 1983, P. 31.

“Portrait du philosophe en spectateur”, *Le Monde*, 6 octobre 1983.

“Sur L'Image-mouvement”, entrevista a Pascal BONITZER, *Cahiers du cinéma*, n° 352, oct. de 1983; retomado com o mesmo título em *Pourparlers*, p. 67-81.

“Portrait du philosophe en spectateur”, entrevista a Hervé GUIBERT, *Le Monde*, 6/10/1983., p. 1-

“A gauche sans missiles”, entrevista a J.P. BAMBERGER, *Les Nouvelles*, 15 décembre 1983, p. 60-64.

“Le pacifisme aujourd’hui”, entrevista a J.P. BAMBERGER, *Les Nouvelles*, 21/12/83.

“Entretien” a Antoine DULAURE e Claire PARNET, *L’Autre journal* n° 8, octobre 1985; retomada em *Pourparlers*: “Les intercesseurs”, p. 165-184.

“Le philosophe et le cinéma”, entrevista a Gilbert CABASSO e Fabrice Revault d’ALLONNES, *Cinéma* n° 334, 18/12/1985; retomado em *Pourparlers*: “Sur l’image-temps”, p. 82-87.

“Le cerveau, c’est l’écran”, *Cahiers du Cinéma* n° 380, mars 1986, p. 25-32.

“Fendre les choses, fendre les mots”, entrevista a Robert MAGGIORI, *Libérations*, 2 e 3/09/1986; retomada em *Pourparlers*, p. 115-128.

“Michel Foucault dans la troisième dimension”, *Libération*, 3 septembre 1986.

“Foucault por Deleuze”, tr. br., *Folha de São Paulo*, 20/09/1986.

“Un portrait de Foucault”, entrevista a Claire PARNET, s.e., 1986; publicada com o mesmo título em *Pourparlers*, p. 139-161

“Doutes sur L’Imaginaire”, entrevista a *Hors-cadre*, n° 4, 1986; publicada com o mesmo título em *Pourparlers*, p. 88-96.

“La vie comme un œuvre d’art”, entrevista a Didier ERIBON, *Le Nouvel Observateur*, 29/08 e 4/9/1986; retomada com o mesmo título em *Pourparlers*, p. 129-138.

“Signes et événements”, entrevista a R. BELLOUR et F. EWALD, *Magazine littéraire* n° 257, septembre 1988; retomada em *Pourparlers*: “Sur la Philosophie”, p. 185-212.

“Signos e acontecimentos”, tr. br. de Ana Sacchetti, in Carlos Henrique ESCOBAR (org.). *Dossier Deleuze*, p. 9-30.

“La pensée mise en plis”, entrevista a Robert MAGGIORI, *Libération*, 22 septembre 1988; retomada em *Pourparlers*: “Sur Leibniz”, p. 213-222.

“Contrôle et devenir”, entrevista a Toni NEGRI, *Futur antérieur*, n° 1, printemps 1990; retomada com o mesmo título em *Pourparlers*, p. 229-239.

“Abécédaire”, entrevista a Claire PARNET realizada em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995 pela TV-ARTE, Paris, videocassete.

COLABORAÇÕES

“Schizophrénie et société”, in *Encyclopedia Universalis*, vol. 14, Paris, 1972.

Colaboração in “Grande Encyclopédie des homossexualités”, *Recherches*, mar. 1973.

CONFERÊNCIAS

“Qu’est-ce que l’acte de creation?”, conferência pronunciada em 17.3.1987 para os alunos da Femis, videocassete.