



Université Paris Ovest
Nanterre La Défense



UNICAMP

Universidade Estadual
de Campinas

Zamara Araujo dos Santos

A GEOFILOSOFIA DE DELEUZE E GUATTARI

Campinas
Julho de 2013



Université Paris Ovest
Nanterre La Défense



Universidade Estadual
de Campinas

Zamara Araujo dos Santos

A GEOFILOSOFIA DE DELEUZE E GUATTARI

Tese de Doutorado submetida ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e Ecole Doctorale ED 138 Lettres, langues, spectacles, como requisito para obtenção do Título de Doutora em Filosofia, orientada pelo Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP) e Prof^a. Dr^a. Anne Sauvagnargues (PARIS X), dentro do acordo de Cotutela Internacional firmado entre a Universidade Estadual de Campinas e a Université Paris X Ovest Nanterre La Défense. Aprovada pela Comissão Examinadora citada.

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO ZAMARA ARAUJO DOS SANTOS, E ORIENTADA PELO PROF. DR. LUIZ
BENEDICTO LACERDA ORLANDI E PRO^a. DR^a. ANNE SAUVAGNARGUES.
CPG, ____/____/____**

**Campinas
Julho de 2013**

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolay – CRB 8/338

Santos, Zamara Araujo dos, 1966-
Sa59g A geofilosofia de Deleuze e Guattari / Zamara Araujo
dos Santos. - - Campinas, SP : [s. n.], 2013.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi
Coorientador: Anne Sauvagnargues.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Guattari, Felix, 1930-
1992. 3. Geofilosofia. 4. Desterritorialização. 5. Capitalismo.
I. Orlandi, Luis Benedicto Lacerda, 1936-. II. Sauvagnargues,
Anne. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: La géophilosophie de Deleuze et Guattari

Palavras-chave em inglês:

Geophilosophy

Deterritorialization

Capitalism

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Luiz Benedicto Lacerda Orlandi [Orientador]

Anne Sauvagnargues

André Stéphane Douailler

Leonardo Maia Bastos Machado

Elton Luis Leite de Souza

Data da defesa: 24-07-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia - Unicamp - Paris X



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 24 de julho de 2013, considerou a candidata ZAMARA ARAUJO DOS SANTOS aprovada.

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

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Profa. Dra. Anne Sauvagnargues

Prof. Dr. Leonardo Maia Bastos Machado

Prof. Dr. Elton Luiz Leite de Souza

Prof. Dr. André Stephane Douailler



Ecole Doctorale ED 138 Lettres, langues, spectacles

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Doctorat de Philosophie

Zamara Araujo dos Santos

A GEOFILOSOFIA DE DELEUZE E GUATTARI

Thèse dirigée en co-tutelle par

Anne Sauvagnargues (Université Paris Ouest Nanterre la Défense)

Luiz B. L. Orlandi (Université d'État de Campinas)

Soutenue le 24 juillet 2013 à Unicamp, Université d'État de Campinas, Brésil

Jury :

M. ORLANDI, Luiz Benedicto Lacerda (Université d'État de Campinas-Brésil) [Directeur]
Mme SAUVAGNARGUES, Anne (Université Paris Ouest Nanterre La Défense-France) [Co-Directrice]
M. DOUAILLER, Stéphane (Université Paris 8).
M. MACHADO, Leonardo Maia Bastos (Université Fédérale de Rio de Janeiro, Brésil)
M. DE SOUZA, Elton Luiz Leite (Université Fédérale d'État de Rio de Janeiro, Brésil)



Université Paris Ouest
Nanterre La Défense



Universidade Estadual
de Campinas

A GEOFILOSOFIA DE DELEUZE E GUATTARI

TESE

Para obtenção de título de

Doutora em Filosofia

Apresentada e defendida publicamente por

Zamara Araujo dos Santos

Orientador

Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Co-orientadora

Anne Sauvagnargues

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. **Luiz Benedicto Lacerda Orlandi** (Orientador) – Universidade Estadual de Campinas

Profª. **Anne Sauvagnargues** (Co-orientadora)– Université Paris X-Paris Ouest Nanterre La Défense

Prof. **Stéphane Douailler** (Membro) – Université Paris 8

Prof. **Leonardo Maia Bastos Machado** (Membro) – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. **Elton Luiz Leite de Souza** (Membro) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Campinas
Julho de 2013

AGRADECIMENTOS:

À *UESB - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia*, pela licença concedida e bolsa de pesquisa, sem os quais meu doutoramento não seria possível. À *CAPES* (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo apoio e financiamento da pesquisa durante meu estágio em Doutorado Sanduíche na França, que propiciou a realização dos estudos em Cotutela.

Ao prof. Dr. *Luiz B. L. Orlandi*, pela honra e oportunidade de tê-lo como mestre, amigo e orientador; por sua admirável e incondicional disponibilidade, que com sua energia contagiante e *(des)orientante* me conduziu nos desafios deste trabalho. Agradeço-o pela honra e satisfação de sua presença, sempre marcante e cheia de alegria, pela confiança depositada e liberdade concedida, por sua generosa colaboração em diversos momentos deste doutorado, em todos os aspectos, das leituras aos meus textos ainda dispersos às dificuldades burocráticas; e pelo rigor de seus escritos, pelas aulas instigantes e indicações de leituras, e pelo amplo acolhimento.

Ao **Programa de Pós-doutorado em Filosofia da Unicamp**, do *Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, e seu coordenador Prof. Dr. *Lucas Angioni*. E também aos funcionários, que, em diversos setores e momentos, contribuíram para o desenvolvimento e conclusão da tese, oportunizando uma trabalho acadêmico de acordo com o nível de excelência da Unicamp.

À prof^a. Dra. *Anne Sauvagnargues*, pela honra de sua presença, também pela amizade e acolhimento, por sua disponibilidade, como mestre e orientadora de minha pesquisa durante meu estágio na França; pelo rigor de suas aulas e suas obras, também instigantes; por sua leitura criteriosa dos meus textos, que muito me motivaram e foram de grande importância para o desenvolvimento da tese. Agradeço-a pela confiança e generosa atenção para os aspectos teóricos da minha pesquisa, e pela honra e oportunidade de sua co-orientação em Cotutela Internacional com a *Université Paris X – Paris Ouest – Nanterre La Défense*.

Ao amigo **Leonardo Maia**, pelo encontro, a amizade e conversações, cujos afectos filosóficos, sempre inspiradores, emanam alegria, incentivo e confiança. Obrigada por compartilhar com suas leituras e reflexões, com atenção, rigor e indicações, e, sobretudo, pela força.

Ao prof. Dr. M. **Stéphane Douailler** (Paris 8) pela honra e rigor de sua análise da tese, por sua preciosa avaliação e suas palavras incentivadoras como *prerrapporteur* francês; da mesma forma, ao prof. Dr. **Leonardo Maia** (UFRJ), como *prerrapporteur* brasileiro, pela honra e gentileza da suas análises.

À comissão examinadora, profs Drs. **Leonardo Maia** (UFRJ); **Elton de Souza** (UNIRIO), **Stéphane Douailler** (Paris 8), meus agradecimentos pela gentileza de suas participações e contribuições. Ao prof. Dr. **Antonio Carlos Amorim** (Fac. Educação/Unicamp), também por sua generosa aceitação ao convite para compor a comissão e pela compreensão.

E ainda de modo muito especial, ao M. **Stéphane Douailler**, examinador, que, com suas reflexões e impressões da tese, demonstrou um olhar singular, e um aprendizado.

Aos professores **Hélio Rebello Cardoso** e **Leonardo Maia Bastos Machado**, pela participação no exame de qualificação.

Às secretárias do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Sonia Beatriz Miranda Cardoso** e **Maria Rita Gândara Santos**, por toda a gentileza, pela incondicional colaboração, disponibilidade e atenção em todas as etapas do meu doutorado e cotutela, tanto no Brasil como no período de estudos na França.

À **Maria Helena Signorelli**, da biblioteca do IFCH, sempre disponível e atenciosa mesmo quando eu estava na França.

À **École de Doctorat** “*Lettres, Langues, Spectacles*” da Université Paris X, Paris Ouest Nanterre La Défense, Unidade de recherche, *Histoire des Arts et des Représentations*.

Em **Paris X**, durante meu estágio sanduíche e no desenvolvimento da Cotutela de tese, gostaria de agradecer às inúmeras pessoas que de alguma forma me ajudaram nos aspectos burocráticos de meus estudos na França, principalmente: Mme. **Ana Claudia Fonseca Brefe** (Direction de la Recherche), pela gentileza, atenção e generosa colaboração em minha apresentação e inscrição, tanto na França quanto após meu retorno ao Brasil; Mme. **Aurelie Levy-Peterschmitt** (Service de Cotutelle), pela gentil colaboração no que tange às informações, preparação e realização da Cotutelle; Mme. **Marie-Noëlle Tourn** (Responsable administrative des Ecoles Doctorales), que me recebeu de forma gentil e atenciosa, e, **Claudie Margerie** (Service de Soutenances de Thèse), pela atenção na condução final dos trâmites necessários à defesa.

Às secretárias do DCHL/UESB, e nos últimos tempos, **Claudia Aguiar Souza** e **Andréia Quinto Bastos**, que com profissionalismo, de forma atenciosa e gentil, me ajudaram a resolver as inúmeras pendências burocráticas.

À minha família, minha mãe, meu pai (em memória), meu irmão e irmãs, pela força e apoio, por acreditar sempre, pela torcida irrestrita, e principalmente, a admiração, o orgulho e a alegria com que sempre me acolhem.

Aos amigos, do Rio, de São Paulo e Campinas, da Bahia, e aos de passagem, pelo apoio, e com quem pude dividir momentos de alegria e angústia.

Aos amigos que encontrei durante meu doutorado na **Université Paris X**, pelas agradáveis companhias e conversações filosóficas; e ainda aos amigos e encontros em Paris, pelos momentos agradáveis, de riqueza e alegres lembranças.

À **Georges**, un rencontre...

RESUMO

A Geofilosofia de Deleuze e Guattari

A Geofilosofia é um conceito tardio na obra de Deleuze e Guattari e, embora se aplique ao último livro em parceria, *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, trata-se de uma noção que envolve suas principais criações conceituais, circunscrevendo o período de *Capitalisme et schizophrénie*, mas dialogando com noções e momentos distintos da obra dos autores. Sob a rubrica da noção, a filosofia consagra a conexão de um plano de imanência absoluto derivado de um meio imanente e social que constitui a conjunção de relações variáveis entre o território e a terra. Assim, o ato de pensar não gravita sob a órbita das categorias sujeito e objeto, mas concerne a um meio intensivo e contingente, que, compondo uma ambiência de circunstâncias externas, demarca um campo de conexões e fronteiras de relações múltiplas e devires que contornam o molar e o molecular, estabelecendo um regime de troca, captura e sobrecodificação dos códigos. Nesse traçado, o pensamento e os conceitos invocam um “fora”, um devir molecular, devires animais e imperceptíveis que povoam o território e os agenciamentos, perfilham conexões, ramificações heterogêneas e rizomáticas que seguem por linhas intensivas, conjurando forças e movimentos da terra que operam por movimentos diagramáticos, geodésia e desterritorialização. Configura-se, com efeito, uma cartografia dos deslocamentos, direções e trajetos que circunscreve o mapa de uma geografia agitada por linhas de fuga, longitudes e latitudes, sendo essas, portanto, as condições do plano de imanência absoluto do pensamento, de sua desterritorialização e reterritorialização.

Palavras-chave: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix; Geofilosofia; Desterritorialização; Capitalismo.

RÉSUMÉ

La Géophilosophie de Deleuze et Guattari

La Géophilosophie est un concept tardif dans l'oeuvre de Deleuze et Guattari, et bien qu'il s'applique au dernier livre qu'ils ont écrit ensemble *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, il s'agit d'une notion qui enveloppe leurs principales créations conceptuelles et circonscrit la période de *Capitalisme et schizophrénie*, tout en dialoguant avec des notions et des moments distincts de l'oeuvre des auteurs. Sous la rubrique de cette notion, la philosophie se définit selon le rapport entre un plan d'immanence qu'il s'agira de définir et d'un milieu immanent et social constituant une conjonction de relations variables entre le territoire et la terre. Ainsi l'acte de penser ne gravite-t-il pas dans l'orbite des catégories du sujet et de l'objet, mais concerne un milieu intensif et contingent qui, tout en composant un milieu de circonstances extérieures, délimite un champ de connexions et frontières, de relations multiples et de devenirs, qui contournent le molaire et le moléculaire en établissant un régime d'échange, de capture et de surcodage de codes. Selon ce tracé, la pensée et les concepts invoquent un « dehors », un devenir moléculaire, des devenirs-animaux et imperceptibles. Ce sont ces concepts que nous cherchons à expliquer, dans la mesure où ils explorent le caractère géophilosophique de la pensée, dans son rapport aux concepts de territoire et d'agencements. Nous entendons en déterminer les connexions, les ramifications hétérogènes et rhizomatiques qui suivent des lignes intensives en conjurant des forces et des mouvements de la terre, et qui opèrent par des mouvements diagrammatiques, géodésie et déterritorialisation. En effet, une cartographie des déplacements, des directions et des chemins circonscrivant la carte d'une géographie agitée définie par devenir et des lignes de fuite, des longitudes et des latitudes est configurée. Ces conditions définissent le plan d'immanence de la pensée, de sa déterritorialisation et de sa reterritorialisation.

Mots-clés: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix; Géophilosophie; Déterritorialization; Capitalisme.

ABSTRACT

The Deleuze and Guattari's Geophilosophy

Geophilosophy is a lag concept in Deleuze and Guattari's work, and besides it can be applied at the last book in partnership *Qu'est-ce que la Philosophie?*, it is a notion that involves their main conceptual creations, circumscribing the period of *Capitalisme et schizophrénie*, but in dialogue with distincts notions and moments of both autors work. Under the heading of the notion, philosophy consecrates the connexion of an absolut immanence plan derivative of a social and immanent environment that constitutes the conjunction of variable relations between the territory and the earth. This way, the act of thinking doesn't gravitate in the orbit of the categories of subject and object, but concerns to a intensive and contingent environment, that, setting an ambience of external circumstances, delimits a field of conexions and borders, of multiple relations and becomings that skirts the molar and the molecular, establishing a system of change, capture and overcoding of the codes. In this route, the thought and the concepts invoke an "outside", a molecular becoming, animal and inconspicuous becomings that settle the territory and the assemblages, profiling conexions, heterogeneous and rhizomatic ramifications that follow by intensive lines, conjuring forces and movements of earth that operates by diagrammatic movements, geodey and deterritorialization. Setting up, in effect, a cartography of displacements, directions and pathways that circumscribes the map of a geography agitated by creepage, longitudes and latitudes, being these, by the way, the conditions of the absolut immanence plan of thinking, of its deterritorialization and reterritorialization.

Keywords: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix; Geophilosophy; Deterritorialization; Capitalism.

LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas indicadas na presente tese compõem a lista dos livros, artigos e gravação audiovisual de Gilles Deleuze, seja como autor ou em sua coautoria com Félix Guattari. No decorrer de nossas citações, utilizamos a paginação das edições originais francesas, em seguida, entre colchetes e precedida por “tr:”, a paginação da edição em língua portuguesa, quando existente ou utilizada. As referências e traduções encontram-se impressas na bibliografia deste trabalho.

ABC *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, entrevista concedida à Claire PARNET em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995, pela TV-ARTE, Paris, videocassete.

AÆ *L'Anti-Ædipe*, Paris: Minuit, 1972.

D *Dialogues*, com PARNET, C. Paris: Flammarion, 1997

B *Le bergsonisme*. Paris: P.U.F, 1966.

CC *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993.

DR *Différence et répétition*, Paris: P.U.F, 1968.

DRF *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003.

ES *Empirisme et subjectivité*, Paris: P.U.F, 1953.

F *Foucault*, Paris: Minuit, 1986.

- ID** *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1975*, Paris: Minuit, 2002.
- IM** *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.
- Kplm** *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Minuit, 1975.
- LP** *Le pli*, Paris: Minuit, 1988.
- LS** *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1969.
- MP** *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980.
- NPh** *Nietzsche et la philosophie*, Paris: P.U.F, 1962.
- P** *Pourparlers*, Paris: Minuit, 1990.
- PV** *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris: Minuit, 1988.
- QPh** *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1990.
- SPE** *Spinoza et le problème de la expression*, Paris: Minuit, 1968.
- SPP** *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981.

SUMÁRIO

RÉSUMÉ LONG DE LA THÈSE.....	27
INTRODUÇÃO.....	49
CAPÍTULO I – FILOSOFIA E GEOGRAFIA: MAPAS, LINHAS, DEVIR.....	57
1.1 GEOFILOSOFIA DO PENSAMENTO	57
1.2 O ACONTECIMENTO E O <i>FORA</i>	69
1.3 O COMBATE GEOGRÁFICO	80
1.3.1 <i>As Ilhas Desertas</i>	80
1.4. O COMBATE ENTRE A TERRA E O OCEANO.....	84
1.4.1 <i>Dinamismo e dramatização</i>	88
1.4.2. <i>O Lugar da Batalha</i>	90
1.5. AS REVERSÕES TOPOLÓGICAS E ESPACIAIS	95
1.6. UMA GEOGRAFIA INTENSIVA, CARTOGRAFIAS AGITADAS.....	100
1.7. MAPAS E LINHAS DE FUGA	109
1.8. GEOFILOSOFIA E GEO-HISTÓRIA.....	113
CAPÍTULO II – IMANÊNCIA – PLANOS - DIAGRAMAS.....	121
2.1. PLANO DE IMANÊNCIA E PLANO DE NATUREZA	121
2.2. IMANÊNCIA E <i>HECCEITÉ</i>	135
2.3. GEOFILOSOFIA E ETOLOGIA DOS CONCEITOS	138
2.4. INTERCESSORES, PERSONAGENS OU TRAÇOS INTENSIVOS.....	146
2.5. UM “CAOSMOS MENTAL” E VIRTUAL	149
2.6. PLANOS, DIAGRAMAS, PLANÔMENO	157
CAPÍTULO III – CARTOGRAFIA DAS MULTIPLICIDADES.....	167
3.1. A TEORIA DAS MULTIPLICIDADES	167
3.1.1. <i>Tipologia das multiplicidades</i>	170
3.1.2. <i>Multiplicidade virtual</i>	177
3.2. MEIO E EXTERIORIDADE DAS RELAÇÕES: EXPERIMENTAÇÃO E HÁBITO	180
3.3. MAPAS: RIZOMAS E PLATÔS	193

CAPÍTULO IV – TERRA: NOMADISMO E GEODÉSIA.....	203
4.1. A GEOLOGIA DA TERRA: POTÊNCIA DIAGRAMÁTICA, GEODÉSICA E NÔMADE .	203
4.1.1. <i>Terra e território.....</i>	208
4.2. A TERRA, O VIVIDO, O HABITAR.....	210
4.3. CONTEMPLAÇÃO E CONTRAÇÃO DA TERRA.....	222
4.4. DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRITORIALIZAÇÃO	230
4.4.1. <i>Desterritorialização relativa e absoluta.....</i>	232
4.5. A CIDADE: SPATIUM X EXTENSIO	237
CAPÍTULO V – TERRITÓRIO: DEVIR E LINHAS DE FUGA.....	247
5.1. “MEIO”, DEVIR E RITMOS	247
5.2. TERRITÓRIOS ANIMAIS	256
5.3. TERRITÓRIOS E RITORNELOS	260
5.4. RITORNELO, PLANO DE IMANÊNCIA E CONCEITO	267
5.4.1. <i>O ritornelo e o tempo.....</i>	269
5.4.2. <i>Ritornelo molecular e cósmico</i>	273
5.5. TERRITÓRIO E TERRITORIALIZAÇÃO	274
5.6. AGENCIAMENTO E CAPTURA: MAQUINISMO MOLECULAR.....	284
5.6.1. <i>Ambivalência do Natal</i>	288
5.7. MOLAR - MOLECULAR: ESTRATOS, DESESTRATIFICAÇÃO	290
CAPÍTULO VI – CAPITALISMO E DESTERRITORIALIZAÇÃO	295
6.1. AS MÁQUINAS DESEJANTES	295
6.2. MÁQUINA TERRITORIAL E MÁQUINA CAPITALISTA: “SELVAGENS, BÁRBAROS E CIVILIZADOS”	301
6.2.1. <i>Nietzsche e o sistema de crueldade.....</i>	302
6.2.2. <i>A máquina territorial primitiva</i>	304
6.3. A MÁQUINA CAPITALISTA: CAPTURA, DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRITORIALIZAÇÃO	306
CAPÍTULO VII - MÁQUINAS ABSTRATAS E MICROPOLÍTICA	313
7.1. AS MÁQUINAS ABSTRATAS.....	313
7.2. DESTERRITORIALIZAÇÃO CAPITALISTA E RETERRITORIALIZAÇÃO FILOSÓFICA.....	321
7.3. A TRINDADE FUNDAR-CONSTRUIR-HABITAR.....	331

7.4. DEVIR-MINORITÁRIO OU POLÍTICA “MENOR”	335
7.5. CAOSMOSE E ECOSOFIA	341
CONCLUSÃO.....	343
BIBLIOGRAFIA	347

LA GÉOPHILOSOPHIE DE DELEUZE ET GUATTARI

RÉSUMÉ LONG DE LA THÈSE

Thèse de doctorat en Cotutelle entre l'Université d'Etat de Campinas et l'Université Paris X – Ouest Nanterre La Défense, avec les directeurs de thèse M. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (Directeur-UNICAMP/Brésil) et Mme Anne Sauvagnargues (Co-directrice-PARIS X/France)

Cette thèse a pour objet d'étude la notion de *Géophilosophie* dans l'oeuvre de Gilles Deleuze et Felix Guattari. La géophilosophie est un concept tardif dans la philosophie des deux auteurs en se limitant à leur dernière oeuvre en commun « Qu'est-ce que la Philosophie? ». Il est alors défini comme une expérience où la pensée trouve dans le « milieu » d'immanence, comme un milieu social relatif, la conjugaison des rapports variables établis entre le territoire et la terre, qui sont les conditions extérieures et immanentes de son exercice et de sa déterritorialisation. Dans ce cas, une géographie de paysages, de relations intensives, rapports de forces, des connexions et frontières déterminent la matière mentale de la pensée avant l'histoire. Autrement dit, il s'agit d'un concept qui viserait spécialement une expérience et un plan de la pensée où, en se perfoliant autour de la bipolarité entre territoire et terre, il concerne l'imbrication de procès spatio-temporels qui évoquent plutôt la préexistence d'une géographie, une ambiance de circonstances et de contingences comme des conditions réelles et potentielles de l'act de penser, que l'allusion à une origine dérivée du rapport sujet et objet.

La notion de géophilosophie se caractérise comme une des principales créations conceptuelles de la philosophie contemporaine, en esquissant un champ celui de la constitution de la pensée, la connexion de la pensée avec un milieu social géographique d'où émerge le plan d'immanence absolue de la pensée. Bien que limité à la dernière partie du travail conjoint de Deleuze et Guattari, le thème de la géophilosophie s'articule avec les créations conceptuelles des deux auteurs. Au premier moment, nous soulignerions les

concepts de devenir, de rhyzome, de ligne de fuite, et des binomes terre-territoire et déterritorialisation-reterritorialisation. Et par rapport aux liaisons avec les concepts de la dernière phase, on doit remarquer son attachement aux concepts de plan d'immanence, de virtuel et des concepts de ritournelle, agencement, de machine abstraite et capture.

On remarque que l'exigence de connexion du plan d'immanence avec un milieu social, donne les conditions de son rapport avec le *dehors*, ses conditions extérieures et immanentes. Le dehors n'est pas une dimension qui oppose l'extérieur à une intériorité préexistente, une subjectivité ou une essence originale, mais s'établit à façon d'un événement, un rapport dehors du temps chronologique, comme immanence. Ces sont le mouvement et l'exploration de la pensée qui invoquent la fluctuation des forces et des intercections, les conditions dans lesquelles la pensée suppose une relation avec la non-pensée, le dehors qui viole la pensée. Ces procès, à leur tour, en déflagrant le rapport de la pensée avec son entourage, le plan de l'immanence qui donne les conditions pré-philosophiques, révèle des dynamismes potentiels et virtuels qui s'organisent dans des plans et lignes intensives, selon les vitesses du chaos.

Ainsi la géophilosophie prétend rétablir les bases et les moyens propres à la constitution de la pensée, en s'ouvrant à un nouveau horizon, dont l'inflexion promue par Nietzsche et Spinoza, se configure comme une frontière où la pensée est délogée du champ homogène de coordonnées fixes et pré-existantes pour se constituer sur un plan mobile et flottant de forces, en affirmant l'univocité du plan de la nature comme plan de la multiplicité et du devenir. De cette façon, la pensée et les concepts sont l'expression des rencontres et des affects, devenir et événement qui ne sont pas expliqués par la logique de la causalité ou par l'actualisation d'états de choses, mais c'est un signe qui exprime une symptomatologie et une clinique, car il s'agit d'expérimentation de la puissance et la composition des forces, un art qui est aussi la relation "éthologie", relation entre percepts et affects, donc une "éthologie des affects".

Nous pouvons encore souligner du point de vue spécifique, que les conditions de réalisation de la géophilosophie rend évident la dimension pratique de la pensée ; son rapport avec le non-philosophique de la géographie ou l'unité contingence-extériorité-devenir ; le remplacement de la catégorie espace-temporelle universel par des espaces pluriels et agités de la géographie qui sont une ligne de fuite de l'histoire et des structures

fixes du matérialisme traditionnel. Mais aussi il s'agit d'établir les conditions sur lesquelles s'effectue l'expérience et l'exercice de la pensée délogée de toute sphère transcendante, ainsi que hors la relation bipolaire entre sujet et objet. D'un autre côté, il s'agit d'indiquer clairement sur quelles circonstances la détermination de la pensée implique des conditions extérieures qui se conjurent autour de la relation entre territoire et la terre, et où fait irruption le trinôme territorialisation-déterritorialisation- reterritorialisation, c'est-à-dire, l'effectuation du territorialité comme acte de création et agencement pour sortir du chaos; le mouvement de dépassement du territoire quand la terre opère une contre-effectuation du territoire; et ensuite par conséquent, le mouvement de trouver une nouvelle terre, dans une reterritorialisation du territoire ou dans la création d'une terre à venir.

Sous cette configuration nous considérons que la géophilosophie indique une triple perspective:

D'abord, la géophilosophie permet le dépassement de la perspective historique pour trouver les dynamismes de la géographie. Deleuze et Guattari indiquent que la géographie offre les conditions de sortir de la nécessité pour trouver la contingence. Il ne s'agit pas de remplacement de la histoire par une dimension éternelle du temps, de chercher un fondement hors du temps et contre la réalité, mais de la rupture avec le temps chronologique et avec l'histoire qui s'occupe avec les états des choses du vécu. Ainsi, il ne s'agit pas de prendre la géographie comme un fin mais comme un moyen, comme ligne de fuite de la nécessité et des structures historiques. A partir de ce déplacement, se détermine la perspective où les concepts se trouvent sur les conditions qui se réfèrent à un milieu contingent, des rapports variables, des circonstances concernant un milieu social immanent.

C'est surtout à partir de Fernand Braudel, de son géo-histoire, que Deleuze et Guattari expliquent la conception qu'ils proposent. Ce n'est pas l'expérience historique des structures qui s'organise dans le temps et dans l'espace limité, mais l'histoire des coupures, des changements, qui impliquent des hasards, des événements et des agitations géographiques, d'une histoire des événements. Donc, comme nous voyons dans les passages de *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Guattari trouvent dans la géographie le moyen de sortir du culte de la nécessité, des origines et des structures parce qu'elle

fournit une matière et des places variables à la forme historique, elle fait valoir la contingence et la puissance d'un milieu relatif et immanent.

Dans ce sens, la géographie connecte la pensée à des forces externes et des relations hétérogènes qui s'établissent comme un devenir, le lieu dans l'événement, car, comme l'analyse Zourabichvili, l'événement s'effectue d'une manière qui s'oppose à l'histoire, qui "place, donc, en crise l'idée d'histoire" (ZOURABICHVILI, 1994, p. 25). Comme le signale Orlandi, ce processus expose les lignes de bataille et d'intersections parmi des domaines ayant une 'disponibilité à l'événement', "et décrit ainsi la tendance philosophique à s'installer dans un 'pur plan d'immanence'". Et conclut-il, "cette tendance assumée comme choix est immédiatement politique, est la propension immédiate au combat dans tous les flux ou plis de ce champ d'immanence"¹.

La deuxième question, c'est que le milieu d'immanence remplace la logique des concepts universaux qui représentent la substance, la forme, la matière, par l'ensemble d'affects et de connexions d'une multiplicité ryzhomatique sur le rapport terre et territoire. Sur le plan de la géophilosophie, on considère la consistance d'un champ des rapports intensifs et d'un vitalisme qui dépasse des références universelles et anthropomorphiques. À cet égard, dans le texte *Deleuze. De l'animal à l'art*, Anne Sauvagnargues dans ses analyses sur l'animal souligne à quel point le vitalisme de Deleuze et Guattari refuse les essences et le sujet substantiel en trouvant dans l'animal la condition et la place de la création, de la multiplicité et de la variation du devenir. Dans ce cas, il faut dépasser l'essence anthropologique et substantielle des notions philosophiques pour penser alors, comme dit Mme Sauvagnargues, "une éthologie des affects et une pluralité des modes de subjectivations culturels" (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 123).

Dans cette perspective, nous pouvons donc comprendre la relation entre nature et ce champ de créations à partir des divers devenirs qui composent l'homme dans le sens que Deleuze et Guattari prennent la relation entre la philosophie et la géographie avec le but de

¹ Cf. Orlandi, *Le combat dans l'immanence*, texte de présentation à traduction brésilienne de *Péricles et Verdi*.

trouver les devenirs minoritaires, les devenirs animaux et imperceptibles qui traversent l'homme, le milieu et le territoire. D'une part, il s'agit de dépasser le point de clivage et segmentarité qui s'organise selon la logique d'Un, qui coupe la matière et la multiplicité en deux et explique le monde et la nature de façon binaire, soit comme Un et Multiple, soit comme substances formelles du sujet et objet, en maintenant ainsi la dépendance d'une unité essentielle comme la source ontologique du EST. Deleuze et Guattari remplacent la logique du EST par une logique du "ET", en constituant un plan d'univocité de la nature qui est aussi le plan d'immanence de la pensée. De l'autre côté, les multiplicités sont planes et se déterminent comme rapport de force et d'affects, modes de se connecter et d'affecter. Un rhyzome ou multiplicité n'a pas une dimension supplémentaire, car se définit par ses lignes qui occupent toutes les dimensions, en révélant ainsi un plan de consistance des multiplicités qui se constituent selon le numéro de ses connexions, qui sont lignes qui croissent sans s'arrêter et sans but. Dans ce sens, "les multiplicités se définissent par dehors" et par les connexions en vue de laquelle elles changent de nature, comme l'effet de "la ligne abstraite, la ligne de fuite ou de déterritorialisation" (*MP*, p. 15-16).

Dans ce cas il n'y a pas de sujet mais des multiplicités planes, des rapports molaires et moléculaires ; des milieux et des multiplicités qui se développent en rhyzomes, des connexions et des frontières du territoire dont les lignes intensives se définissent par leurs rythmes, leurs vitesses, leurs longitudes et latitudes, et leur rapport avec une terre avec ses mouvements diagramatiques et sa puissance géodesique. Le rapport de la territorialité avec la déterritorialisation ne se constitue pas comme un dualisme mais se réfère au mouvement de la terre sur le territoire dans les multiples agencements et devenirs qui traversent les milieux et frontières. C'est en vue d'un milieu intensif et des devenirs intensifs, de mouvements qui territorialisent selon des devenirs qui constituent des lignes d'intensités et de fuite qui déterritorialisent tout. Cela signifie, comme l'affirme Sauvagnargues, "avec les mouvements de territorialisations, qui comportent des lignes de forces centrifuges « territorialisations » et excentriques « déterritorialisation », la physique des intensités se fait éthologie du territoire" (*Ibidem*, p. 163).

Le troisième aspect, c'est que la géophilosophie s'applique au mouvement de déterritorialisation et reterritorialisation du capitalisme. Comme souligne Braudel, la consolidation du capitalisme à partir du XVe siècle et l'hégémonie de l'Europe constituée

sur la circulation et la spéculation, marque une asymétrie qui va polariser le monde, de sorte que, parmi les facteurs qui favorisent la suprématie de l'Europe sur le monde, sont le dynamisme, la capacité de s'émanciper des relations traditionnelles d'échange et de structurer un marché d'échange en extension mondiale. Pour Deleuze et Guattari le capitalisme opère un décodage des flux et de construire leurs bases sur ces flux décodés il remplace les codes par une axiomatique abstraite, capital-argent, inscrit pas plus sur le corps de la terre, mais sur un corps déterritorialisé, corps sans organes, connecté à un pouvoir externe qui cherche les moyens de se reterritorier. En ce sens, les États modernes sont une "mégamachine" parce qu'ils construisent une axiomatique qui fonctionne selon un régime de servitude machinique et sujétion sociale.

Et dans cet itinéraire que Deleuze et Guattari cherchent à examiner le rapport qui s'y configure entre la *philosophie* et le *capitalisme*. Les connexions et les implications permettent de contextualiser le lien de la philosophie, le plan d'immanence avec un milieu social, des conditions et des circonstances immanentes qui préfigurent le plan d'immanence absolu de la pensée et son mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation. Il s'agit de mettre en évidence les mécanismes et les opérations de la machine capitaliste en Europe, avec ses lignes de codage, de décodage ou de ligne abstraite, mais aussi les déterritorialisations et reterritorialisations qui se développent sur le plan d'immanence.

Autrement dit, la dynamique des mouvements et le champ d'effectuations qui permettent de connecter le plan d'immanence avec un milieu social, soit dans la Grèce soit dans le capitalisme, il ne s'effectuent pas de façon transcendent, mais immanente, sont la conjugaison des relations immanentes avec un milieu immanent, c'est-à-dire, "le rapport de la philosophie moderne avec le capitalisme se déroulent de la même manière que le rapport de la philosophie avec la Grèce: la connexion d'un plan d'immanence absolu avec un milieu social relatif qui procède aussi par immanence" (*QPh*, p. 94). Il ne s'agit pas en effet d'une continuité nécessaire entre les Grecs et l'Europe, mais c'est plutôt un "recommencement contingent" selon d'autres éléments et conditions. Dans le premier moment, en tant que le milieu relatif immanent est la conjugaison d'un milieu social, d'ami et de l'opinion comme traces du monde grec, d'autre part dans le plan de la pensée moderne, la connexion de la philosophie avec le milieu relatif s'effectue au niveau du capitalisme dans sa source européenne.

Dans ce cas, la philosophie ne se déterritorialise pas plus sur la ville, mais sur le capitalisme et sa relation avec l'État. Et la société des amis devient la "société de frères", en tant que communauté unique et peuple universel, selon le modèle de l'homme européen, d'où se vérifie, chez Nietzsche, le principe de la géophilosophie comme définition des caractères nationaux de la philosophie, français, anglais et allemand (*QPh*, p. 98). Ce que veut dire que c'est toujours un peuple et une nation que la philosophie est, est toujours conforme à l'esprit d'un peuple que la philosophie s'exprime, soit comme une société d'amis ou de frères ou même d'un peuple à venir.

Donc, dans le contexte de la pensée moderne, le mouvement absolu de la pensée se connecte au mouvement relatif du capital, de façon que s'y opère un mouvement continu de déterritorialisation qui se développe selon le modèle du capitalisme européen afin d'assurer la reterritorialisation de la population mondiale en Europe. Dans ce cas, il s'agit de concevoir les déterritorialisations de la pensée sur le capital en tant que production, investissement, capture et ligne de fuite, et dont la reterritorialisation implique un mouvement relatif qui décompose la terre et les territoires selon le modèle de production européen.

Le plan d'immanence absolu est conçu alors au niveau du mouvement de *déterritorialisation*, absolu ou relatif, et évoque les circonstances et les mutations concrètes de la relation variable entre la terre et les territoires, avec ses devenirs géographiques et ses lignes de fuite, mais qui implique également un mouvement continu de reterritorialisation, d'où l'on suppose la triple conjonction, à savoir, l'inséparable mouvement de territorialisation – déterritorialisation – reterritorialisation. C'est en effet dans ce lien de conjonctions, lignes, captures que s'effectuent les agencements machiniques, l'assemblage complexe des investissements et des productions dont les opérations indiquent la domination des machines abstraites.

En ce qui concerne la relation entre la philosophie et la géographie, cette rencontre indique un changement de réflexion et ouverture à des problèmes et paysages nouveaux qui offrent un vitalisme, une ambiance et une atmosphère dynamique à la pensée et à la logique des concepts. En constituant ce que les auteurs ont nommé d'une philosophie composée des cartes et lignes qui se déterminent aussi comme une géographie du devenir, un dessin et cartographie pas de limites ou d'espaces fixes, mais de connexions et frontières.

Cependant, cette géographie trace un contour angulaire : il se rapporte à une composition de forces et de conditions immanentes, mais aussi la détermination d'une spatialité mobile et flottante, d'agitations topologiques, de mouvements qui se réfèrent à la terre et à la géologie. Dans ce cas, il s'agit de trouver les dimensions cosmiques de la terre, de voir la terre comme corps sans organes, au-delà de la terre comme point fixe, d'où la référence à l'océan, à la mer, aux archipels. Ces images se présentent comme le dépassement des structures et des coordonnées qui se définissent selon le modèle de la raison, du sujet et de la vérité.

Nous comprenons que le fil conducteur des analyses de Deleuze et de Guattari développent un dépassement des catégories qui maintiennent la source et les principes de la pensée comme image de la représentation, une perspective qui s'établit dans le cours des analyses de l'image de la pensée. Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze présente trois thèses essentielles de l'image dogmatique de la pensée. La première est celle qui traite du vrai. Dans ce cas, la pensée ne trouve le vrai que parce qu'elle le contient déjà, sinon de façon empirique, au moins formellement. Ainsi, la pensée, comme exercice et matérialisation d'une faculté, "un exercice naturel d'une faculté", est aussi naturelle que la vérité, comme une idée qu'elle possède *a priori*. Dans une seconde image, la pensée l'éloigne du vrai dans la mesure où elle se trouve des forces qui lui sont étrangères, des forces extérieures, terrestres, corporelles. Devant cela il s'impose une troisième image: penser exige une méthode, un artifice qui oriente la pensée contre la dispersion de forces étrangères, malgré "l'heure et la place" (*NPh* [tr: 85]). Dans cette image de la pensée l'exercice de penser n'est pas mis en rapport avec des forces réelles et potentielles, mais avec un concept déterminé, inerte, étranger au « milieu » dont elle est ériguée.

À la trainée de la pensée nietzschienne, Deleuze trace des lignes et des contours de l'image qui soutiennent les notions classiques de substance, de forme, et aussi le rapport sujet et objet. Dans ce cas, en attachant la pensée à des prescriptions universelles et abstraites, que ce soit sous la forme d'une sphère transcendante ou sous la forme binaire sujet et objet, la pensée organise la multiplicité dans des champs homogènes et identitaires. Devant la division de la multiplicité, sous la rubrique sujet-objet, on souligne l'unité de la conscience comme condition fondamentale du penser et du connaître, dont la tâche réside dans le fait d'exercer une espèce de suture, en agissant comme vecteur de liaison du

multiple dans une configuration homogène et représentable. Par conséquent, se consacre une expérience où la pensée s'établit sous la juridiction du modèle universel *a priori*, de manière à ce qu'il ne s'exerce que dans la mesure qu'il conditionne et renvoie la réalité à la représentation d'une image, nous vérifions que dans la philosophie moderne, l'appel à cette représentation se trouve entièrement justifié dans des formes binaires, sous la relation sujet et objet.

Dans ce sens, si on peut dire que la philosophie doit suivre une expérience qui célèbre la coexistence des procès spatio-temporels, cette référence devient le point de césure où la façon de penser s'évanouit des hautes valeurs ultraterrestres, pour se conjurer entre les forces de la terre. Cette assertion, a particulièrement son moment de fondation dans la philosophie nietzschienne, dont le legs, en se mettant aux antipodes de la tradition, force la pensée à se dissiper des codifications universelles et unificatrices, pour devenir le "sens de la terre" et c'est sous cet aspect qu'il faut trouver la "terre légère". Ce qui oriente le portrait tracé par Deleuze et Guattari n'en est pas moins le diagnostic des vraies tendances d'une philosophie déterminée et ses fondations, mais une caractérisation des moyens et des conditions réelles de la façon de faire de la philosophe de façon à délimiter le champ possible d'une autre image, donc d'un nouveau plan de la pensée.

D'autre part, en effet, si avec Nietzsche s'esquisse les traits d'une nouvelle image de la pensée, cette découverte mènera Deleuze et Guattari à affirmer que Nietzsche a rompu avec l'orientation dogmatique de la pensée, en remettant la profondeur à la surface et c'est à la manière de ce déplacement que l'on aperçoit la fondation de la géophilosophie. En particulier l'admiration déclarée de Nietzsche pour les grecs, devant l'horizon qu'ils ont ouvert à la pensée, à la dimension géographique, à l'expérience de la Cité, cela le conduit à les définir, dans le sens plein, comme "superficiels par profondeur".

La géophilosophie se situe donc dans un champ où les conditions sur lesquelles la philosophie se détermine ne se convertissent en réalités ou en images de pensée, mais figurent comme une dimension purement virtuelle et divergente, qui sous un régime horizontal et infini de connexions et de coupures, tracent des plans, des cartes, bientôt une géographie des lignes, des trajets, des vitesses, des longitudes et des latitudes, et en vue de laquelle se circonscrivent plans et diagrammes. Contemporains à la pensée et à ses connexions, les « plans » sont comme des plateaux qui s'esquissent et qui consacrent les

dimensions topologiques qui ont comme corrélat le sol de la philosophie, sa superficie, son *milieu* d'immanence et, en effet, sa géographie. Cependant cela ne signifie pas que la pensée, la philosophie, a son origine dans une patrie ou dans des civilisations intrinsèques, puisque si la pensée a, avant, une géographie, une spatialité, celle-ci, à son tour devient le milieu et la place de la pensée, dans le sens qu'ils constituent les conditions extérieures où la pensée retrouve la liaison qui l'attache aux forces de la terre.

Pour établir la rencontre de la philosophie avec la géographie, Deleuze et Guattari ne visent pas à prendre la géographie comme un but, ni concevoir la philosophie par les catégories et les structures de la géographie, car il s'agit de surmonter les notions d'espace et de temps, soit comme catégorie philosophique ou comme thème de la géographie. Sous ce point de vue la pensée ébauche une géographie et une cartographie des multiplicités, néanmoins, cette relation consiste sur un clivage qui subvertit la notion d'espace dans la philosophie et dans la géographie. Il s'agira d'une détermination où le rapport entre la philosophie et la géographie trouvent une frontière sur laquelle dépassent les structures et catégories traditionnelles, et les conditions d'une déterritorialisation mutuelle du concept de l'espace.

Deleuze, dans son texte *Causes et raisons des îles désertes*, indique la rencontre entre la géographie et l'imagination dans le combat entre les forces opposées, l'unité entre la terre et l'océan. Nous comprenons que du point de vue de cette image se développe la critique d'une "géographie de la raison". On verra que selon Kant, l'entendement est une "île fermée", "le domaine immuable" et la "terre de la vérité". Cette conception constitue une espèce de clôture par rapport à la géographie car celui-ci se présente et se définit à partir d'une relation qui neutralise et soumet les forces de la terre au entendement selon les règles et des limites de la raison.

Autrement dit, dans ce cas, la géographie seulement peut être conçue comme une division, et même comme un clivage, entre la terre et l'océan, en établissant ainsi une opposition entre la certitude du sol stable, la terre comme lieu ou territoire et recherche de la vérité, et le grand et tempétueux océan, siège de l'illusion. Donc, chez Kant la "carte de la terre" doit mesurer et déterminer le lieu de chacun et de toutes les choses; c'est le sol stable de répartition sédentaire où la multiplicité s'organise dans un temps et dans un espace homogène. L'entendement sera alors "la législation de la nature", et la terre est une

espèce de principe immobile, terrain fixe, le seul territoire de la pensée, mais il est aussi une force judiciaire. Tout cela, comme dirait Nietzsche, traduit une évaluation morale car il s'agit de nier la force et les puissances de la terre pour "juger la vie au nom de valeurs supérieures".

En *Pour en finir avec le jugement*, contre une doctrine du jugement qui fait la division de la terre et des hommes par "lot", et l'organisation et la distribution des corps, des hommes en lieux fixes, ou alors l'expulsion de la terre ou le corps et les organes sont jugées et disposés à l'infini, comme bien dit Nietzsche, Deleuze invoque un système de cruauté: c'est un combat contre le jugement, contre les lieux stables de la pensée, et les limites de la raison et de l'organique. Il faut libérer la terre du poids de la morale et aussi des limites et de segmentarités qui organisent les strates en structures et formes homogènes. La terre ne se présente pas comme une intuition originaire, ni de façon d'un corps constitué, car elle est un corps sans organes. Le corps sans organes ne désigne pas un corps, un objet ou sa projection comme une image; le corps sans organes est un corps affectif, intensif, et dans ce cas, il ne comporte que des pôles, des zones, lignes, degrés, parce qu'il s'agit d'une vitalité non-organique. Seul un *corps sans organes* peut échapper au jugement, une fois qu'il implique les relations finies du corps avec les forces qui le touchent, qui l'affectent. C'est le rapport du corps avec la force multiple et devenirs imperceptibles, devenir molaire et moléculaire, relation avec plusieurs devenirs: devenir animal, végétal, minéral. Alors, il s'agit de restituer les forces de la terre en ses mouvements diagrammatiques, où la terre n'est pas conçue comme un espace fixe, mais elle doit être comprise en raison de sa relation avec le milieu et le territoire, et du point de vue de ses connexions et des mouvements que se réalisent de la terre se déterminent comme une force de gravité, déterritorialisante et déterritorialisée. La primauté des agitations et des mouvements géologiques, tourbillonnant et diagrammatiques, révèlent que à cet égard d'individus ou de groupes sont traversés par "méridiens", "lignes", "géodésiques", en constituant une carte des vitesses intensive, des directions et des chemins, des longitudes et latitudes.

De cette façon, la géophilosophie réclame d'une sphère lisse et topologique, d'une terre déserte, nomade, comme un espace lisse et sans point fixe, qui, en rivalisant avec les codifications et les appels égalitaires, supplante toute une distribution sédentaire qui fixe des territoires et des domiciles. La distribution du divers en des champs homogènes et

imutables rivalise, comme l'analyse Jean-Cet Martin, avec la "dimension lisse d'une terre mobile, aux flux tourbillonnaire d'une nature tumultueuse, en condition de faire bifurquer toutes les déclinaisons élémentaires". Ainsi, face au chaos et au mouvement déterritorialisant de la terre, la philosophie traditionnelle n'a pas hésité à "opposer un système de places organisées par un principe solide propre qui quadrille et mesure tous les changements sous le fond d'une causalité universelle" (MARTIN, 1993: p. 21).

Donc, en dépassant le temps du sujet, et l'organisation d'espace selon le rapport sujet-objet, Deleuze et Guattari invoquent une multiplicité et une distribution nomade, un champ de vitesses, qui indiquent des dynamismes spatio-temporels qui se réfère au non-philosophique, ou on peut dire, les images et dynamismes de la géographie. Selon Foucault, avec la géographie il s'agit de penser l'histoire par les "combats, lignes de forces, points de confrontation, de tensions" (FOUCAULT, 1982, p.154-156)., des spacialités brumeuses, nomades. Les relations de pouvoir se rapportent aux notions de champ, de position, de région, de territoire; d'espace mobile, multiple, du *dehors*, des relations de pouvoir et d'espace hétérogène. Ce sont des rapport et des connexions qui suppriment les coordonnées homogènes, coupe les lignes fixes, une fois qu'ils impliquent la dramatisation et les dynamismes espacio-temporales.

En évoquant la sphère spatiale, de géographies agitées et variables selon le rapport avec le dehors, Deleuze et Guattari renvoient à la multiplicité à une distribution nomade, un plan de consistance dont les coordonnées se font dans une distribution de points, des ruptures et des vitesses qui se croisent et dont le plan a avant le sujet, une longitude et une latitude; il s'agit d'une dimension mobile, et pas de segmentariser ou separer en parties sur un space strié, et comme tel c'est un lieu de fluctuations, de multiplicités planes, de variations et de connexions, inhérent à un espace lisse traversé par des lignes intensives, un champ où ce qui est en vigueur ce sont des dynamismes potentiels qui, sous la conjuration des relations entre le territoire et la terre, incluent des lignes de fuite et des mouvements de déterritorialisation et reterritorialisation, ce sont alors des devenirs avec ses zones de d'indiscernabilités, ses lignes fluctuantes sur lesquelles l'individuation ne comporte aucun sujet, mais des degrés d'intensités.

Ainsi, la tâche de la géophilosophie réside dans le fait que les dynamismes géographiques établit de nouvelles frontières pour le philosophe; et les concepts sont prises

avant des termes d'une puissance située dans un temps et des endroits libérés des désignations fixes et primitives. Dans ce cas, le temps et l'espace ne sont pas les états des choses ou la dimension de la subjectivité ou du vécu, et une fois libre de pré-supposés et de coordonnées fixes, il s'agit d'un temps stratigraphique qui se réfère aux mouvements de la terre, des grandes catastrophes, ses déplacements et ruptures, le temps de la terre et de ses mouvements géologiques.

Sous cette détermination, nous comprenons alors que la pensée, la philosophie est faite de coupures, et des plans hétérogènes dont les mouvements, sans suivre un ordre et une organisation mesurables, se développent en consonance avec de multiples devenirs, ce qui fait que les variations et les plans se mouvent dans un espace ouvert de distribution nomade et déterritorialisant. L'idée que la pensée a une origine, un principe, constitue, comme nous l'avons vu, un faux problème, puisque la pensée n'est pas la dérivation directe ou "l'exercice naturel d'une faculté", ni la philosophie a eu son origine en Grèce.

Au contraire, ce qui devient évident c'est la détermination d'une dimension purement contingente, un « milieu » d'immanence et, sous ces conditions, "le sujet et l'objet offrent une mauvaise approche de la pensée. Penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans la relation entre le territoire et la terre" (*QPh*, p. 82). Dans ce sens la géographie contient une matière et des places variables d'une géographie physique, humaine et mentale, et elle arrache l'histoire de la nécessité, pour "faire valoir l'irréductibilité de la contingence", un milieu d'immanence et un devenir, elle "l'arrache des structures, pour tracer les lignes de fuite" (*QPh*, p. 91).

Donc, en s'arrogeant les conditions d'une nouvelle organisation de la pensée, la géophilosophie indique clairement le dépassement des catégories opposées, et ensuite on peut dire qu'elle clôt un point de clivage dans la philosophie définie par les dualismes sujet et objet, intérieur et extérieur. Par contre, il faut penser aux concepts dans un plan d'immanence géophilosophique, dans un plan d'exo-consistance immanent, et de cette façon, terre et territoire sont deux composantes, deux zones du voisinage et d'indétermination et en tant que telles, elles désignent le milieu extérieur, aux conditions extérieurs et immanentes à la philosophie. Par conséquent, territoire et terre, comme des catégories de pensée ne convergent pas pour un régime de codification unitaire, dont la

signification et le dédoublement conduirait nécessairement à la configuration de formes identiques ou des divisions binaires de la dichotomie.

Avant, alors, en quoi consistent les catégories territoire et terre ? Quelles sont les connexions, qu'est-ce qu'elles circonscrivent ? En effet, de tels concepts ne peuvent être considérés que dans le lien de concepts créés par Deleuze et Guattari et du caractère vertigineux de la philosophie comme création de concepts. Ainsi, ces concepts revêtent une nouvelle détermination et entourent les méandres d'une pensée qui s'ouvre à des frontières pas encore établies. Sous cet aspect alors, territoire et terre sont composantes dont la relation se fait moins par la détermination de régimes d'unité et d'identité que par l'existence d'un plan de consistance qui se met à la zone de voisinage et d'indétermination qui les a construit.

Ce qui revient à dire que, dans ce qui concerne le territoire, celui-ci ne réside pas comme lieu ou place qui pré-existait à l'occupation ou position d'un être vivant ; elle est la distance entre les êtres, elle consiste à tracer des cercles, organiser un espace comme réalisation d'un agencement et d'expression. Il est un produit de milieux et de rythmes, une réalité construite avec des aspects ou des portions de milieux. Comme le territoire est l'expérience de chercher et de tracer une spatialité, cette expérience constitue à la réalisation et l'expression des forces multiples en jeu et ses agencements, que ce soient ceux-ci, effectivement, des agencements territoriaux; "c'est toute 'forme', tout 'agencement', toute expression, toute 'fonction', par un 'contenu' quelconque, considéré comme matériel ou non" (SASSO, R; VILLANI, A., 2003).

Ainsi, territoire est un lieu de passage, c'est le premier agencement, l'agencement est avant territorial, "passage de la ritournelle". La ritournelle va vers l'agencement territorial, elle y s'installe ou en sort. "Dans un sens général, nous appelons ritournelle tout l'ensemble de matières d'expression qui trace un territoire et qui se développe dans des motifs régionaux, dans des paysages régionaux (il y a des ritournelles motrices, gestuelles, optiques, etc)" (*MP*, p. 397). De cette façon, territoire ou territorialisation désigne matière d'expression et en tant que tel, il institue un champ d'intensités, un ordre de multiplicité dont des relations et des connexions grandissent et se développent dans des ramifications de rhyzomes.

Il s'agit toutefois d'un contenu antérieur à la forme, à la fonction, à la signification, une fois qu'il nous dirige à la multiplicité et à des codifications des flux et, sous cet aspect, rendre territorial c'est codifier. Mais flux se rapporte à "machine" et toute machine est en rapport à un flux matériel continu qu'elle coupe, avancement et production de flux ; liaison, connexion, donc agencement, une fois que les flux sont des intensités, "des machines désirantes" et dans ce sens, le territoire se constitue comme machine territoriale. Par conséquent, si au début nous vérifions que la terre est la grande machine, parce qu'elle est antérieure à tout et elle inclut tout, elle produit autant la terre que des territoires et des hommes ; des machines, cependant, puisque si elle se rapporte aux connexions et aux agencements, ce sont des pièces-hommes, le corps est une pièce de machines, un champ intense de résonances, un procès où toutes les composantes qu'elle réunit, tout engrenage, ce sont des moyens de liaison et de connexion aux hommes; il n'y a que des machines et ses connexions, Machine-organe liée à une machine énergie, traversée par des flux et des coupures – *bricoleurs*. Un procès qui produit les uns les autres et qui "lie les machines (...) il n'y a que des machines productrices et désirantes" (*ACE* [tr: 8]).

La Terre, à son tour, c'est le centre de gravité et avec ses mouvements concentre toutes les forces dans un corps à corps d'énergies et d'intensités et en tant que tel, allié au devenir, il consiste dans une ligne de fuite du code territorial, dépassement du territoire et recherche de nouveaux territoires. Loin de constituer une unité des concepts ou d'identité de la terre avec les territoires, "la terre ne cesse pas d'opérer un mouvement de déterritorialisation *in loco*, par lequel elle dépasse tout le territoire : elle est déterritorialisante et déterritorialisée", et une fois qu'il s'agit des connexions multiples et de devenir, "elle se confond avec le mouvement de ceux qui quittent en masse leur territoire, des langoustes qui se mettent à marcher en file au fond de l'eau, des pèlerins ou des chevaliers que chevauchent dans une ligne de fuite céleste" (*QPh*, p. 82).

Ces forces et ces relations renvoient autant aux grands ensembles molaires, avec ses strates et ses segments, mais aussi les lignes malléables et moléculaires, des rhizomes; d'une part, il s'agit des lignes de segmentarité, d'après lesquelles les affects, la vie et l'espace est stratifié, territorialisé, organisé, mais d'autre part, les rapports comprennent aussi des lignes moléculaires, mais aussi composent un devenir avec ses lignes de fuites, "des lignes de déterritorialisation par lesquelles il s'enfuit sans arrêt" (*MP*, p. 16), et

comme tel il renvoie à la multiplicité moléculaire, le corps plein de la terre, avec sa caractérisation non organique, corps sans organes; donc, relation entre cellules, territoires animaux et leur relation avec un centre de gravité qui désigne une terre.

Dans ce cas, “un rhizome ou multiplicité ne se laisse pas sur-codifier ni ne dispose jamais de dimension supplémentaire au nombre de ses lignes, ça veut dire, à la multiplicité des nombres liés à ces lignes”; ces rapports dépassent le modèle matière-forme, substance-attribut, c’est parce que “toutes les multiplicités sont plates, une fois qu’elles remplissent, occupent toutes les dimensions: on parlera alors d’un *plan de consistance* des multiplicités”. D’autre part, s’il s’agit d’un plan de connexions immanentes, des affections, dans ce sens, “les multiplicités se définissent par le dehors: par la ligne abstraite, ligne de fuite ou de déterritorialisation, d’après laquelle elles changent de nature en se connectant aux autres” (*MP*, p. 15).

Il se rapporte donc aux devenirs animaux qui tracent des lignes et des ramifications, multilicités de rhizomes comme des “bulbes, des tubercules, des animaux en meute; des rats, des fourmis”, avec ses mouvements à la recherche de territoires, mais aussi leurs lignes de fuite et de déterritorialisation cosmique, leurs imigrations, comme c’est le cas des langoustes ou de meutes qui abandonnent leurs territoires et migrent à la recherche de nouvelles terres, en promouvant une reterritorialisation et de cette façon, “les mouvements de déterritorialisation ne sont pas séparables des territoires qui s’ouvrent ailleurs et les procès de reterritorialisation ne sont pas séparables de la terre qui rend des territoires” (*QPh*, 82).

Ainsi, pendant que la terre contient un mouvement de contre-effectuation du territoire, en traçant des lignes de fuite, dans une déterritorialisation qui va du territoire à la terre ; cette déterritorialisation, à son tour, elle ne nie pas le territoire, mais plutôt, en étant inséparable d’une terre qui rend des territoires, dans une reterritorialisation, celle-ci toutefois ne se convertit pas dans un retour au territoire, comme un recul au primitif. Mais ici encore il ne s’agit pas de procès qui renvoient à l’imitation ou à la représentation, puisqu’il n’y a pas “d’imitation ni de ressemblance, mais l’explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d’un rhizome”. On peut voir cette expérience dans le cas de la relation entre l’orchidée et la guêpe qui se vérifie dans un processus de capture dont le développement contient des séries hétérogènes qui constituent une double capture comme

une évolution au-parallèle. À cet égard il n'y a pas de composition mimétique ou de calque mais un devenir, un devenir et une métamorphose entre les deux, une double capture de code, un domaine qui ne peut plus être soumis à des régimes signifiants car ces rapports impliquent des captures et des déterritorialisations.

Du point de vue des analyses développées les concepts sont établis par des connexions pluriels en gagnant des contextes plus amples qui exigent une organisation thématique qui s'aligne en accord avec l'émergence des concepts et de ses rapports. Le concept n'est pas extérieur à l'idée, ce qu'il y a c'est une relation intrinsèque et immanente: c'est comme une instance génétique et différentielle, et le dynamisme constitue une instance créative, du temps et de l'espace, donc il porte les relations différentielles, les singularités immanentes, dans le sens où il se déplace de l'origine et de la fin; il implique un combat, un espace agité, de mouvement de gravitation qui touche de différents organismes et affects, et où il n'y a plus de sujets, mais il n'y a que larves, 'sujet-larve', et un devenir moléculaire. D'autre part, c'est qu'elle vise à redéfinir le rapport entre philosophie et géographie, une nouvelle organisation spatiale de la pensée, où se développe une géographie du devenir délimité par des cartes, des cartographies, des lignes, des trajets, des vitesses, des longitudes et des latitudes.

Cette thèse est organisée en sept chapitres :

Dans le chapitre I, nous essayons de présenter la rencontre entre la philosophie et la géographie, en délimitant les conditions et les implications de ce lien. Dans cette relation, on peut voir que les principes et les catégories sont confrontés aux rencontres, aux affections et aux événements venant du dehors. Ce sont des circonstances et des contingences qui ne supposent pas un principe inconditionnel, ni des structures et des états de choses de l'histoire, mais une extériorité, des événements immanents et extérieurs. On remplace alors la paire de catégories qui régit le modèle de la représentation, à savoir, la relation sujet-objet, la recherche de l'unité et de l'identité par un principe de multiplicité, une relation variable entre la terre et le territoire, le rapport de la pensée avec un milieu d'immanence relatif et social. La géophilosophie invoque la conjonction des relations extérieures et contingentes délimitées par la géographie, l'émergence d'un moyen social immanent comme exo-condition et exo-consistance de la pensée. En délimitant cette

perspective, elle consacre un plan immanent absolu de la pensée qui ne se distingue pas des moyens et des conditions propres à son effectuation.

L'ébauche de ce plan donne déjà lieu à des réflexions soulevées par Deleuze dans les années 50 avec le texte *Causes et raisons des Îles désertes*. On peut y voir la prééminence d'une géographie décrite par le combat entre la terre et l'océan, et des dynamiques liées à la mer, à l'océan et au désert. Dans ce texte poétique, le combat de l'homme avec le mouvement de l'île suggère la lutte de la raison dans son effort pour supprimer ce mouvement, à partir duquel nous essayons de délimiter les présuppositions d'une critique appliquée aux limites et jugements de la raison. Comme l'estiment Deleuze et Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie*, il s'agit d'une « géographie de la raison » chez Kant, d'une géographie qui s'occupe de mettre en place les choses, d'établir des lieux, et fixer 'domicile' et des territoires.

Au-delà de ce premier moment, Deleuze et Guattari proposent une nouvelle organisation spatiale de la pensée qui émerge dans des conditions trans-historiques et trans-temporelles, et dans ce cas, ce qui compte, ce sont les déplacements topologiques, les dynamismes spatio-temporels. Nous comprendrons que, de ce point de vue, on marque la frontière d'un combat qui dépasse les règles de la raison, car il émerge de l'événement et du devenir, du devenir qui remplit les affections, les strates, les lignes de segmentarité, et connecte le molaire et le moléculaire, mais suit également des lignes de fuite, de déterritorialisation.

On remarque ainsi une géographie des lignes, des directions et des vitesses, une géographie qui trace les lignes et les cartes du devenir à la manière d'une 'géo-analyse' des lignes, des trajets, des longitudes et latitudes où la carte transcrit les gestes, les perceptions, les affects, mais aussi les lignes d'erre et de fuite. La géographie donne donc les conditions matérielles et le potentiel pour comprendre la forme historique parce qu'elle est réelle et mentale comme un paysage. La géophilosophie s'approche de la géohistoire de Braudel, parce que, avec sa géohistoire, Braudel offre les moyens de comprendre la puissance et la dynamique du géographique qui entoure la géo-philosophie.

Dans le chapitre II, nous cherchons à clarifier la définition d'un plan d'immanence et d'un plan de la nature constituant le plan d'univocité de la nature, des vivants et de la multiplicité, qui est une conversion immanentiste des forces et des vitesses infinis du chaos.

D'après ce plan, les concepts ne sont pas des figures préexistantes ni la source des signes afin de désigner des idées abstraites ou universaux, mais ils évoquent plutôt une éthologie des modes et de la puissance des affects, et un milieu d'immanence contingent, une réalité sociale changeable en tant que contenu vital, en conjuguant des intercesseurs et des traits qui apparaissent comme heccéités.

Dans ce cas, les concepts se réfèrent à un champ de création, un art brut, des devenirs multiples, des devenirs-animaux, devenir-imperceptible, et ils concernent la terre et les ritournelles territoriales. Le plan signale l'instance d'une «géographie mentale», un chaosmos mental et virtuel composant un machinisme cérébral qui implique la contraction de tous les éléments de la nature, de la terre et du chaos. Ce plan, en effet, n'est pas un plan de référence en fonction des choses, des êtres, de la matière-forme, comme des domaines donnés précédemment, car il ne détient que la vitesse infinie du chaos où se déclenche la convergence des plans, des diagrammes et du planomène.

Dans le chapitre III, notre objectif est de présenter une cartographie de la multiplicité et définir la notion de multiplicité soulignée par les auteurs, en prenant comme fil conducteur le débat et le dépassement du dualisme Un-multiple, en tant que le moment premier de redéfinition d'une « théorie des multiplicités ». En outre, nous verrons que ce problème traverse les méandres de l'empirisme inscrits dans les analyses et les définitions que signalent les thèses sur la relation entre l'instinct et l'institution, la convention et l'habitude, et compose le cadre des relations extérieures aux termes.

S'ouvre alors un champ d'expérimentation qui se prolongera dans la délimitation des multiplicités plates, définies par l'extériorité, par le dehors, et dans ce cas, le modèle binaire et arborescent est remplacé donc par un régime de capture et d'«évolution a-parallèle» concernant les cartes des connexions multiples, des frontières, des lignes et des ramifications à caractère hétérogène et transversal se composant de rhizomes et plateaux. Cette carte des lignes rhizomatiques donne la dimension de la dissolution du modèle hylemorfique, et d'un vitalisme qui remplace la paire matière-forme par la paire matière-force, en dépassant ainsi le principe de la substance et la logique des attributs, des structures et des projections du monde organique, par une multiplicité des corps sans organes, des forces en connexions, des captures, des devenirs et lignes de fuite.

Dans les chapitres IV et V – nous procéderons à la mise en place des concepts de base, à la définition et à la délimitation de la paire des concepts et à la démarcation de la géophilosophie, à savoir, « terre » et « territoire », situés aussi comme des nouvelles catégories de la pensée. En ce qui concerne la Terre, elle est définie par les mouvements géologiques, en tant que puissance nomade, force diagrammatique et géodésique. La terre est pensée en dehors du champ de la conscience et des états de choses du vécu, elle constitue un champ d'expérimentation qui implique contraction et contemplation. En ce qui concerne ses principes, la terre ne remplace pas un fondement essentiel et originaire, la source unitaire et immobile de toutes les choses, mais elle compose avec le territoire des relations immanentes, des mouvements de contre-effectuation impliquant des lignes de fuite, déterritorialisation et de reterritorialisation.

En effet, le territoire est conçu à partir des milieux intensifs, des rythmes et des affects, n'étant pas un lieu fixe sur la terre. Il se rapporte aux conditions de création qui se réfèrent aux territoires animaux et ses devenirs, et aux devenirs multiples et imperceptibles, aux connexions et lignes qui peuplent les espaces et les affects, les agencements multiples qui connectent le molaire et le moléculaire et qui fonctionnent en régime de capture et ligne de fuite. Dans ce sens, le territoire se rapporte aux forces du chaos, dont la consistance évoque des ritournelles territoriales se prolongeant dans des devenirs cosmiques.

Dans les chapitres VI et VII, nous verrons que Deleuze et Guattari soulignent le rapport entre philosophie et capitalisme, la connexion d'un plan d'immanence absolue de la pensée avec un milieu d'immanence relative ; et les mécanismes d'un système des machines, où toutes les forces sont connectées autour d'un régime de circulation des flux et des coupures. Dans ce sens, la machine capitaliste et la machine abstraite se situent en opposition aux structures et aux modèles de l'histoire, soit par ses catégories univoques soit par les états de choses supposant des réalités substantielles et universelles. En dépassant le structuralisme et le matérialisme, Deleuze et Guattari remplacent donc les principes d'annulation des différences et la soumission des relations à la matière par le principe dynamique de forces plurielles qui impliquent agencement, devenir et flux. Les machines sont des processus qui impliquent des flux et des coupures des flux. Il s'agit d'une machine à vapeur que, de façon générale, s'introduit dans tous les corps, et travaille sur tous les espaces de la vie. Elles composent le machinisme des agencements, des devenirs-

minoritaires et imperceptibles qui traversent les strates, les corps, les connexions, le molaire et le moléculaire, avec leurs lignes de segmentarité et de fuite, mais aussi avec leurs mouvements de déterritorialisations et reterritorialisations.

Ce machinisme souligne donc les investissements et la production capitaliste dont l'activité est déterminée selon un régime de capture, de déterritorialisation et reterritorialisation, impliquant le codage et le surcodage des flux. Dans le contexte de ces considérations, on remarque que se délinée le plan d'immanence de la pensée et de son rapport avec un milieu d'immanence relative et sociale, qui, soit en Grèce ou dans le capitalisme moderne européen, définissent les conditions immanentes de la philosophie, de sa déterritorialisation et reterritorialisation. Dans ce cas, la « société des amis » qui caractérise l'immanence grecque est remplacée et devient la « société des frères », en tant que communauté unique et peuple universel, selon le modèle de l'homme européen, et la philosophie se reterritorialisa sur ce modèle.

Il faut penser alors un devenir moléculaire et minoritaire qui dépasse les strates et puisse décodifier et déterritorialiser et donc produire l'avenir, créer un nouveau peuple et une nouvelle terre. Nous comprenons alors le principe de la géophilosophie comme la définition des caractères nationaux de la pensée. Il s'agit de penser quels sont les caractères qui composent aussi le plan d'immanence absolue de la pensée, les rapports avec des conditions et des circonstances d'un milieu social et immanent, d'où se trouve la connexion entre philosophie et capitalisme comme un mouvement de déterritorialisation et reterritorialisation.

Donc, en dernier moment, au-delà de ces analyses, cette perspective géophilosophique signale les rapports avec l'infini du chaos, la dimension d'une terre cosmique et dans cette façon alors de la dimension cosmique de la pensée. Les implications de ces connexions remarquables dans le champ des concepts et du plan d'immanence de la pensée nous donnent les dimensions d'une pensée planétaire, d'une écophilosophie et d'une chaosmose dont toutes les conditions et résultats sont à la fois esthétiques et politiques, mais aussi une pensée éthique.

INTRODUÇÃO

A presente tese tem como objeto de estudo a noção de *Geofilosofia* na obra de Gilles Deleuze e Felix Guattari e nela é pretendido explicitar e demarcar o campo e as conexões que este tema implica. A *Geofilosofia* é um conceito tardio na filosofia de Deleuze e Guattari e, embora apareça no último livro, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, trata-se de uma noção ampla envolvendo um campo complexo de problemas e conceitos que perpassam a grande obra *Capitalisme et schizophrénie*, principalmente no segundo volume *Mille Plateaux*, mas também mantém uma interseção com o primeiro volume, *L'Anti-Œdipe*, assim como com outras obras dos autores, seja em parceria ou individual.

A noção de geofilosofia se caracteriza como uma das principais criações conceituais no quadro da filosofia contemporânea, delineando um campo de constituição do pensamento, em particular em sua relação com as condições de um meio social geográfico como plano de imanência absoluto do pensamento. Ainda que limitada à última parte da obra de Deleuze e Guattari, a tematização da geofilosofia teria uma importância especial por dar um novo tratamento a temas abordados anteriormente pelos dois autores e, também, por articular-se a novos temas e conceitos que aparecem decisivamente nesse último momento. No primeiro caso, destacaríamos os conceitos de devir, de rizoma, de linhas de fuga e dos binômios terra-território e desterritorialização-reterritorialização. E, quanto às ligações com os grandes conceitos da última fase, deve-se ressaltar a sua vinculação com os conceitos de plano de imanência, de virtual e da acepção de vida e suas implicações vitalistas; e dos conceitos de ritornelo, agenciamento, máquina abstrata e captura (que já aparecem em *L'Anti-Œdipe*, mas que ganham uma determinação ampla na obra conjunta dos autores, *Mille Plateaux*).

O fio condutor das análises de Deleuze e Guattari segue o movimento e exploração do pensamento por fronteiras e combates inéditos, invoca a flutuação de uma escala ampla de forças e intercessões às condições em que o pensamento supõe uma relação com o exterior, uma relação com o não-pensado, o *fora* que violenta o pensamento. Sob tal domínio, constitui-se um horizonte indefinido de conexões, de planos e dinamismos que conduzem a um novo plano. Disto decorre a recorrência de conceitos e circunstâncias que

mobilizam as noções de multiplicidade, de hábito, acontecimento, entre outras, que, tangenciadas por uma geologia e uma geografia, mobilizam topologias instáveis e cartografias que compõem uma *geofilosofia* dos conceitos e do pensamento. O ponto de cesura e criação de Deleuze e Guattari converge para a emergência de um meio imanente vital e plural, que, como exo-condição e exo-consistência do plano de pensamento, permitem depurar os conceitos da arena estável do modelo da representação e lançá-los num campo complexo de variação conceitual, fora de adequações e referências tradicionais. Os conceitos são colmatados por afectos, intensidades, são “dramatizados” em função de suas conexões, ou ainda da potência e dos afetos que se instalam entre as coisas, no “meio” das coisas, como afetos e “meios” intensivos.

Sob tal configuração, a geofilosofia invoca um plano de imanência do pensamento, que, enquanto tal, não se constitui pelo nexos causal entre um “começo” e um “fim”, assinalados pelo par sujeito e objeto como princípio de identidade e representação, mas por uma relação variável entre o território e a terra, pois “pensar se faz antes na relação entre o território e a terra” (*QPh*, p. 82 [tr: 113]). Terra e território constituem menos uma unidade do que duas zonas de vizinhança, demarcando assim a conjunção de um plano absoluto do pensamento com um “meio” (milieu) de imanência social.

Nesse contexto, a filosofia é compreendida numa dimensão “prática” em sua relação intrínseca com a não-filosofia, e o pré-filosófico, a saber, o acontecimento, o *fora*, como o horizonte infinito do plano de imanência do pensamento, sendo a geografia seu campo de experimentação e determinação. O encontro da filosofia com a geografia presume um deslocamento de *ambiência*, a dimensão empírica de um plano determinado por circunstâncias e contingências que invocam as forças da terra e territórios múltiplos. Sendo assim, as categorias não convergem para um modelo de unidades que implicaria a precedência ou jurisdição de um campo subjetivo, do mesmo modo que, sob o domínio desse novo par de categorias, fica interdita a suposição de uma nova unidade ou identidade, pois “a terra não cessa de operar um movimento de desterritorialização *in loco*, pelo qual ultrapassa todo território: ela é desterritorializante e desterritorializada” (*QPh*, p. 82 [tr: 113]).

Terra e território contornam um campo vertiginoso de relações e flutuações, de onde se pode cotejar o apelo e precedência a uma interioridade, para, enfim, fazer valer o solo

fértil de um *meio*; e de onde se pode prescindir dos limites e dualismos do Eu e da consciência, para deixar emergir os traços de um vitalismo e sua dimensão plural. São essas, de fato, as “realidades” que escoam sobre os poros, não mais de um sujeito, mas de um outro corpo, um *corpo sem órgãos*, o domínio de forças imanentes e inumanas. O mundo molar e os estratos são perpassados por devires e flutuações advindas de domínios e mundos distintos, são devires múltiplos, devires animais e moleculares, imperceptíveis, que sobre a imanência traçam as linhas de uma cesura e fazem com que as intensidades aí dispersas convertam-se numa força cujo movimento não reúne nada sem que ao mesmo tempo venha a dissolver tudo a sua volta.

Entendemos que, demarcando um novo *plano*, a geofilosofia converge para o encadeamento de uma tripla dimensão: a primeira dimensão aponta para a declinação da perspectiva histórica como desenvolvimento único e necessário do pensamento para se aliar às composições reais de acontecimentos e circunstâncias geográficas, de onde se consagra a precedência de um meio contingente de encontros, linhas que se cruzam e se colocam em fuga. Nesse sentido, afirmam Deleuze e Guattari: “Há de fato uma razão para a filosofia, mas uma razão sintética, e contingente – um encontro, uma conjunção” (*QPh*, 90 [tr: 122]). As condições externas do pensamento, suas “exo-condições” (DIAS, 1995), encontram a divisa de um mapa do devir filosófico, das circunstâncias e contingências do pensamento delineando duplamente uma *noologia* e uma *noopolítica*. Com isto, o elo entre filosofia e geografia aponta para um plano de coexistência que não indica fusões, identidades, mas, como bem define Orlandi, expõe linhas de combate e intercessão entre domínios e relações com uma “disponibilidade ao acontecimental” e, dessa maneira, “delineia a tendência filosófica de instalar-se num ‘puro plano de imanência’”. E conclui Orlandi, “essa tendência, assumida como escolha, é imediatamente política, é imediata propensão ao combate em quaisquer dos fluxos ou dobras desse campo de imanência”².

Notadamente, se desde *Nietzsche et la philosophie* situa-se uma crítica à visão histórica, subvertendo o modelo de interpretação histórica da tradição filosófica, Deleuze e Guattari

² Cf. Orlandi, “O combate na imanência”, texto de apresentação da tradução *Péricles e Verdi*.

comparam a geofilosofia à “geo-história” de Fernand Braudel. Analisando a criação de conceitos para além da história e da necessidade, afirmam: “A filosofia é uma geo-filosofia exatamente como a história é uma geo-história, do ponto de vista de Braudel” (*QPh*, p. 91 [tr: 125]). Não se trata, todavia, de conceber a geografia como um fim, senão de tomar seu dinamismo como um fio condutor, pois como pontua Braudel, a geografia “cessa de ser um fim em si para tornar-se um meio. Ela ajuda a reencontrar as mais lentas das realidades estruturais para organizar uma perspectiva segundo a linha de fuga da mais longa duração” (BRAUDEL, 1949, p. 27). Tomando a geografia como crivo de organização dos eventos no espaço e no tempo, Braudel diz encontrar então uma “história acontecimental”, que invoca “uma agitação na superfície, as vagas que as marés levantam sobre sua potência movente. Uma história de oscilações breves, rápidas, nervosas” (*Ibidem*, p. 17). No quadro das formulações e ressonâncias geofilosóficas, Deleuze e Guattari encontram na geografia a maneira de captar a potência afetiva e mutável de um “meio”, no sentido em que ela conecta o pensamento com forças externas e com o acontecimento de forma imediata. Enquanto a história adere aos estados de coisas, o acontecimento se efetua no espaço-tempo que não se confunde com esse estado de coisas, pois, por não designar uma origem, um destino, um fundamento ou princípio lógico, o acontecimento se instaura como um devir. Circunscrevendo uma ambiência e circunstâncias não-históricas, a geografia, “arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irreduzibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’” (*QPh*, p. 91-92 [tr: 125-126]).

O segundo aspecto a ser assinalado é que a emergência de um « *Milieu* » imanente e social consagra uma composição de forças múltiplas, afecções variadas e relações intensivas, agenciamentos que conectam o molar ao molecular. Deleuze e Guattari substituem o par “matéria-forma” por acoplamentos plurais de “matérias-forças”, em vista dos quais podem-se suprimir as idealidades da substância e a lógica dos atributos, e, ultrapassando o modelo hilemórfico, inserem a materialidade na fluidez de movimentos moleculares. Concebem, então, um vitalismo complexo que não se limita aos arranjos e projeções do orgânico, mas concerne a uma multiplicidade plana, em mutação, pois as “multiplicidades se definem pelo *fora*, pelas linhas abstratas” (*MP*, p. 15 [tr: 17, vol. 1]), que contornam suas conexões e fronteiras, suas ramificações e linhas rizomáticas que se

distribuem em intensidades e platôs. Assim, tais multiplicidades não conjugam identidades, pois conjugam um regime de ligações heterogêneas e transversais que desequilibram os estratos e os conjuntos molares, numa “evolução a-paralela” que envolve captura, devir e linhas de fuga, escapando assim dos dualismos que enviam ao modelo do Uno e da representação. Tratar-se-á de um plano de consistência que se compõem de campos de energia, relações intensivas e distribuição nômade e onde se perfilha um devir-minoritário, devires animais e imperceptíveis que perpassam o homem e seu meio. Desse modo, como pontua Sauvagnargues, o vitalismo de Deleuze e Guattari recusa as essências e o sujeito substancial encontrando no “animal” a condição e o lugar da criação, “fazendo da variação, da diferença e do devir questões decisivas da filosofia” (SAUVAGNARGUES, 2005, p. 141).

Ainda ressaltando um terceiro aspecto, entendemos que Deleuze e Guattari partem desse plano de exo-consistência, cujas conexões e implicações permitem contextualizar o liame da filosofia com um meio social imanente, de condições e circunstâncias que prefiguram o plano de imanência absoluto do pensamento, e seu movimento de desterritorialização e reterritorialização, e, sob esse traçado, consideram a relação que se configura entre a *filosofia* e o *capitalismo*. No rastro dessa aliança, o movimento absoluto do pensamento se conecta com o movimento relativo do capital, opera um movimento contínuo de desterritorialização que se desenvolve segundo o modelo do capitalismo europeu, a fim de garantir a reterritorialização da população mundial sobre a Europa. Nesse caso, trata-se de conceber as desterritorializações do pensamento sobre o capital como produção, investimento, captura e linhas de fuga, e cuja reterritorialização constitui um movimento relativo que decompõe a terra e os territórios segundo o modelo de produção do europeu. O plano de imanência absoluto é concebido, então, ao nível do movimento de *desterritorialização*, absoluta ou relativa, e evoca as circunstâncias e mutações concretas da relação variável entre terra-território, com seus devires geográficos e suas linhas de fuga, mas contorna também um movimento contínuo de reterritorialização, de onde se supõe a tripla conjunção *territorialização-desterritorialização-reterritorialização*. É, com efeito, nesse liame de conjunções e capturas que se congregam os efeitos de agenciamentos maquínicos, configurando assim um conjunto complexo de investimentos e produções cujas operações assinalam o domínio de máquinas abstratas.

No que concerne às cartografias espaciais desenhadas aqui, elas demarcam as efetuações e demolições conceituais que se desencadeiam, de modo a constituírem-se em um quadro de cesuras que subvertem as noções e estruturas, conjurando rupturas, mutações, agitações na superfície. Os conceitos e categorias se arrolam, então, nessa trama de planos e linhas que não evocam um fundamento *a priori* e incondicional, pois é preciso ultrapassar a essência antropológica e substancial das noções filosóficas para pensar um campo de relação e composição de forças atuantes que delineiam, como assinala Sauvagnargues, “uma etologia dos afetos e uma pluralidade dos modos de subjetivação cultural” (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 121).

Consideramos que os pontos elencados perfilam as exo-condições e bifurcações que conferem à geofilosofia uma exo-consistência singular, cujos planos e conexões invocam uma ambiência e primazia de agitações e movimentos geológicos turbilhonares e diagramáticos. Revelam multiplicidades e devires em vista dos quais indivíduos ou grupos são atravessados por “geodésicas”, “meridianos”, linhas, constituindo um mapa das velocidades intensivas, dos trajetos, das longitudes e latitudes. No traçado dessas descrições, o plano das desterritorializações demarca a arena em que se deflagra o novo *mapa* do devir filosófico, das condições imanentes e externas da filosofia, onde a geografia vige menos como um fim do que como um meio que convoca um campo prático de realizações, e cujas condições reais e potenciais tornam-se o ponto de baliza em vista do qual se pode cotejar com as categorias tradicionais do pensamento como representação.

A organização dos capítulos segue o seguinte desenvolvimento:

No **Capítulo I**, rubricamos o encontro da filosofia com a geografia, apresentando suas condições e implicações. Confrontando o par de categorias que presidem o modelo da representação, a saber, a relação sujeito–objeto, compreendemos que, ao se constituir segundo relações variáveis entre a terra e o território, a geofilosofia invoca a conjunção de relações externas e contingentes demarcadas pela geografia, a emergência de um meio imanente social como exo-condição e exo-consistência do pensamento. Demarcando essa perspectiva, ela consagra um plano imanente absoluto do pensamento que não se distingue dos meios e condições próprios a sua efetuação. O esboço desse plano já se enseja nas

reflexões levantadas no texto sobre as *Ilhas desertas* e a preeminência de uma geografia e um combate imanente desenhados por dinamismos referentes ao mar, ao oceano e desertos, a partir de onde tentamos delimitar os pressupostos de uma crítica aplicada aos ditames de uma “geografia da razão”. Indo além desse texto, indicamos uma nova organização espacial do pensamento que se delineia sob condições trans-históricas e trans-temporais, e deslocamentos topológicos. Partindo desse princípio, entendemos que o ponto de vista sublinhado por Deleuze e Guattari marca a fronteira de um combate que, não conduzido pela razão, emerge antes do acontecimento e do devir, constituindo, assim, uma geografia das linhas, dos trajetos e das velocidades, que consiste em traçar mapas dos devires como uma “geoanálise”. É nesse sentido, portanto, que a geo-história de Braudel oferece os meios à compreensão da potência e dos dinamismos geográficos que circundam a geofilosofia.

No **Capítulo II**, visamos precisar a definição de um plano de imanência e um plano de natureza que se configura como um único plano de univocidade, dimensão pré-filosófica que abriga uma conversão imanentista. Sob esse traçado, os conceitos não preexistem, nem designam ideias abstratas ou universais, mas evocam antes uma etologia dos modos e afetos, conjugando intercessores e traços que figuram como hecceidades. O plano assinala a instância de uma “geografia mental”, um “caosmos mental” e virtual, compondo assim um maquinismo cerebral que envolve a contração de toda a natureza. Tal plano, com efeito, não constitui um plano de referência consoante a coisas, seres, matéria-forma como domínios previamente dados, pois comporta apenas as velocidades infinitas do caos em que se deflagra a convergência de planos, diagramas e planômeno.

No **Capítulo III**, tratamos de apresentar a concepção de multiplicidade sublinhada pelos autores, tomando como fio condutor o debate e superação do dualismo Uno-múltiplo como momento inaugural da redefinição de uma teoria das multiplicidades. Aliado a isto, decidimos percorrer os meandros do empirismo inscrito nas análises e definições, que, tendo início nas teses sobre a relação entre instinto e a instituição, convenção e hábito, compõem o quadro de relações externas aos termos, abrindo assim um campo de experimentação que se prolongará na demarcação de multiplicidades planas definidas pelo fora e, com isto, o modelo binário e arborescente é substituindo por um regime de captura e “evolução a-paralela” que concerne aos mapas de conexões plurais, de fronteiras, linhas e ramificações que se compõem em rizomas e platôs.

Os **capítulos IV e V** se concentram em definir e delimitar o par de conceitos e demarcação geofilosófica, a saber, Terra e Território, situados como novas categorias do pensamento. No que tange à Terra, ela se define por movimentos geológicos como potência nômade, força diagramática e geodésica. Pensada fora do campo da consciência e dos estados de coisas do vivido, a terra constitui um campo de experimentação que envolve contração e contemplação. Considerando isso, a terra não constitui um fundamento originário, mas compõe com o território relações imanentes, movimentos de contraefetuação que envolvem linhas de fuga, desterritorialização e reterritorialização. Sendo, com efeito, o território concebido a partir de meios intensivos e criações que se referem aos devires animais e imperceptíveis que povoam múltiplos espaços e que também se referem aos agenciamentos múltiplos entre o molar e molecular, os quais se operam por captura e linhas de fuga. Nesse sentido, o território se relaciona com as forças do caos, cuja consistência evoca ritornelos territoriais que se prolongam em devires cósmicos.

Nos **capítulos VI e VII**, objetivamos apresentar o regime das máquinas capitalista e abstrata, que, contrapondo-se às estruturas e modelos da história, compõem o maquinismo dos agenciamentos, dos devires-minoritários e imperceptíveis, com suas linhas de fuga e segmentaridade, seus movimentos de desterritorializações e reterritorializações. Sob tal configuração, sublinhamos os investimentos e produção capitalista, os quais se determinam segundo um regime de captura e desterritorialização. Na esteira dessas considerações, demarca-se o plano de imanência absoluto do pensamento e sua relação com um meio relativo e social, que, seja na Grécia ou no moderno capitalismo europeu, definem as condições imanentes da filosofia, de sua desterritorialização e reterritorialização. As implicações disso resultam, então, em que a sociedade de amigos se transforma na “sociedade de irmãos”, como comunidade única e povo universal, segundo o modelo do homem europeu, do qual se assinala o princípio da geofilosofia como definição dos caracteres nacionais do pensamento.

CAPÍTULO I

FILOSOFIA E GEOGRAFIA: MAPAS, LINHAS, DEVIR

Explorar os meios, por trajetos dinâmicos, e traçar o mapa correspondente. Os mapas dos trajetos são essenciais à atividade psíquica (CC [tr: 73]).

1.1 Geofilosofia do Pensamento

No período das teses individuais dos anos 60, Deleuze já parece indicar uma geografia das condições e exercício do pensamento, considerando que em seu desenvolvimento histórico a filosofia flerta com um princípio de razão suficiente a partir do qual se delineia uma geografia passiva e estável, que, submetida às estruturas e estados de coisas de uma história circunscrita como necessidade, revela-se sob dois pólos. Num polo, o pensamento se encontra subordinado a um fundamento incondicional, suprassensível. Noutro, circunscreve um quadro de categorias que atravessam todo um modo de pensar que, de Descartes a Hegel, tem como princípio a relação sujeito-objeto. Ainda que esses dois polos operem sobre princípios distintos, ambos, porém, promovem uma “imagem dogmática do pensamento”. De um polo a outro o pensamento não ultrapassa o exercício e materialização de uma faculdade, em que a verdade é o que ele procura como uma ideia *a priori* a despeito “da hora e do lugar” (*NPh* [tr: 85]). Nesse caso, contra as forças reais e potenciais, se relaciona o exercício do pensamento a um conceito indeterminado, inerte, alheio ao *meio* do qual é erigido e produzido.

No rastro dessa análise, verificamos que na obra conjunta com Guattari, no período que se estende de *Capitalisme et schizophrénie* a *Qu'est-ce que la philosophie?*, tal diagnóstico não se distancia do campo de suas análises, mas passa a confrontar-se com novos problemas. Sob essa perspectiva, pensar inclui um corte sobre o caos como plano de imanência, perfila um solo de tensões advindas de forças estranhas, externas, terrenas, contudo, situadas num plano de coexistências e velocidades infinitas. O pensamento, então, tem antes uma geografia de circunstâncias e contingências que precedem a sua própria história, se orienta menos pelo artifício de um método do que por uma experimentação

tateante, uma zona de presença de relações vitais, um meio de imanência que se refere às condições de um meio intensivo de relações variáveis que liga a terra ao território. Desse modo, ele não ocorre fora das linhas e ramificações das forças exteriores que o pressupõem e o conduzem, logo, a experiência de pensar pressupõe condições externas, suas exo-condições, encontros e afetos que contorna os estratos, conectando o molar às forças moleculares sobre duas zonas de indiscernibilidade, o território e a terra. Tratar-se-á de um campo de relações intensivas em vista do qual os territórios constituem composição de força, relações que envolvem apropriação e resistência, mas que são incessantemente lançadas num devir, com suas linhas de fuga e rupturas, à medida que absorvem a terra num movimento de contra-efetuação e desterritorialização; porém, isto não se realiza sem que a terra, por sua vez, venha a adsorver o território num movimento de reterritorialização contínua.

O fio condutor das análises de Deleuze e Guattari contorna as relações do pensamento com o não-pensado em que o devir filosófico se conecta com forças extrínsecas, em que as relações são exteriores a seus termos, são forças e relações erigidas de encontros, afectos e perceptos. O que se entrevê são conexões, agenciamentos, fronteiras, compondo ritmos, velocidades, direção, trajetos; demarcando assim uma cartografia das relações que configuram num meio geográfico e social. Tal superfície, com efeito, remete a um campo móvel que envolve espaços e tempos plurais a se constituir, permeados por uma instância acontecimental em que a terra e os estratos são incessantemente assaltados por um devir molecular; são populações em movimento e mutação, arrastadas por uma linha de fuga e um porvir.

Para Deleuze e Guattari, o aporte teórico dos princípios que norteiam os conceitos e seu plano, no âmbito da conjunção entre filosofia e geografia, não pode prescindir do campo e condições de experimentação em que se assinalam, pois os princípios de razão não são necessários, mas puramente contingentes. Partindo desse pressuposto, buscam os elementos de onde podem suprimir as categorias da representação para então, sobre um plano de criação e composição infinito, desenhar as cartografias de um plano de imanência absoluto do pensamento. Essa geografia, por conseguinte, traça um contorno angular: remete-se às forças intrínsecas e extrínsecas do pensamento, suas condições imanentes, confrontando-se com as imagens que a filosofia clássica promoveu. Se, de um lado, vemos

o esboço de uma geografia externa, das condições externas do pensamento e de suas forças reais e potenciais como suas exo-condições; a isto se alia uma geografia interna que não se opõe, mas que coexiste com as condições externas delineando a univocidade entre o plano de natureza e o plano de imanência. Entendemos, com efeito, que desse modo se constitui, duplamente, uma *noologia* e uma *noopolítica*, compondo o que Deleuze denomina uma “nova imagem do pensamento”³. Considerando o foco dessa abordagem, verifica-se que a história do pensamento filosófico parece se desenvolver sob uma imagem dualista, delineando um *nooplano* de categorias internas, os alicerces de uma interioridade regida por fundamentos, princípios lógicos, essenciais, em oposição a uma exterioridade que lhe concerne, seu plano político. Ocorre, entretanto, que esses dois planos se alinham, porém, manifestando uma espécie de clivagem entre o princípio de razão e o plano de pensamento, onde os termos e condições internas do pensamento não se comunicam com a exterioridade das relações, mas residem sobre uma contração das exigências reais e vitais, de onde se conserva a preexistência de identidades e categorias que sustentam a representação.

Considerando essa contração, em sua obra *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze apresenta três teses essenciais da “imagem dogmática do pensamento”. A primeira é aquela que trata do verdadeiro. Neste caso, o pensamento só encontra o verdadeiro porque ele já o contém, se não empiricamente ao menos formalmente. Numa segunda imagem, o pensamento se afasta do verdadeiro na medida em que se conecta com forças que lhe são estranhas, forças sensíveis, corpóreas e externas. Diante disso, uma terceira imagem se impõe: pensar exige um método, um artifício que oriente o pensamento contra a dispersão das forças estranhas. No rastro da filosofia nietzschiana, Deleuze traça as linhas e contornos da imagem que constitui o legado de um *nooplano* de pensamento erigido de uma geografia estruturada sobre linhas abstratas e universais.

³ Deleuze define a *noologia* como o estudo das imagens do pensamento e de sua historicidade, a qual não se distingue de uma *noopolítica*. Nosso pretexto reside apenas em situar a relação desses planos com o plano de imanência, a univocidade do plano de natureza, cujas condições internas e externas compõem o caráter absoluto do plano de imanência do pensamento.

Ao desmontar os pressupostos que regulam o sujeito cartesiano, a filosofia *apriorística* de Kant e a dialética de Hegel, Deleuze coloca em suspensão o campo e o crivo em que se esboça a imagem dogmática do pensamento, a universalização do modelo de reconhecimento e sua pretensão de unidade das faculdades. Nesse caso, atando o pensamento a prescrições universais e abstratas, seja na forma de uma esfera transcendente ou na forma binária sujeito e objeto, o pensamento organiza a multiplicidade dispondo campos homogêneos e identitários. Diante da divisão da multiplicidade sob a rubrica sujeito-objeto, grifa-se a unidade da consciência, cuja tarefa reside em exercer uma espécie de clivagem, atuando como vetor de ligação do múltiplo, de forma que o pensamento possa apreender e organizar essa multiplicidade numa determinação homogênea e representável. Demonstra-se, então, uma experiência em que o pensamento se estabelece sob a jurisdição de um modelo universal *a priori*, de modo que ele só se exerce na medida em que condiciona e reenvia a realidade à representação de uma imagem, verificamos que na filosofia moderna o apelo a essa representação se encontra plenamente justificado em formas binárias, sob a relação sujeito e objeto.

Mas o que orienta o retrato traçado por Deleuze consiste menos em diagnosticar as verdadeiras inclinações de uma determinada filosofia do que uma caracterização dos “meios” e condições reais do filosofar de forma a delinear o campo possível de uma nova imagem e um novo plano de pensamento. Desse modo, com Guattari, sustentar-se-á que o pensamento não mais se declina sobre um sujeito, objetos e sua imagem, mas por afectos e perceptos que o forçam o pensamento a pensar, ou seja, pela violência de um exterior, a emergência de um *fora*, contingências e acontecimentos que evocam um “meio” imanente de encontros. Relação entre povos e migrações que se distribuem num espaço nômade, revelando fronteiras e relações que tencionam e conectam a terra e o território, logo, um campo de experimentação que supõe as forças do caos, de onde emerge as condições de instauração de um plano de imanência infinito e absoluto.

Podemos indicar, então, que, no plano da geofilosofia, a assunção do termo “*geo*” pela filosofia confronta com as teses de uma imagem dogmática do pensamento⁴. Há, nesse caso, uma curva que liga a *geofilosofia* à filosofia profetizada por Nietzsche, considerando que é a Nietzsche que Deleuze e Guattari atribuem a fundação da “geofilosofia”. Por conseguinte, a assinatura Deleuze-Nietzsche é fecunda, o que nos permite sugerir que o tema em questão situa-se na esteira da afirmação do “sentido da terra” contra a moral e o ideal ascético, a convocação de uma terra leve, de forças livres e imanentes de onde se pode conquistar, tal como proclama as palavras de *Zaratustra*, a dimensão de uma “grande saúde” e uma cura pela terra. Se na obra dedicada ao pensamento nietzschiano já se esboça os traços de uma nova imagem do pensamento, tal descoberta conduzirá Deleuze a sustentar que Nietzsche rompeu com a orientação dogmática recolocando a profundidade na superfície, povoando e desenhando-a com as matizes e elementos da cultura. E, na obra conjunta com Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie*, ambos defendem que tais razões situam o filósofo alemão como o fundador da geofilosofia: “Nietzsche fundou a geofilosofia, procurando determinar os caracteres nacionais da filosofia francesa, inglesa e alemã” (*QPh*, p. 98 [p. tr: 133]). O que significa dizer que é sempre de um povo e de uma nação que a filosofia trata, é sempre conforme o espírito de um povo que a filosofia se exprime, seja como uma sociedade de amigos ou de irmãos ou mesmo de um povo porvir, que vige como uma máquina abstrata, delineando, assim, um *nooplano* político que não se distingue de uma *noologia*.

Permeando as bases de sustentação que remontam à análise nietzschiana, verifica-se que em sua marcha radical, as críticas e rupturas dos postulados da metafísica marcam o período de transvaloração inaugurado em *Assim Falou Zaratustra*, nos traços do que se constitui o “sentido da terra”. Notadamente, em diversos momentos do pensamento

⁴ Sobre as teses da imagem dogmática, *Nietzsche e a filosofia*. No rastro da filosofia nietzschiana, Deleuze traça as linhas da imagem que constitui o legado da filosofia que o antecede e revela os pontos de sua ruptura. A verdade, o exercício de uma faculdade, o perigo de forças estranhas e a busca de um método que oriente o pensamento são princípios que norteiam essa imagem, que, por outro lado, se embasa na sustentação de prescrições universais e abstratas, na esfera transcendente ou na forma binária sujeito-objeto, Cf. *Nietzsche e a filosofia*, capítulo: “Uma Nova Imagem do Pensamento”.

nietzschiano, é possível vislumbrar sua admiração declarada aos gregos pelo fato de que eles conceberam um meio imanente como forma de se libertar das figuras do Oriente e instauraram um plano de imanência como “chão natal”, como um plano de Natureza. O horizonte que abriram ao pensamento na experiência da *polis* lhes dota de uma nobreza sem precedentes, pois eram no sentido pleno: “superficiais por profundidade”. “O que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera ambiente: o filósofo deixa de ser um cometa” (*QPh*, p. 92 [tr: 125]). Situar a profundidade na superfície foi o legado mais importante dos gregos e o modo pelo qual o filósofo pôde sair das alturas do idealismo para se lançar à superfície de um meio de imanência. Nesse sentido, o aspecto fundamental dessa deferência dar-se-á pela ampla determinação da polis, da Cidade, constituindo uma sociedade de amigos e um “meio” relativo, imanente e social como condição intrínseca à filosofia. Podemos dizer, então, que somente sob essas condições a geofilosofia retoma de certa maneira o caráter fundamental da determinação assinalada nas palavras de Nietzsche.

Com isto, verifica-se que a ideia de que o pensamento tenha uma origem, um começo se constitui como um falso problema, pois o pensamento não é derivação direta ou “exercício natural de uma faculdade”, nem a filosofia deve sua origem a um povo, uma Terra, à Grécia. Ao contrário, o que se evidencia como alicerce e motor da atividade filosófica desde seus primórdios é a implicação de circunstâncias que remetem às exigências de uma razão que surge na forma de uma inflexão, a saber, a da relação intrínseca entre o *logos* e o *topos*. A razão se efetua não segundo uma abstração, mas pela emergência de circunstâncias e de um meio contingente que lhe convoca. Deleuze e Guattari observam: “há de fato uma razão para a filosofia, mas uma razão sintética, e contingente — um encontro, uma conjunção. Ela não é insuficiente por si mesma, mas contingente em si mesma”. Com efeito, “a razão depende de uma conexão dos componentes, que poderia ter sido outra, com outras vizinhanças” (*QPh*, p. 90 [tr: 123]), ela não tem um desígnio como condição necessária à sua realização, ou um destino que lhe justifique.

Tal assertiva anula as pretensões de um princípio necessário ao pensar e sua definição como “o exercício natural de uma faculdade”, para confrontar espaços e realidades que evocam o não-pensado. É, então, por relações e acontecimentos de caráter

não-filosóficos que se constitui o plano de imanência filosófico, a conjunção de um plano de pensamento com um meio geográfico imanente e social. É por razões histórico-geográficas que a filosofia nasce nas cidades gregas e se prolonga nas sociedades capitalistas ocidentais. Mas essas razões são trans-históricas, no sentido em que são razões contingentes e subvertem o paradigma da necessidade como requisito e elemento histórico, “o princípio de razão é um princípio de razão contingente e não necessário. É porque essas formações são focos de imanência, se apresentam como sociedades de ‘amigos’ (competição, rivalidade) e arrastam uma promoção da opinião”. As condições de fato da filosofia conjugam três princípios: primeiro, implicam um meio de imanência que se compõe de um plano de natureza como *physis* e *hybris*, constituindo o plano de imanência do pensamento; segundo, evocam personagens conceituais que se estabelecem como um *plano*, relação heterogênea entre amigos e rivais, marcado por uma violência, um corte, um desvio; terceiro, invocam um devir e uma geografia, ambos agitados por catástrofes, tempestades e relações vitais. Enquanto princípios imanentes e contingentes — imanência, amizade e opinião —, essas três dimensões convocam o ambiente de rivalidade e combate de forças atuantes, *o agôn*, que povoam as relações e personagens sobre o plano de imanência do pensamento. Os conceitos, então, não são entidades físicas abstratas, um dado do espírito ou representação da razão, da mesma forma que o pensamento não é a manifestação de uma faculdade, um ser, um sujeito. A imanência, ou a noção de plano de imanência, descreve os movimentos filosóficos segundo uma dimensão topológica, horizontal e imanente, conjugando elementos que não se alinham de forma adjacente e suplementar ao plano do qual emergem, pois tratam-se de composições intrínsecas, de caráter plural e imanente.

Face à inferência de uma origem encerrada na necessidade como único refúgio por meio do qual a assunção do pensamento se desenvolveu na história, esboça-se uma dimensão topológica, puramente contingente, uma *ambiência*, logo, o pensamento pressupõe fatores e circunstâncias externas que operam como condições mobilizadoras de seu exercício e desenvolvimento. Mas essas, por sua vez, já não são mais erigidas a partir do modelo clássico de categorias. É a partir dessa reversão que Deleuze e Guattari arrolam a inexorável trama inerente à experiência filosófica: “o sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um

objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra” (*QPh*, p.82 [tr: 113]). As categorias do pensamento deixam de se constituir sob a jurisdição do par sujeito-objeto para figurar em torno do binômio terra-território. O pensamento se estabelecer na relação entre o território e a terra significa que ele irrompe sob condições adversas, conjurando relações próprias e divergentes, fazendo eclodir num mesmo acontecimento a potência da Terra e a força do Território. De um lado, uma Terra incógnita, vasta e nômade; de outro, o Território, circunscrevendo territórios múltiplos que se instalam sobre o caos, instituindo um lugar sobre a terra, meios, ritmos e ritornelos territoriais.

Sob tais condições e experiência, Deleuze e Guattari nomeiam uma *Geofilosofia*, considerando que a conexão terra-território converge para a emergência de uma imanência, um meio de encontros e afetos, e uma rivalidade e combate de ideias e opiniões. Como afirma Deleuze em entrevista, imanência, amizade e opinião são princípios de instauração filosófica: “estes três traços fundamentais definem unicamente as condições históricas da filosofia; a filosofia como devir está em relação com eles”, mas ela “não cessa de colocar em questão suas condições. Se estas questões de geo-filosofia têm muita importância, é porque pensar não se faz nas categorias do sujeito e do objeto, mas numa relação variável do território e da terra”⁵.

Portanto, ao arrogar as condições de um novo plano de pensamento, a geofilosofia anula o cenário de clivagem e hierarquias sustentado em estruturas e categorias opostas para demarcar as linhas e conexões de uma multiplicidade composta de zonas intensivas e ramificações em platôs múltiplos. Dessa forma, desmonta-se o regime de polarização dos princípios e também a existência de centros unificados configurando matérias fixas e incomunicáveis. Constituindo campos de intensidade, terra e territórios são dois componentes com duas zonas de vizinhança e indeterminação que consagram o vertiginoso campo de experimentação que liga a vida à terra. Por conseguinte, como categorias do

⁵ Cf. entrevista de Deleuze por ocasião do lançamento de *Qu'est-ce que la philosophie ?*: « Nous avons inventé la ritournelle », In: *Deux régimes de fous*, p. 354.

pensamento, terra e território não convergem para um regime de codificação unitária cuja significação e desdobramento conduziria necessariamente à determinação de formas idênticas ou divisões binárias que resvala na dicotomia sujeito-objeto, pois são conceitos concebidos no quadro da relação molar-molecular e, assim, referem-se ao domínio molar cuja existência implica um domínio molecular e anônimo, o cruzamento de forças múltiplas, devires animais e imperceptíveis.

Com efeito, tais conceitos só podem ser considerados dentro do liame de conceitos criados por Deleuze e Guattari e da compreensão preliminar de que a filosofia é criação de conceitos. Assim, esses conceitos se revestem de uma determinação nova e circundam os meandros de um pensamento que se abre a fronteiras ainda não estabelecidas. Sob esse aspecto, no que tange ao conceito de território, por exemplo, de forma alguma se pode aludir à determinação de um meio fixo *a priori*. O território se define pela experiência de procurar e traçar um lugar, uma espacialidade, e essa experiência se constitui como efetuação e expressão de múltiplas forças e agenciamentos. Efeito de agenciamentos territoriais, logo, “é toda ‘forma’, todo ‘agenciamento’, toda expressão, toda ‘função’, por um ‘conteúdo’ qualquer, considerado como material ou não” (SASSO, R.; VILLANI, A., 2003), e, sendo agenciamento, é lugar de passagem, passagem do ritornelo, constituindo matérias de expressão e paisagens, de onde se institui um campo de intensidades, uma ordem de multiplicidade que não se determina sob o dualismo Uno-múltiplo, mas cujas relações e conexões crescem, se desenvolvem e se ramificam de forma rizomática.

Terra, por sua vez, é o centro de gravidade, o grande Corpo, um campo que reúne toda a multiplicidade e concentra todas as forças num corpo a corpo de energia e intensidade, porém, não como um corpo organizado, senão antes na qualidade de um corpo sem órgãos, a grande Molécula. Ela não se define nem como intuição originária, nem como suporte da matéria organizada, tampouco como lugar e ponto fixo de um sujeito, mas pela mutabilidade e linhas de fuga do devir. “A terra não cessa de operar um movimento de desterritorialização *in loco*, pelo qual ultrapassa todo território: ela é desterritorializante e desterritorializada”. Com efeito, a conjunção terra-território se refere aos movimentos migratórios de povos que abandonam seus territórios em busca de novas terras, numa linha de fuga de dimensões cósmicas, e, nesse sentido, a terra conjuga duplamente uma potência de estabelecer territórios e um movimento de contra-efetuação que consiste numa linha de

fuga do código territorial, o ultrapassamento do território em busca de novos territórios. “Ela se confunde com o movimento daqueles que deixam em massa seu território, lagostas que se põem a andar em fila no fundo da água, peregrinos ou cavaleiros que cavalgam numa linha de fuga celeste” (*QPh*, p. 82 [tr: 113]).

Submetendo a relação terra-território ao domínio de uma materialidade que suplanta o modelo hilemórfico, o regime de estruturas fixas e universais, Deleuze e Guattari concebem uma multiplicidade molar e molecular que se constitui segundo uma distribuição nômade, delineando uma tripartição do devir. De um lado, uma multiplicidade molar constituindo uma linha de estratificação segmentária; de outro, uma multiplicidade molecular que tenciona e arrasta os estratos a uma linha de desestratificação; e, num terceiro nível, uma linha de fuga e desterritorialização, de caracterização abstrata e dimensões cósmicas. Esses três tipos de linhas não configuram um regime suplementar à matéria formada, mas compõem uma clínica dos múltiplos devires, uma sintomatologia e uma etologia das forças ativas e operantes, pois são linhas que se afetam, se conectam e se permutam, constituindo uma cartografia das velocidades e direções, dos trajetos e desvios, das longitudes e latitudes, logo, uma cinemática e uma dinâmica. “Chama-se *latitude* de um corpo os afectos de que ele é capaz segundo tal grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau. *A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação*” (*MP*, 314)⁶ e, nesse sentido, as forças não delineiam quantas de matéria, mas afetos, ritmos, cruzamento de linhas intensivas que se dobram com linhas extensivas.

Assim, terra e território concernem às organizações molares e moleculares, forças com suas linhas de estratificação e segmentaridade, mas também com suas linhas de fuga e de desterritorialização. Com efeito, tais forças e operações remetem-se tanto aos grandes

⁶ Com relação às teses das “latitudes” e “longitudes”, trata-se dos estudos sobre das intensidades na Idade Média. Sobre a expansão desses estudos e a determinação de uma cinemática e uma dinâmica, e a importância de Nicolau de Oresme, nesse campo, cf. Pierre Duhem, *Le système du monde*, t. VII, Hermann, *Apud*. MP, p. 314.

conjuntos molares, com seus estratos e segmentos; rizomas com “linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado (...); mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (*MP*, p. 16 [tr: 18, vol.1]). Evocam uma multiplicidade molecular, o corpo pleno da terra com sua caracterização não orgânica, *corpo sem órgãos*, logo, relação entre células, uma multiplicidade não orgânica que se desenvolve em ramificações rizomáticas, multiplicidades estas que sendo essencialmente planas, se transmutam pelas conexões e dimensões das variadas ramificações compondo um plano de consistência das multiplicidades. São territórios animais e sua relação com um centro de gravidade que designa uma terra e, assim considerando, “as multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segunda a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras” (*MP*, p. 15 [tr: 17, vol. 1]). Referem-se, com efeito, aos devires animais que traçam linhas e ramificações inerentes à multiplicidade rizomática, como bulbos, tubérculas, animais em matilha; ratos, formigas, com seus movimentos em busca de territórios, mas também suas linhas de fuga e desterritorialização cósmica. São movimentos nômades e imigrações, como é o caso de lagostas ou matilhas que abandonam seus territórios e migram em busca de novas terras, promovendo uma reterritorialização. Disso segue-se a ambivalência do Natal que não deixa de ser afetado por estrangeiros que se territorializam, de onde reside a tensão entre o inato e o adquirido. Nesse sentido, enquanto a terra encerra um movimento de “desterritorialização *in loco*”, movimento de contra-efetuação do território, traçando linhas de fuga numa desterritorialização que vai do território à terra, essa desterritorialização, por sua vez, não se desenrola sobre um campo abstrato ou espaço vazio, mas é confrontada por movimentos opostos que envolvem agenciamentos, forças heterogêneas e relação de apropriação, sendo, portanto, inseparável de uma terra que restitui territórios, numa reterritorialização que vai da terra ao território.

Sob essa configuração, portanto, o pensamento vige como uma potência nômade constituindo um plano de variações coextensivas, cujas conexões desenham uma constelação de pontos que assumem a forma de um diagrama das multiplicidades. Nesse caso, o que o pensamento retém não é da ordem de categorias pré-existentes, ligação sujeito e objeto, curso linear e estruturas formais de um espaço-tempo homogêneos. Ele concerne ao mapa do mundo e suas conexões, onde se configura uma “geografia” de relações

variáveis e linhas incongruentes, composta de uma terra em movimentos diagramáticos e turbilhonares, e territórios e meios em mutação, entre espaços povoados por movimentos migratórios. Logo, os personagens e atores dessas paisagens não personificam substâncias, essências ou formas, mas sim indivíduos e povos que desenharam uma semiótica composta de paisagens, mapas, linhas que se conectam e se cruzam constituindo uma cartografia complexa, definida por conexões, meios e fronteiras, direções, trajetos, rotas e desvios. Assim, o que estão em jogo não são processos que reenviam à imitação ou representação, pois os processos de desterritorialização e reterritorialização não são processos relativos que supõem uma constituição única e linear como se estivessem atados uns aos outros, pois concernem ao devir e suas linhas de fuga.

Portanto, ao evocar a esfera espacial, Deleuze e Guattari remetem à multiplicidade, a uma distribuição nômade e a um plano de consistência cujas coordenadas se dão numa distribuição de pontos que se cruzam e se permutam, delineando um plano de coexistências, relação heterogênea e transversal. Trata-se de um plano topológico inerente a um espaço liso atravessado por *hecceidades*, um campo em que o que vigora são dinamismos potenciais sob a conjunção das relações entre o território e a terra, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização. Nesse sentido, os devires compõem uma geografia, com suas zonas de indiscernibilidades, suas linhas flutuantes sobre as quais a individuação não comporta qualquer sujeito, mas graus de intensidades, longitudes e latitudes. Sob essa perspectiva, o pensamento não se constitui como imagem ou representação, pois ele tem um plano geofilosófico que não supõe imitação ou identidade, de onde se poderia supor um sujeito maquinando as imagens. Concernente às velocidades, às longitudes e latitudes, o pensamento só pode se referir ao Todo-Uno como plano de imanência absoluto, um plano aberto ao infinito, em que se delineia apenas *Mapas* e não decalque. Não o mapa das aventuras do entendimento e da razão, onde a história e o incondicional constituem o porto seguro, pois os mapas são linhas, domínios abertos e definidos por múltiplas entradas. Como asseveram Deleuze e Guattari:

Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura

máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente (*MP*, p. 20 [tr: 22, vol. 1]).

Entendemos, portanto, que sob essas condições, tratar-se-á de um plano de pensamento que dissolve imagem da representação, mas que confere um novo sentido a “imagem do pensamento” que, sem imagens, se encontra num plano aberto de linhas transitórias, conectáveis e mutáveis, definidas por mapas. São mapas dos devires, de um campo de experimentação que constitui a dimensão de acontecimentos, que conecta as forças e o pensamento com movimentos e relações que invoca um *fora*.

1.2 O Acontecimento e o *Fora*

A noção de “acontecimento” percorre a filosofia de Deleuze desde suas primeiras inspirações e recebe na obra conjunta com Guattari uma atenção impar. Seu campo de problematização sublinha o percurso traçado em *Nietzsche et la philosophie* sob a rubrica de um pensamento *Intempestivo e Inatual*, figurando como estofado das análises nietzschianas concernentes à cultura e à história. Mas é em *Logique du sens* que se delinea sua teorização de fato. De influência estoica, o conceito de acontecimento é desenvolvido, nesse texto, em contraposição aos estados de coisas e mistura entre corpos. Enquanto esses últimos concernem aos corpos, às relações e tensões que compõem o sujeito, o acontecimento não reside sobre qualidades ou propriedades físicas nem mesmo na relação material e causal entre corpos, sendo definido, então, como “efeitos de superfície”, como uma dimensão “incorporal, impessoal e pré-individual”.

Em *Nietzsche et la philosophie*, a questão delinea a dimensão ética referente às forças e seu devir, e se constitui ao nível da relação de força articulada à expressão da vontade e uma sintomatologia, cuja dimensão clínica se distingue por uma tipologia dos afetos e das forças em jogo. Nesse sentido, enquanto o nobre projeta suas forças para *fora* do tempo como um limiar de resistência ao atual e às vicissitudes e materializações espaço-temporais que compõem a história, contrariamente, a baixeza não se libera do tempo; ela persiste aprisionada ao tempo e à transposição do presente a uma ordem fixa e linear e,

assim, enraíza-se na atualidade, tornando o presente um tempo único. De fato, a filosofia tem uma relação essencial com o tempo, porém, essa relação é menos histórica do que a-histórica, ela é trans-histórica e intempestiva. Tratar-se-á, com efeito, de uma relação que se constitui segundo uma operação de contra-efetuação no sentido em que ela deve estar contra seu tempo, em confronto com o atual, de modo que, “o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e sem atualidade” (*NPh* [tr: 88]). Assim considerando, a filosofia não se organiza numa temporalidade linear, numa ordem cronológica entre um “começo” e um “fim”, nem se constitui numa temporalidade finita e necessária a partir de onde realiza seu destino na história. Ela é obra de uma desmistificação e de um devir, e, o que mobiliza sua realização é sua natureza crítica, crítica de seu tempo, logo, presa ao seu tempo, a filosofia subtrai de seu campo a sua potência crítica e criadora. A oposição, então, é “a do intempestivo com o atual, do intempestivo com o nosso tempo”, pois é no intempestivo que se instala o combate e as verdades de um tempo por vir, e nesse caso, “pensar ativamente é ‘agir de maneira intempestiva’, portanto, contra seu tempo e por isso mesmo sobre o tempo, em favor de um tempo por vir” (*NPh, Idem*). A filosofia segue um afluente que se move de maneira descontínua, numa corrente cindida pela força das ondas que se sucedem e arremessa uma seta para fora do espaço e do tempo; disso decorre que os filósofos são uma “corrente quebrada”, “uma sucessão de cometas” e, nesse sentido, “não se reduzem nem à eternidade do céu que eles atravessam nem à historicidade da terra que sobrevoam. Nem há filosofia eterna, nem filosofia histórica” (*NPh, Idem*).

A partir dos anos 80, as noções que circundam o pensamento de Deleuze e Guattari implodem sobre uma corrente e liame complexo tangenciando novos conceitos e problemas. Nesse contexto, a concepção filosófica de acontecimento passa a flutuar num campo de vibrações e ressonâncias determinado por um empirismo radical definido não mais por efeitos de superfície, mas como uma experimentação da terra, onde as tramas que tecem a superfície conjuram com forças e devires imperceptíveis que deslizam por exterioridade e linhas de fuga. Invocando as forças do caos e da terra, o acontecimento passa a se configurar como produto da multiplicidade, uma vibração somente capturável sob a intervenção de um crivo, um plano-crivo, circunscrevendo assim uma potência de atração somente perceptível ao pensamento. À luz desse conceito, é possível confrontá-lo,

primeiro, com a configuração do mundo determinado por sujeito, objetos, sua atualização em estado de coisas e coordenadas espaço-temporais. Segundo, é preciso colocar em suspensão a representação homogênea dos eventos, sua sucessão num tempo fixo e pré-estabelecido subordinado à determinação histórica. A organização do diverso segundo uma ordenação cronológica e linear supõe um tempo histórico pensado como tempo extenso, mensurado, determinado por relação de começo e fim de onde se divisa a sucessão de um passado e um futuro.

O acontecimento designa uma força de contra-efetuação da história que dissolve a forma de representação que esta impõe e libera o tempo dos fins da história, lançando-o a um estado puro de intensidades e singularidades virtuais, que se exprime como devir e hecceidades. O que irrompe nessa clareira é o desenrolar de acontecimentos e circunstâncias que descortinam o predomínio da contingência sobre o primado da origem e da necessidade. Como adverte Zourabichvili, o acontecimento é um modo de efetuação que se opõe e “coloca, portanto, em crise a ideia de história” (ZOURABICHVILI, [1994] 2004, p. 25). Enquanto a história adere-se aos estados de coisas, o acontecimento efetua-se no espaço-tempo que não se confunde com esse estado de coisas, pois, por não designar uma origem, um destino, um fundamento ou princípio lógico, o acontecimento se instaura como um puro devir. “O próprio acontecimento tem necessidade do devir como um elemento não-histórico” (*QPh*, p. 92 [tr: 126]), pois o acontecimento concerne ao devir e ao caos, a emergência de forças múltiplas e arranjos que só retém a contingência e o acaso. Nessa conjunção, o devir compõe com o caos uma potência metamorfoseante que se constitui segundo suas velocidades e, desse modo, ele implica o domínio das relações do pensamento com acontecimentos que vem de um *fora*, um campo dinâmico e divergente que não se opera segundo um desenvolvimento linear e cronológico. Definido no trânsito das análises de Foucault e Blanchot, essa noção não conduz a uma instância exterior em oposição a uma interioridade preexistente definida como profundidade de um sujeito ou fundo originário, de modo a declinar-se sobre uma formulação binária ou transcendente. Da mesma forma, não designa a esfera de uma eternidade como evasão dos sentidos, de onde se poderia supor o incondicional ou absoluto. O que se deixa entrever é menos o refúgio de categorias lógicas e abstratas, ou um modelo de oposição e criação binária, do que uma dimensão que consiste como acontecimento puro de um devir que interdita referências universais e

regimes espaço-temporais. Trata-se do “Temporalmente-Eterno em Péguy, a Eternidade do Devir segundo Nietzsche, o Fora-Interior com Foucault” (*QPh*, p. 108 [tr: 146]). O *Fora* não invoca o incondicional e transcendente, mas também não preside como a oposição de um dentro. Designa antes, com efeito, o mais longínquo possível no sentido em que “é um dentro mais profundo que todo mundo interior: é a imanência”, considerado imanência pura e radical, tal como assevera Blanchot: “a intimidade como Fora, o exterior tornado intrusão que sufoca e a inversão de um e de outro” (*QPh*, p. 59 [tr: 79])⁷. Assim, como adverte Nietzsche, não é uma origem que a filosofia encontra entre os gregos, como sua história, mas uma atmosfera ambiente, uma “graça”, um “meio” e condições intrínsecas que tornam possível a filosofia, em vista das quais o filósofo deixa de ser “cometa”. É nesse sentido, portanto, que revela a dimensão de uma sintomatologia, uma clínica que se ocupa em “diagnosticar os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, ‘médico da civilização’ ou inventor de novos modos de existência imanentes” (*QPh*, p. 108 [tr: 145]).

Na obra dedicada a Leibniz, Deleuze consagra a Whitehead o papel de “sucessor” por recolocar a questão “o que é um acontecimento?”, retomando uma ampla crítica mediante a qual visa a confrontar o “esquema atributivo, o grande jogo dos princípios, a multiplicação das categorias, a conciliação do universal e do acaso, a transformação do conceito em sujeito: toda uma *hybris*. Desse modo, lança os eventos sobre um campo de puros acontecimentos considerando que “o acontecimento produz-se em um caos, em uma multiplicidade caótica, com a condição de que intervenha uma espécie de crivo” (*LP* [tr: 131-132]). Entretanto, é preciso circunscrever as condições de fato do acontecimento que são seus componentes e estes são constituídos, segundo Whitehead, de quatro elementos: a extensão, que é tanto para Leibniz como para Whitehead a condição em que os elementos se estendem numa conexão todo-partes numa série infinita, um deslocamento incessante que torna o acontecimento uma vibração; as propriedades intrínsecas às séries extensivas que se conjugam com outras séries infinitas e, nesse caso, não se trata mais de extensão

⁷ Essas análises são desenvolvidas por Blanchot, em seu texto *L'entretien infini*.

senão de intensidades; o indivíduo, que, para Whitehead, é criatividade, o Novo, uma “concrecência”, que se constitui como uma *preensão*. “A preensão é a unidade individual. Toda coisa preende seus antecedentes e seus concomitantes e de próximo em próximo preende o mundo. O olho é uma preensão da luz. Os viventes preendem a água, a terra, o carbono e os sais”. Nesse sentido, pode-se dizer que “ecos, reflexos, rastros, deformações primáticas, perspectivas, limiares, dobras são as preensões que antecipam de alguma maneira a vida psíquica” (*LP* [tr: 134]; DUMONCEL. 1985: 573, *Apud LP* [tr: 134n]). Os componentes são, portanto, “as extensões, as intensidades, os indivíduos ou preensões”. Mas há ainda um quarto e último componente do acontecimento que são “objetos eternos ou ingressos”, ou seja, a passagem de um plano da Natureza ou fluxo como ganho ou perda de moléculas, e um objeto eterno que “são puras possibilidades que se realizam nos fluxos, mas são também puras Virtualidades que se atualizam nas preensões” (*LP* [tr: 137]). De fato, por um apelo quase natural a um método ou ordem das razões, sempre incorremos no mesmo erro de retomarmos o fio condutor que nos leva às questões que visamos confrontar, como se uma causalidade secreta alimentasse os problemas e as questões mantendo entre eles um vínculo necessário. Numa entrevista de 1996, Deleuze observa que “não paramos de regressar à questão para tentarmos sair dela. Mas nunca se pode sair desse modo”, pois “a finalidade não é dar respostas a questões, mas antes sair, sair delas” (*D*, p. 7 [tr: 11]). Romper as amarras que prendem o pensamento à história da filosofia, sair dos grilhões que a filosofia construiu ao se identificar com a história e com o sistema de coordenadas próprios da ciência, sistema este que a filosofia imperativamente institui ao se confundir com a ciência e com a história. Apesar das tentativas de fixação de uma aliança necessária entre a filosofia e a história, Deleuze reivindica uma posição crítica segundo a qual não há história. A filosofia não se orienta em função de sua história em vista da qual ela relaciona o pensamento subsequente a um fundo comum que unifica e universaliza as ideias, mas por movimentos e rupturas. Essa suposta aliança é o solo comum que baliza os princípios da representação, e de onde o pensamento só compreende identidades e substâncias. Porém, disso não se conclui que se proclame a completa supressão do elemento histórico, pois tratar-se-á, com efeito, de uma advertência ao necessário e universal, pois história é devir. Seu curso segue por cortes que irrompem e desatam os nós que conectam um pensamento ao outro, e linhas que dialogam entre si e que

constantemente são tencionadas por uma “nuvem não-histórica” e intempestiva; são movimentos e deslocamentos cujas linhas de fuga se cruzam, mas se conectam e se rompem num tempo exíguo e imperceptível. E, como assinala Orlandi, sob tal dimensão se manifestam linhas de combate imanentes, intercessão entre domínios e relações com uma “disponibilidade ao acontecimental”, que de modo singular “delineia a tendência filosófica de instalar-se num ‘puro plano de imanência’”. Com efeito, essa tendência, assumida como seleção, “é imediatamente política, é imediata propensão ao combate em quaisquer dos fluxos ou dobras desse campo de imanência”⁸.

Nas primeiras páginas de *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze e Guattari formulam as condições imanentes pelas quais suprimem de forma definitiva a subordinação da filosofia à história e à representação. A filosofia não é contemplação, não é comunicação e nem é reflexão porque os conceitos revelam antes a emergência de um combate e não a representação de ideias na história universal. Nesse caso, a filosofia é criação, criação de conceitos e instauração de um plano de imanência. Ela inclui um “devir revolucionário” que impede sua organização sobre um fundo comum. Criar conceitos é imprimir nessa criação novos problemas e questões para o pensamento, e “a única condição é que os conceitos tenham uma necessidade, mas também uma estranheza” (D, p. 170), o que torna o conceito uma instância catalisadora de novos problemas e novos acontecimentos. Assim, não se trata de apreendê-los numa sucessão de fatos que se alinham numa continuidade histórica, pois o conceito advém de um acontecimento como criação. O pensamento invoca uma força que o leva a pensar, traduz um acontecimento que irrompe como uma violência, segundo das linhas de fuga do devir, contra a imagem “racionalista” que estabelece conceitos ou regras do pensamento independentes do solo de criação e, por consequência, não distingue os conceitos dos esquemas e regras da razão. É preciso contrapor, assinala Rajchman, “a imagem “empirista” de uma multiplicidade cambiável de práticas e de inventividade experimental dos conceitos” (RAJCHMAN, In: ESCOBAR, 1991, p. 58). Essa imagem remete à multiplicidade caótica que integra singularidades e planos

⁸ Cf. Orlandi, “O combate na imanência”, texto de apresentação da tradução *Péricles e Verdi*.

divergentes somente capturável de modo imperceptível, como acontecimento singular. De caráter imperceptível, o acontecimento não se remete a um sem fundo, uma força secreta subterrânea sobre a qual a razão teria a função de extrair um sentido obscuro, uma verdade a ser desvendada. Tratar-se-á de efetuações da multiplicidade somente reveladas nas tramas de um campo de deslocamentos e bifurcações de um “meio”, de suas conexões e fronteiras como lugar de experimentação e produção contínuas.

Há, portanto, duas maneiras de se pensar o acontecimento⁹. Ou se trata de descurar sua efetuação a despeito de sua força e condições imanentes restringindo-o à clausura da história; ou se esforça para restaurar seu poder de efetuação introduzindo-se nele como um devir, logo, um devir-acontecimento que se efetua num fluxo e num instante em que escapam as atualizações, conexões e linhas de fuga que a história não pode capturar a seu modo. Mas, se de um lado vemos o que acontece e se atualiza em estados de coisas que definem um limite e estrutura espaço-temporal, num presente definitivo; de outro, há também o que não se atualiza nem no tempo nem no espaço, se constituindo então fora do vivido e dos limites do presente, designando assim um instante móvel, flutuante, que se constitui de modo intempestivo, puro devir. O que acontece de forma inesperada e imperceptível é o que chega e rompe com o passado e, nesse caso, não é apreendido numa representação sucessiva de fatos tal como se desenrola na percepção histórica. Enquanto a história adere aos estados de coisas, o acontecimento se efetua no espaço-tempo como atributo do mundo e de seus estados de coisas, porém, não se deve confundi-lo com este estado de coisas, porque, paradoxalmente, ele se diferencia dos estados de coisas como o instante da disjunção na qualidade puramente exprimível, o devir do mundo que não pertence à história.

Assim, “o acontecimento tem necessidade do devir como um elemento não-histórico. O elemento não-histórico, dizia Nietzsche, “assemelha-se a uma atmosfera ambiente sem a qual a vida não pode engendrar-se, vida que desaparece de novo quando

⁹ Segundo Deleuze, essa é a análise cunhada por Péguy, em *Clio*. Cf, Deleuze “O devir revolucionário e as criações políticas”, em entrevista concedida à Toni Negri.

essa atmosfera se aniquila”¹⁰. Não designando uma origem, um destino, a implicação de um fundamento incondicional ou absoluto, o acontecimento se instaura, portanto, como devir, como uma paisagem, uma brisa que vem flamar sobre os instantes, como “um momento de graça”, e “onde há atos que o homem foi capaz de realizar, sem se ter antes envolvido por esta nuvem não-histórica” (QPh, p. 92 [tr: 126]).

Deleuze e Guattari retomam a análise de Péguy ao verificar a necessidade de passar por uma resolução física que seria um “o ponto de crise”. Péguy sustenta que “ao mesmo tempo o mundo inteiro é passado por um ponto de crise, por assim dizer, físico, há pontos críticos de acontecimento como há pontos críticos de temperatura, pontos de fusão, de congelação; de ebulição, de condensação; de coagulação; de cristalização”, que não estão subordinados à determinação histórica. Mas há também “o acontecimento destes estados de sobrefusão, que não se precipitam que não se cristalizam que não se determinam senão por introdução de um fragmento de acontecimento futuro” (PÉGUY, 1932, p. 266-269). Desse ponto de vista, continua Péguy, o mistério e o segredo do acontecimento, consiste no fato de que conjugam tanto “esses pontos de conversão profunda, como essas subversões, como essas renovações, como esses recomeços profundos”. Constituir-se-á então a evocação de “um novo povo, num novo mundo, num novo homem. Enquanto as articulações interiores do acontecimento são marcadas por articulações exteriores, por articulações de relevo, por articulações políticas, por articulações históricas que os desenham” (PÉGUY, 1932, p. 269), mas que “não é mais histórico, nem é o eterno, é o *Internal*”, mas também, como assinalam Deleuze e Guattari, o que Nietzsche denominou de “*Intempestivo* ou *Inatural*: a névoa não-histórica que tem a ver com o eterno, o devir sem o qual nada se faria história, mas não se confunde com ela” (QPh, p. 107 [tr: 144]). Verifica-se nesse processo um corte no tempo que embaralha tudo e instaura uma disjunção tal, onde o que se efetua não concerne a um começo primordial, mas a um recomeço, um por vir que lança o tempo e o espaço ao dinamismo e configurações do próprio devir, como ponto “zero”. O recomeço é o

¹⁰ Cf. Nietzsche, *Considérations intempestives*, “De l’utilité et des inconvénients des études historiques”, §1; *La naissance de la philosophie*, Gallimard, p. 37, Apud QPh, p. 92 [tr: 126].

instante de disjunção, o puro devir como devir-outro, criação do novo em que o começo deve ser continuamente repetido porque o mundo não tem unidade, nem realidade ou confiabilidade próprias.

A imagem dogmática do pensamento interioriza a relação da filosofia com a não-filosofia criando uma necessidade interna que figura como um princípio *a priori*, e visando dar uma forma ao que preexiste na qualidade de relações exteriores aos termos, o *fora*, à exterioridade, cria as condições de um vínculo do pensamento com a verdade, conjurando as relações da necessidade e do fora baseadas na pretensão de fundamento. Portanto, é o *fora* que violenta o pensamento subvertendo a disposição tranquila e comum das coisas e lugares para lançá-lo ao domínio das interseções e divergências. A exterioridade intervém como uma força promovendo uma ruptura no tempo e no espaço, a instauração de um tempo divergente que não se fixa à determinação cronológica de um antes e depois e, dessa forma, se libera da necessidade interna e do fundamento. Como avalia Zourabichivilli, “é ao mesmo tempo que o pensamento afirma uma relação absoluta com a exterioridade, que ele recusa o postulado da reconhecimento, e que ele afirma o fora *neste mundo aqui*: heterogeneidade, divergência. Quando a filosofia renuncia a fundar, o fora abjura sua transcendência e devém *imane*nte” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 23). O caráter do mundo é múltiplo e heterogêneo e assim requer um começo constante, uma afirmação das flutuações e combinações do devir e das relações complexas entre os heterogêneos, como um recomeço que consiste em começar de outra maneira, com novas formulações, um começo cujas condições não dependem do pensamento, e o qual não se funda num ponto inicial que cruza a linha do tempo, mas tem suas condições de realização de forma absoluta num meio imane

nte, um “meio” sem princípio, origem, e sem fim.

Em *Mille Plateaux*, o acontecimento contorna uma geografia das forças múltiplas e afetos que compõem a vida e suas relações. Sobre isso, Deleuze e Guattari ressaltam: “Indivíduos ou grupos, somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não têm a mesma natureza. São linhas que nos compõem” (*MP*, p. 247 [tr: 76, vol. 3]). Devires múltiplos que remetem menos a uma organização e desenvolvimento históricos do que a um movimento de contra-efetuação que se relaciona por cortes, desvios, trajetos de configuração geográfica. São devires geográficos que irrompem como linhas de fuga que colocam em suspensão a sucessão no

tempo e no espaço. Mas é preciso também que um devir-revolucionário¹¹ se interponha à filosofia e sua história de tal modo que venha a suprimir as determinações que a submetem ao Estado e aos grandes esquemas universais e opere uma contra-efetuação. Essa contra-efetuação insurge como um acontecimento, um devir que corta o curso e a linealidade recolocando a história sob o domínio de forças que se cruzam e se conjuram instituindo fronteiras e delineando distâncias como flancos que se multiplicam de forma geográfica. A geografia arranca a história do domínio da estrutura e da subordinação ao Estado porque compõe um devir-história, devir molecular como história molecular. Não se trata de história do ser, da verdade, mas de um devir animal que envolve sujeitos larvares, forças e intrusões da terra, agenciamentos maquínicos de um devir minoritário que age como máquina de guerra nômade. O devir é uma contra-efetuação da história, puro devir e acontecimento que não significa a supressão do elemento histórico senão a adesão de uma “história” que já não é mais regida por princípios de começo e fim ou segundo a atualização universal de coisas e seres. Tratar-se-á de entidades que se arrastam por devires e mutações que conferem à filosofia “uma história e também uma geografia agitadas, das quais cada momento, cada lugar, se conservam, mas no tempo, e passam, mas fora do tempo” (*QPh*, tr.,16). E, nesse sentido, o pensamento não pode prescindir dos encontros e afetos que circunscrevem sua dimensão inatural e intempestiva, tendo em vista que ele é incessantemente afetado por cruzamentos, abalos e desvios, relações que marcam o domínio de um meio determinante de coexistências, onde o que vigora “é um *tempo estratigráfico* em que o antes e o depois não indicam mais que uma ordem de superposições” (*QPh*, p. 58 [tr: 77]), que não se refere ao homem ou à história, mas concerne ao tempo da terra, de suas eras e suas catástrofes, o tempo dos movimentos geológicos, das tempestades, mas também o tempo dos territórios e suas agitações espaciais, de suas linhas de articulação, suas fronteiras e platôs.

O acontecimento consiste, portanto, numa determinação que dramatiza o pensamento e sua história, inserindo-o num horizonte que não pertence mais à história e

¹¹ “A única chance dos homens está no devir-revolucionário, o único movimento capaz de conjurar a vergonha ou reponder ao intolerável”. Cf Deleuze: “O devir revolucionário e as criações políticas”, entrevista à Toni Negri.

nem ao seu desenvolvimento no tempo e no espaço, mas a uma exterioridade e dramas que povoam o espaço com abalos e combates. Tal demarcação coloca em evidência a emergência de uma dimensão que conecta a filosofia com a não-filosofia, permeando uma fronteira em que atravessam forças e circunstâncias que pertencem à geografia. É, então, por força e violência de circunstâncias que dramatizam o pensamento, lançando-o à sorte e acaso de novas conexões e determinações não mais sob o comando do ser, da verdade ou da história, mas sob o domínio de forças externas, de dinamismos e condições que evocam um meio contingente, um meio exterior que concerne à geografia. É essa exterioridade que vai balançar as relações espaço-tempo, lançando-as a novas determinações, muito além do plano de organização e das referências do vivido. O devir não adere a esquemas ou planos homogêneos, mas compõe deslocamentos, direções e passagens, pois, como assevera Deleuze ao discorrer sobre esses desenvolvimentos geográficos: “os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas” (*D*, p. 8 [tr: 12]). Assim, sob o crivo de uma clínica dos devires, a filosofia deve ser concebida como uma “geoanálise” das linhas, das velocidades, das longitudes e latitudes.

Tal descrição geográfica já se revela em momento precedente, quando em seu livro consagrado à *Foucault*, de 1986, Deleuze explica a linha de confronto entre Foucault e Heidegger quando Foucault, em suas últimas obras, pensará o *fora* não mais como uma última espacialidade mais profunda que o tempo, pois é o próprio tempo que é lançado para fora. Nesse sentido, o tempo não se encontra identificado ao sujeito, mas, ao lado de fora, sob a condição de uma dobra, estabelecendo com isso uma recusa à fenomenologia e à fórmula de uma intencionalidade da consciência. Deleuze ressalta a descoberta do “Fora” como uma das grandes passagens da filosofia foucaultiana. O elemento que vem de fora é a força, que só pode se conectar com outra força que vem de fora e que, ao contrário da condição pacificadora da fenomenologia, não remete a um desvio ou dobra do ser sobre o ente, mas é o fora que explica a exterioridade das formas e sua relação mútua. E, como pontua Deleuze, marcando esta distância, Foucault demonstra um diagrama em que “os

estratos são atravessados por uma fissura central”, repartindo-se em quadros visuais e curvas sonoras. “Esse lado de fora informe é uma batalha, é como uma zona de turbulência e de furacão, onde se agitam pontos singulares, e relações de força entre esses pontos”, constituindo uma microfísica, platôs de uma geografia e uma física do devir¹². “A cada estado atmosférico nessa zona corresponde um diagrama das forças ou das singularidades tomadas nas relações: uma estratégia. Se os estratos são a terra, a estratégia é aérea ou oceânica”. Relações de forças que se diferenciam criando formas heterogêneas, curvas, quadros, singularidades. Com efeito, “as forças vêm sempre de fora, de um fora mais longínquo que toda forma de exterioridade” (*F* [tr: 120; 129-130]), instituindo singularidades, resistência, mudança e inversões, como uma potência de mutação que torna o diagrama instável.

1.3 O Combate Geográfico

1.3.1 As Ilhas Desertas

Encontrando os meios em que o pensamento esboça uma geografia e não mais uma imagem abstrata e representável por categorias universais, Deleuze evoca no período dos manuscritos dos anos 50 uma imagem erigida de combates e fraturas de onde sinalizará, já nessa época, a singularidade de uma organização espacial do pensamento contornada pela geografia. Num texto poético e obscuro intitulado *Causes et raisons des îles desertes*, essa dimensão apresenta o horizonte em que se cruzam as relações entre filosofia e geografia. Numa alusão indireta à filosofia kantiana, mas visando pontuar o que os distancia, trata de demarcar as condições de uma diferença¹³ intrínseca às circunstâncias e natureza das ilhas a

¹² Sobre isto cf. Arnaud Villani, « *Geographie physique de Mille Plateaux* », In; Critique, Edit. de Minuit, 1980.

¹³ David Lapoujade, por ocasião do lançamento da edição brasileiro dessa coletânea, da qual é organizador, comenta em entrevista que a questão filosófica que se pode tirar das *ilhas desertes* seria a questão de saber em que sentido a ilha constitui uma diferença em si mesma, problema que se prolongará, em Deleuze, até a época de *Différence et répétition*.

partir de um combate imanente entre a terra e o oceano, de onde busca o acento necessário à conexão da filosofia com a geografia. Partindo da distinção promovida pelos geógrafos entre duas ilhas, define os princípios que caracterizam as ilhas desertas, considerando, de um lado, as *ilhas continentais*, que são acidentais, derivadas, são ilhas “separadas de um continente, nasceram de uma desarticulação, de uma erosão, de uma fratura” (*ID*, p. 12 [tr: 17]), e cuja sobrevivência reside na assimilação dos elementos que armazena. E, de outro, as *ilhas oceânicas*, que são ilhas originárias, essenciais, e às vezes são “constituídas de corais”, como “um verdadeiro organismo”, ou então “surgem de erupções submarinas, trazendo ao ar livre um movimento vindo de baixo; algumas emergem lentamente, outras também desaparecem e retornam sem que haja tempo para anexá-las” (*ID*, *Idem*), transmitindo um movimento vindo das profundezas. Sob essa dupla imagem das ilhas, configura-se o antagonismo entre a terra e o oceano como duas potências: de um lado, o mar se apropria da terra, tragando-a, mas a terra, por outro lado, persiste sob o mar incorporando suas forças para arrebatá-la à superfície.

O homem se empenha e busca de todas as forças por meio de sua razão e de categorias suprimir esse combate. Não obstante, a despeito das tentativas de supressão desse combate, tais investimentos não se concretizam de fato, pois não somente a existência da ilha contraria essas tentativas como também sua presença implica numa retomada constante de seus movimentos, seja na dimensão do desejo, seja na experiência do sonho. As ilhas não cessam de povoar os sonhos, e sonhar com ilhas significa se conectar com o seu duplo movimento de separação e fratura, envolver-se com ela numa quimera de atividade criadora; é ser tomado no seu isolamento, pela sensação ambígua de estar deslocado do mundo e ao mesmo tempo tentando ocupá-lo. E sonhar que se está fora e deslocado da terra é também sonhar que “se parte do zero, que se recria, que se recomeça”, como efeito da separação (*ID*, p. 12 [tr: 18]). Como correlato, não se trata mais da ilha que se cria das profundezas da terra pelas águas, mas “é o homem que recria o mundo a partir da ilha sobre as águas”; do homem que estando fora da terra firme, recria o mundo num recomeço sobre as ilhas lançando-se no fluxo das águas, perdendo-se e reencontrando-se no movimento do mar. Porém, com esse movimento, ele não suprime o deserto da ilha, mas trata de lhe conferir uma imagem dualista de suas forças, cristalizando-as em movimentos opostos e excludentes.

Mas, o que poderia, então, suprimir o deserto da ilha ou despojar-se de sua natureza inabitada? De fato, o homem não suspende definitivamente o deserto porque, mesmo povoando a ilha, ele não se desliga de sua condição isolada, mas reproduz esse isolamento ao transitar em sua duplicidade — enquanto fraturada e essencial — como espaços que não se conectam. Ele imprime em seu movimento o dualismo que não existe na ilha, de tal modo que acaba por mantê-la inabitada anulando sua tensão original. E, assim, o homem retoma e prolonga o impulso pelo qual se promove o deserto da ilha, ou seja, seu estado de isolamento em relação aos continentes que lhe cercam e sua fuga da terra. Nesse sentido, enquanto habitante ele apenas potencializa esse movimento conduzindo-o à “perfeição” e ao “apogeu”, pois, não se libertando do impulso que o leva a povoar uma ilha deserta, o fato de imaginar-se apartado de tudo e fora do mundo apenas reflete sua condição de indivíduo isolado da terra e transfere esse impulso para um mundo além, uma transcendência, de modo que “o homem não rompe o deserto, sacraliza-o” (*ID* p. 13 [tr: 18]). Com essa observação, Deleuze sustenta o que promoveria uma conjunção do homem com a ilha: é preciso, todavia, que os homens que povoam a ilha se submetam ao movimento da própria ilha, e nisso devolveriam à ilha “uma imagem dinâmica dela mesma, uma consciência do movimento que a produziu”. Uma imagem de seu deserto como fraturada e essencial, como força simultânea de separação e criação, que, não mais subordinado ao dualismo imposto pelo homem, exprime tão somente o combate imanente entre a terra e o oceano.

Portanto, Deleuze aponta a saída desse impasse, sustentando que é somente quando o homem retoma o movimento da ilha, a saber, o conflito originário que lhe confere um dinamismo próprio marcado por tensões e combates, é que ele se torna então tanto separado quanto criador. Não obstante, isto somente se efetua sob a condição de uma nova fusão do pensamento com a geografia não mais sob o domínio da razão, e, como assevera Deleuze: “seria preciso que o homem se sujeitasse ao movimento que o conduz à ilha, movimento que prolonga e retoma o impulso que produzia a ilha. Então a geografia se coligaria com o imaginário” (*ID*, p. 13 [tr: 19]), e a ilha em seu duplo movimento deixaria de ser imaginária e mitológica para ser uma realidade terrena, a emergência de um dinamismo geográfico muito próximo da violência que se opera no pensamento e do combate que se realiza entre a terra e o oceano. Assim, para que o homem recoloque e reproduza o movimento das ilhas é

necessário incitar na imaginação a tensão do duplo movimento de separação e criação, mas, para que isso efetue-se, é preciso conceber esse movimento de forma unívoca, num plano de univocidade da natureza. O homem teria, então, que se submeter ao movimento que o leva à ilha, movimento este que reestabelece e propaga o impulso natural da ilha, e, uma vez tomado por esse movimento de separação e criação, o imaginário iria então se fundir com o dinamismo geográfico da ilha. O homem que se apropriasse desse movimento, das circunstâncias e contingências desse recomeço, seria, então, vaticina Deleuze: “Um homem absolutamente separado, absolutamente criador, uma Ideia de homem, em suma, um protótipo, um homem que seria quase um deus, uma mulher que seria uma deusa, um grande Amnésio, um puro Artistas, consciência da Terra e do Oceano, um enorme ciclone” (*ID, Idem*).

Entretanto, uma dificuldade se impõe e deixa em suspenso essa coligação quando Deleuze considera que a unidade entre a ilha deserta e seu habitante de modo algum é real e, com base nessa ressalva, pontua que essa identidade implica um tipo de imaginação coletiva muito próxima “dos ritos e das mitologias”, pois a “essência da ilha é imaginária e não real, mitológica e não geográfica” (*ID*, p. 14 [tr: 20]). Tal afirmação nos dá o acento da desnaturação que o homem promove ao movimentar-se rumo às ilhas, no sentido em que ele não congrega, mas apenas duplica o movimento de sua separação, povoando-as e organizando-as segundo categorias e estados de coisas que não lhe concernem e, distribuindo tudo em estruturas homogêneas e opostas, acaba por contrariar sua condição nômade e insular. Longe da suposição de uma superfície homogênea e organizada, a ilha é um deserto e desertada, mas o que está efetivamente deserto é o oceano que a circunda, seja por sua imensidão, seja pelo fato de que os navios que por ele passam não ancoram.

De natureza inabitada, a ilha “é o que o mar circunda e aquilo em torno do que se dão voltas; é como um ovo. O ovo do mar, ela é arredondada” (*ID*, p. 14 [tr: 19]). Como um ovo cósmico, a ilha é recriação, recomeço, “o ovo irradiante suficiente para reproduzir tudo outra vez”, como diferença. Contudo, esse recomeço remete-se à força de um grande abalo, um movimento orquestrado pela força de uma catástrofe, e, de todo modo, se há catástrofe após a origem é porque é preciso que desde a origem já se instale um segundo nascimento, um recomeço, como uma diferença que se apresenta já na origem. A ilha, portanto, constitui uma dupla diferença: a diferença em função da dramatização geográfica,

separada, fraturada, e o recomeço que isso implica em virtude de uma catástrofe inicial. Deleuze intenta com essa abordagem contornar as teses que norteiam *Différence et répétition*, situando os elementos que antecipam o esgotamento das séries e sua reviravolta sob o comando da lei da diferença e da repetição. Na esteira dessa reflexão, pontua que a Ideia de Ilha “é diferenciada pela dramatização geográfica, ou seu conceito é dividido em dois tipos, o tipo oceânico original, que marca uma erupção, uma elevação para fora da água; o tipo continental derivado, que remete a uma desarticulação, a uma fratura” (*DR* [tr: 309]).

1.4. O Combate entre a Terra e o Oceano

Somos desertos, mas povoados de tribos, de faunas e de flores. Passamos o tempo a ordenar essas tribos, a dispô-las de outro modo, a eliminar algumas delas, a fazer prosperar outras. E todas essas tribos, todas essas multidões, não impedem o deserto, que é nossa própria ascese. Pelo contrário habitam-no, passam por ele, sobre ele. Em Guattari, houve sempre uma espécie de *rodeo* selvagem, em parte contra si próprio. O deserto, a experimentação sobre si próprio, é a nossa única identidade, a nossa única oportunidade para todas as combinações que nos habitam (*D*, p. 18 [tr: 22]).

É necessário objetar, com efeito, que a intenção de Deleuze com essa imagem das Ilhas não sugere uma subordinação da filosofia às estruturas geográficas, como também não pressupõe os princípios de atualização da filosofia alimentados pela geografia. O que se demonstra, na verdade, são as condições em que se consagra um encontro de dimensões cósmicas. No ensejo de elucidar o caráter obscuro desse texto, a tarefa que se impõe segue o liame das *causas e razões* de Deleuze perfilando um duplo movimento: em primeiro lugar, visa a confrontar-se com a exigência de um fundamento estável e idêntico, que, substanciado por um solo fixo e essencial, possa então assegurar a unidade de uma terra firme. Segundo, trata de descortinar as circunstâncias e contingências que revelam a determinação de uma fissura na origem, uma luta que coloca em jogo o domínio de forças díspares marcadas pelo caos, para, então, reencontrar, na imagem das ilhas separadas, o

campo de batalha entre a terra e o oceano, pelo qual se revela a constituição de um solo imprevisível e instável. Delineando a imagem de uma cartografia inspirada na geografia, Deleuze nos apresenta os elementos que balizam a superfície e fronteiras agitadas de uma ilha, a partir da qual conduzirá as forças da terra aos movimentos intensivos do mar. Nesse caso, trata-se de percorrer o mistério que circunda a ideia de ilha, seu caráter imensurável e insular, sua distância e insegurança em relação à terra firme. A ilha é o ilimitado cujos limites traçados por mares cruzam o oceano e se conectam com terras desconhecidas, terras anônimas por onde transitam seres anônimos que lhe habitam, mas que logo se põem em fuga. Invasora do mar, a ilha disputa com a terra a presença e permanência de indivíduos em fuga; e, isolada por mares e pela distância em relação à terra firme, seu isolamento é de certo modo relativo, pois inevitavelmente sempre haverá naufragos, forasteiros, nômades buscando explorá-la. Por outro lado, seu caráter é eternamente inabitado, pois nada se interpõe entre a ilha e a terra que possa povoá-la, ladrilhá-la ou limitá-la em sua relação e expansão cósmica.

Deleuze traça o percurso de uma contração na história da filosofia acerca do confronto entre a terra e o oceano, buscando um paralelismo entre a história da razão e o empenho do homem em suprimir tal combate. É imperativo que a ilha se apresenta à imaginação estabelecendo em torno de si um grande deserto pelo qual se vê interdita o encontro da terra com o mar, e, diante de tal isolamento, pode-se então garantir a distância da vida humana face ao perigo iminente de forças oponentes que abalam a terra. Nesse sentido, se do ponto de vista *filosófico*, a ideia de ilha enquanto *desertada* oferece os meios favoráveis à estabilidade requerida pela razão, far-se-á necessário, então, suprimir o combate entre a terra e o mar a fim de garantir a segurança sobre a terra firme e, com isso, promover a tranquila repartição dos instintos e dos sexos por princípios sólidos e tangíveis, um mapeamento geográfico dos impulsos e dos afetos em territórios, regiões e domicílios e, assim, distribuir as filiações em papéis sociais e sexuais, em gêneros, povos e raças. Pois “o homem só pode viver bem, e em segurança, ao supor findo (pelo menos dominado) o combate vivo entre a terra e o mar. Ele quer chamar esses dois elementos de pai e mãe, distribuindo os sexos à medida do seu devaneio” (*ID*, p. 11-12 [tr: 17]). No rastro dessa advertência, Deleuze indica as condições em que a geografia se coloca a serviço de uma repartição da natureza considerando que sob essas condições ela se organiza sob a chancela

de princípios universais. O que se encontra em julgamento nessa censura é o modo como se conduz a abordagem filosófica da geografia. Para tanto, o objeto desta crítica visa confrontar os apontamentos kantianos nesse campo, que conduz a tematização do assunto sob o referendo da dimensão crítica da razão. Em *Qu'est-ce que la philosophie*, Deleuze e Guattari, numa referência ao tema da *ilha da fundação*, assinalam as características de uma geografia submetida ao entendimento e uma distribuição fixa e racional dos princípios, em Kant, cujo objetivo consiste em garantir um “território” e um “domicílio” para o conceito. Sobre o assunto em tela, Kant sustenta num texto célebre da *Crítica*:

Agora não somente percorremos o domínio do entendimento puro, examinando cuidadosamente cada parte dele, mas também o medimos e determinamos o lugar de cada coisa nele. Este domínio, porém, é uma ilha fechada pela natureza mesma dentro de limites imutáveis. É a terra da verdade (um nome sedutor), / circunda por um vasto e tempestuoso oceano, que é a verdadeira sede da ilusão, onde o nevoeiro espesso e muito gelo, em ponto de liquefazer-se dão a falsa impressão de novas terras e, enquanto enganam com vãs esperanças o navegador errante a procura de novas descobertas, envolvem-no em aventuras, das quais não poderá jamais desistir tampouco levá-las a termo. Entretanto, antes de arriscarmo-nos a esse mar para explorá-lo em toda a sua amplitude, e de assegurarmo-nos se pode-se esperar encontrar aí alguma coisa, será útil lançar ainda antes um olhar sobre o mapa da terra que precisamente queremos deixar, para perguntar, primeiro, se não poderíamos porventura contentar-nos com o que ela contém, ou também se não teríamos que contentar-nos com isso por necessidade, no caos em que em parte alguma fosse encontrado um terreno sobre o qual pudéssemos edificar; segundo, sob que título possuímos esta terra e podemos considerar-nos assegurados contra todas as pretensões hostis. (KANT, *CRP*: “Analítica dos princípios”, p. 153).

Ao analisar essa passagem que aparece no final da *Analítica Transcendental*, John Sallis considera que Kant apresenta um sistema de metáfora em vista da qual determina a relação entre a esfera do entendimento e as dimensões da terra. No âmbito dessa metáfora,

o entendimento constitui uma ilha fechada em torno de si, uma ilha da verdade, e vige como princípio de separação entre a terra e o mar. Com efeito, conclui que essa separação é definida pela própria natureza que divisou a margem que distingue a terra e o mar numa pré-articulação e, nesse sentido, antecede o desenvolvimento da crítica, de modo que, “a razão crítica percorre a terra, examinando, mesurando, colocando em ordem a ilha da verdade antes de se arriscar para além de sua margem no oceano de ilusão” (SALLIS, 1997, p. 82). Entretanto, a separação e a pré-articulação entre a terra e o mar não pode ser determinada pela natureza em seu caráter absoluto, pois desse modo se levaria a pensar na subordinação do entendimento à natureza, enquanto, ao contrário, essa é obra da própria razão. Jean-Clet Martin endossa a interpretação desse texto pelo viés da metáfora, contudo, numa leitura divergente ao criticar o aporte teórico a partir do qual a formulação kantiana se inscreve, observa que as condições de sua realização revelam a alternativa que se lança como uma “clivagem” entre o entendimento e a imagem geográfica da ilha, que conduzida aos limites da razão, permite ao pensamento transitar sobre um “solo estável num espaço meta-estável” (MARTIN, 1993, p. 21). Considerando esse aspecto, Lebrun pontua que, ao conduzir a *Crítica* nos limites da razão, o que Kant ensaia é colocar o oceano nos limites do entendimento, e sublinha que “a *Crítica* nos proíbe de ultrapassar o plano dos fenômenos, pois o ‘limite dos fenômenos pertence ao fenômeno’; ‘mas a coisa que forma o limite está fora deste’ (Rx 4958)”. E como conclui Lebrun, é “a presença desta ‘coisa’ que nos obriga a traçar a linha, é porque o oceano estende-se a perder de vista que nós percorremos a orla” (LEBRUN, 1993, p. 44). Nesse caso, Kant, não apenas institui o limite que separa o *incognoscível* de nossa experiência pacífica e segura dos fenômenos, como estabelece um solo estável de repartição sedentária, pois, de fato, sob a égide de um sujeito cuja função consiste em garantir o bom uso das faculdades de modo a conduzir o diverso à unidade da consciência, a filosofia kantiana organiza a multiplicidade num espaço e num tempo homogêneos (MARTIN, *Op.cit.*, p. 21).

Enquanto a filosofia kantiana se empenha na subordinação da geografia ao entendimento, às regras da razão, instituindo uma geografia inserida nos limites da razão, Deleuze almeja alcançar, no esboço das *ilhas desertas*, tal como descreve nos anos 50, a forma de um encontro, uma aliança e uma coligação da geografia com a imaginação, para além da imposição de regras ou esquemas racionais. No quadro desenhado por Deleuze, a

dupla determinação da ilha implica na relação de forças antagônicas, derivadas e essenciais, que, constituindo o eterno combate entre a terra e o oceano, traduzem a coexistência de forças rivais e imanentes demarcando, assim, a esfera de uma dramatização espacial. O mar revolto que não cessa de estar sobre a terra carrega a força de um movimento que se amplia e desaba sobre as ondas atingindo níveis elevados e incomensuráveis até encontrar uma superfície que lhe corta o movimento. Por outro lado, a terra resiste sob o mar e concentra suas forças para dilacerar a superfície, interrompendo, continuamente, a velocidade das ondas e estabelecendo, assim, um movimento de resistência que se manifesta na eterna batalha que trava com o mar.

Delinear-se-á, então, uma cartografia de movimentos e topologias nômades contornada por agitações e circunstâncias externas, em vista da qual se presume dinamismos que exprimem uma composição de forças e relações impulsivas de ódio, fúria e resistência, numa batalha de tensões que se propagam e se permutam. Com efeito, sob tal tipologia, o que se dissolve é a própria convicção das ilhas como sendo desertas, pois o deserto apenas traduz as circunstâncias de seu entorno, ou seja, sua condição de separação e isoladamente face aos continentes, pois toda ilha é concebida em sua ruptura com o continente ou em seu surgimento fora das águas.

Como assinala Jean-Clet Martin, o que Deleuze encena ao fazer essa distinção em torno das Ilhas é conceber “o caráter criador que se impõe no desejo de desertar uma ilha”, pois, diante da separação de um solo firme, as condições de isolamento e incerteza da ilha “implicam, para o naufrago, esta potência de repetir em todas as suas diferenças, as condições assim deslocadas da vida continental” (*Ibidem*, p. 20), como uma apropriação criadora subtraída do combate geográfico.

1.4.1 Dinamismo e dramatização

O campo dessa problemática acompanha os traços da arquitetura crítica levantada desde *Différence et répétition*. Perfilando um “método de dramatização”, Deleuze subverte o plano de uma geografia definida nos limites da razão determinada por categorias abstratas e universais, instituindo um regime de dramatização das ideias pelo qual visa cotejar o edifício sólido e abstrato dos conceitos mediante condições e princípios imanentes. A partir

disso, mobiliza novas categorias evocando um campo de dinamismos e dramatizações que subvertem as leis e coordenadas que regulam o espaço e o tempo. Os dinamismos espaço-temporais são processos dinâmicos (dramas) que determinam a atualização da Ideia e dramatizam-na. Os dinamismos traçam e criam coordenadas correlativas que nada tem a ver com esquemas a priori, ao contrário, formam um teatro de relações embaralhadas constituindo pontos de conexão como relações diferenciais e singulares que se atualizam, por exemplo, migração celular, linha de pesca. Os dinamismos não são esquemas de conceitos que definem regras de produção do tempo e do espaço, mas dramas de Ideias, pois as relações que dramatizam e mobilizam as ideias não circulam segundo um vetor de mediação externo a elas, mas sim por uma relação que lhe é interna, intrínseca e imanente. O dinamismo “compreende sua própria potência de determinar o espaço e o tempo, pois encarna imediatamente as relações diferenciais, as singularidades e as progressividades imanentes à Ideia” (**DR** [tr: 306-307]).

Com efeito, “todo dinamismo é uma catástrofe”, é nascimento do mundo, um caosmos, um deslocamento da origem, um desvio em relação aos fins, pois tratar-se-á de um segundo nascimento, recriação, uma segunda criação do tempo e espaço correspondente às relações diferenciais e às singularidades. É a dimensão de um “espaço agitado, movimento de gravitação que gira e fere, capaz de tocar diretamente o organismo, pura encenação sem autor, sem atores e sem sujeitos”. Disso se segue que, “só se cavam espaços, se se precipitam ou desaceleram tempos à custa de torções e deslocamentos que mobilizam e comprometem todo o corpo” (**DR** [tr: 308]).

Nesse processo dinâmico não há sujeito, mas larvas: só há sujeitos larvares, “únicos capazes de suportar os traçados, os deslizamentos e rotações”, pois “toda Ideia nos transforma em larvas”, porque rompe o Eu, com a unidade. Pensar implica certas coordenadas: o lugar (de nossa existência), a hora (que estamos despertos), o elemento (que frequentamos). “Cabe a nós irmos para lugares extremos, em horas extremas, nas quais vivem e levantam-se as verdades mais altas, as mais profundas. Os lugares do pensamento são as zonas tropicais, frequentadas pelo homem tropical. Não as zonas temperadas, nem o homem moral, metódico ou moderado” (**NPh** [tr: 91]; **BM** [tr: 197]; **HH**, [tr: 236]).

1.4.2. O Lugar da Batalha

Como adverte Deleuze, “É verdade que a filosofia é inseparável de uma cólera contra a época, mas também de uma serenidade que ela nos assegura. Contudo, a filosofia não é uma Potência” (*P*, prólogo). A filosofia não pode se alinhar às grandes potências ou arregimentar “uma batalha contra as potências”, sejam estas a religião, o Estado, o capitalismo, ou a ciência, porque ela deve mobilizar uma guerra sem batalha e explorar um movimento de guerrilha. E, embora não possa prescindir dos investimentos e maquinações que essas potências produzem nos corpos e nos afetos, mantém com elas apenas “conversações”, ela deve instituir uma linha de fuga dessas potências e delas se abstrair como um devir. “Como as potências não se contentam em serem exteriores, mas passam através de cada um de nós, é cada um de nós que, graças à filosofia, encontra-se incessantemente em conversações e em guerrilha consigo mesmo” (*P*, prólogo). Entendemos que esse desvanecer das grandes potências se inscreve na esteira da inspiração nietzschiana em sua renúncia aos grandes acontecimentos, tendo em vista que tais realizações acabam por resignificar ou recodificar seus modelos e estruturas no espaço e no tempo. Nesse sentido, o movimento de guerrilha subverte o combate das potências por um combate na imanência como um movimento da Terra, orquestrado por uma composição de forças, de conexões e devires minoritários, por territórios e afetos cujo domínio marca a confluência de linhas que se conectam, entre meios divergentes e fronteiras. Trata-se, então, de um terreno móvel, uma cartografia de forças múltiplas advindas de outro lugar, uma ambiência em que se cruzam lugares distantes e moldam um mapa das flutuações do devir.

Deleuze e Guattari concebem o plano geofilosófico demarcando como linha de combate a ideia de que a filosofia ainda não respondeu verdadeiramente à questão “O que é a filosofia?” A filosofia ainda não se desvinculou dos velhos e falsos problemas que a ligam à ciência, à história, à representação e ao campo de noções que estas imagens implicam, a saber, seus estados de coisas e funções, suas coordenadas e esquemas espaço-temporais, bem como as clivagens — sujeito e objeto, origem e finalidade, verdadeiro e falso — que obscurecem o plano de imanência e de natureza. A filosofia ainda não concebeu de forma concreta e verdadeira seu plano de pensamento, que de modo algum reside sobre um plano de coordenadas e estados de coisa (história) ou de referência

(ciência). Diferentemente, o plano de imanência filosófico, ao aderir às velocidades do caos, compõe um plano de consistência que não se refere a sujeitos, coisas ou estados, mas a um plano de composição e de criação (arte). A distinção desses “planos” contorna a conversão imanentista dos princípios tomados como um campo de experimentação em que as relações são exteriores aos termos e, desse modo, os conceitos são requisitados segundo uma intuição que implica menos uma abstração lógica, espiritual, do que a confrontação de múltiplas conexões compondo uma zona de presença de relações intrínsecas, condições imanentes e contingentes erigidas de um plano, um solo, um meio de imanência vital: “os conceitos em filosofia devem estar presentes como em um romance policial de qualidade: eles devem ter uma zona de presença, resolver uma situação local, estar em relação os ‘dramas’, ser portadores de certa crueldade” (*ID*, p. 196 [tr: 182]). Os conceitos devem advir de outro lugar, de um lugar distante, como relatos e experiências que, como denomina Samuel Butler, designa *Erewhon*. “*Erewhon* é, ao mesmo tempo, o *no-where*, o lugar nenhum originário, e o *now-here*, o aqui-e-agora subvertido, deslocado, disfarçado, colocado de ponta-cabeça”, que implica um empirismo e uma “criação de conceitos em estado selvagem”, que exige uma coerência; contudo, não se trata da “coerência que não é a sua, nem a de Deus, nem a do Eu, mas de uma coerência sempre por vir, em desequilíbrio” (*ID*, *Idem*).

Qual seria então o papel ou a função da filosofia? Ela tem a função de afastar o pensamento das opiniões fáceis e saídas rápidas, deve criar modos de pensar que coexistam com problemas e conflitos da imanência, e é de sua competência criar uma nova concepção do pensamento, do *que significa pensar* em resposta ao que lhe advém, e em consonância com o que ocorre. Ela deve fazer por conta própria as revoluções que os outros esperam acontecer e, assumindo sua função crítica, ela deve estabelecer um “combate”, uma violência no pensamento, e a exigência de uma variação contínua segundo as velocidades do movimento infinito do pensamento, com suas linhas de fuga, suas desterritorializações e reterritorializações, e as cartográficas políticas e estéticas que devem ser colocadas na perspectiva de um “devir revolucionário”. Como afirma Deleuze, Kant elaborou uma filosofia “crítica”, porém, não se libertando dos preconceitos e opiniões precedentes, sua “crítica” é a “encarnação perfeita de uma falsa crítica”, que não compromete e nem abala os ideais de conhecimento, verdade, moral e fé, porque o que ele critica são os “falsos

conteúdos” desses ideais. Logo, mantém sua existência formal e, dentro desse formalismo, nomeia a razão como pura e dotada de um poder supremo, onde a razão humana se assemelha a uma divindade. Mas para desalojar o pensamento dessas figuras é necessário a intervenção de uma outra linhagem de filósofos, pois filósofos como Spinoza, Nietzsche pertencem a “uma linhagem prodigiosa em filósofos, um linha quebrada, explosiva, totalmente vulcânica” (*ID*, p. 191-192 [tr: 179]).

No texto *Pour en finir avec le jugement*, em *Critique et clinique*, Deleuze expõe as condições de um combate sobre o juízo e afirma que, em sua crítica do juízo, Kant instaura menos uma “crítica” do que o edifício sólido de um tribunal subjetivo, somente ultrapassado com a ruptura judaico-cristã conduzida por Spinoza, que, desposando a moral pela afirmação da imanência, empreende a verdadeira crítica retomada por Nietzsche, Lawrence, Kafka e Artaud. A esse respeito, Deleuze sustenta neste pequeno que Kant não criou uma verdadeira crítica do juízo, pois em sua obra “erige um fantástico tribunal” e, desse modo, ele transitou sobre o mundo do juízo, elaborando um solo dividido. A doutrina do juízo reside sobre elementos que evocam a divisão da terra determinada por *lote*. Supõe, inicialmente, que deuses concedam *lotes* aos homens e, uma vez organizados em lotes, os homens são avaliados de acordo com a *forma* ou o *fim* orgânico a que melhor se adéquam. “Eis o essencial do juízo: a existência recortada em lotes, os afetos distribuídos em lotes são referidos a formas superiores” (*CC* [tr: 146]). Porém, o cristianismo produz uma ultima bifurcação: “não há mais lotes, pois são nossos juízos que compõem nosso único lote, e tampouco há forma, pois é o juízo de Deus que constitui a forma infinita. No limite, lotear-se a si mesmo e punir-se a si mesmo tornam-se as características do novo juízo ou do trágico moderno” (*CC, Idem*).

Contra a doutrina do juízo, Deleuze apresenta um “sistema de crueldade” inspirado em Artaud a partir de onde encontrará os meios de se suprimir o juízo de deus. Em contrapartida ao infinito, “o sistema de crueldade enuncia as relações finitas do corpo existente com forças que o afetam, ao passo que a doutrina da dívida infinita determina as relações da alma imortal com os juízos” (*CC* [tr: 145]). Se a doutrina do juízo visa arranjar e distribuir os homens sobre um solo, ao nível dos corpos, “o juízo implica uma verdadeira organização dos corpos, através da qual ele age: os órgãos são juízes e julgados, e o juízo de deus é precisamente o poder de *organizar* ao infinito” (*CC* [tr: 148]). O corpo julgado

não se relaciona com o território, pois, inscrito sobre uma dívida inatingível e impagável e frente ao caráter irreparável dessa dívida infinita, “somos desapossados, expulsos de nosso território, dado que o livro já recolheu os signos mortos de uma Propriedade que invoca o eterno” (CC [tr: 145]). Desalojando o corpo da terra e submetendo-o a uma dívida infinita, a doutrina do juízo substitui o sistema dos afetos por uma lei em que o indivíduo não mais se aplica ao território, mas que se encontra e percebe-se destituído de sua relação com a terra.

No sistema físico da crueldade, Artaud nos apresenta “o ‘corpo sem órgãos’ que Deus nos roubou para introduzir o corpo organizado sem o qual o juízo não se poderia exercer. O corpo sem órgãos é um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comportapolos, zonas, limiares e gradientes. Uma poderosa vitalidade não orgânica o atravessa” (CC [tr: 148]). Contra as linhas de segmentaridade que organizam o corpo e os afetos sobre um espaço estriado, Deleuze e Guattari vão sustentar em *Mille Plateaux* uma linha molecular que toma os corpos pelos devires que lhe atravessam. “A vitalidade não orgânica é a relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa, (...) o enfrentamento entre forças e poderes, como outros tantos devires mineral, vegetal, animal” (CC [tr: 149]), e desse modo criar um corpo sem órgãos para escapar ao juízo. Ao confrontar o corpo organizado com um corpo sem órgãos, o sistema de crueldade define as relações não mais em função do juízo, mas em função de um combate que emerge “*contra* o juízo, contra suas instâncias e seus personagens”. Porém, essa forma de *combates-contra* assenta em combates exteriores que devem ser associados a *combates-entre*, em que o combatente não se designa por sua relação contra um Outro, mas onde ele constitui o combate entre Si. Tratar-se-á do combate *entre* as forças que dele se apropriam, *entre* as potencias que expressam essas relações de força e determinam a composição das forças no combatente, configurando um “processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras somando-se a elas num novo conjunto, num devir”. Sob essa configuração, perfilam “todas essas associações de forças constituindo devires, um devir animal, um devir-vampiro, talvez até um devir-mulher que só se pode obter por meio do combate” (CC [tr: 150]), logo, o combate “é essa poderosa vitalidade não orgânica que completa a força com a força e enriquece aquilo de que se apossa” (CC [tr: 151]).

Portanto, contra o juízo do homem e de Deus é necessário travar um combate com as forças que sustentam e justificam a representação, para então lançar o pensamento num devir que coloque em suspensão o próprio homem ou, como diria Nietzsche, “trata-se de descobrir alguma coisa que não é nem Deus nem homem” (*ID*, p. 192 [tr: 179]). Seguindo essa inspiração, Deleuze ressalta a existência duvidosa do homem e, em sua análise sobre Foucault, considera o problema do surgimento das ciências do homem no séc. XVIII, avaliando que o homem não constitui uma realidade e uma certeza desde sempre inscrita no pensamento. Isto se comprova, principalmente, quando se percebe que, na idade clássica, o verdadeiro modelo não é o homem, mas o rei, de modo que sua representação se constitui sob o “domínio da similitude”. É somente quando o rei se ausenta, e sai de cena, que o homem passa a ocupar esse lugar, pois sua presença recobre a esfera de uma ausência de um poder maior, o poder do rei, num contexto em que o homem não existe ainda como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento. Como pontua Deleuze, o homem constitui uma “existência duvidosa”, porque “quando, abandonado o espaço da representação, os seres vivos se alojam na profundidade específica da vida, as riquezas, no impulso progressivo das formas de produção, as palavras, no devir da linguagem”; a partir desse deslocamento, então, “a história natural dá lugar à biologia, a teoria da moeda à economia política, a gramática geral à filosofia” (*ID*, p. 127 [tr: 124-125]). O homem então se determina sobre uma duplicidade: ele é dominado pelo trabalho, pela vida, pela linguagem; essa nova condição lhe concede uma positividade dentro de uma finitude em substituição à “metafísica infinita”.

Assim, as ciências do homem não se definem pela presença absoluta do homem como objeto da representação, mas “se constituíram, quando o homem se “des-historicizou”, quando as coisas (as palavras, os vivos, as produções) receberam uma historicidade que as liberava do homem e de sua representação” (*ID*, p. 127 [tr: 125]). Quando o mundo da representação desaba, as ciências do homem “pretendem preencher o *lugar vazio* na representação”, um vazio, contudo, que não pode ser preenchido, pois ele não se determina pela dimensão de uma falta, uma lacuna a espera de uma ocupação, mas um convite ao pensar, a transposição de uma dimensão que se debruça sobre um “vazio”, um silêncio, que eleva o pensamento a lugares impensáveis e, assim, a analítica da finitude nos convida a “erigir uma nova *imagem do pensamento*: um pensamento que não mais se

oponha de fora ao impensável ou não pensado, mas que o alojaria nele, que estaria em uma relação essencial com ele (...); um pensamento que estaria por ele mesmo em relação com o obscuro e que, de direito, seria atravessado por uma espécie de rachadura sem a qual ele não poderia se exercer”. O vazio, portanto, não pode ser preenchido, porque é o lugar de uma “rachadura” sobre a qual se circunscreve “o fim do homem”. Isso determina a configuração de um solo de múltiplas camadas constituindo um campo de mutações, de “agitações topográficas, de organização de novos espaços”, de modo que “uma nova imagem do pensamento, uma nova concepção do que significa pensar, é hoje a tarefa da filosofia. É aí que ela pode mostrar sua capacidade de mutações e de novos “espaços”” (*ID*, p. 130 [tr: 127]).

1.5. As Reversões Topológicas e Espaciais

Deleuze e Guattari visam cotejar a subordinação do pensamento à esfera da subjetividade e substituem as categorias tradicionais por um plano de condições imanentes a-subjetivo, fora dos ditames do Eu e da consciência, um campo sem sujeito e sem objeto. Enquanto estes autores vinculam o pensamento à exigência de um plano de imanência, o que está em linha de confronto é a caracterização do legado moderno, ou seja, a determinação de uma relação recíproca entre o pensamento e a ideia de uma origem, e que atribui ao pensamento um plano de organização cujas conexões se estabelecem sob a égide de um “eu penso”, um único centro, um ponto fixo mediante o qual se vê garantida a unidade do sujeito e do pensamento. Esse quadro caracteriza o ápice da imagem clássica do pensamento. Visando desmontar os alicerces dessa arquitetura, nos escritos dos anos 60, Deleuze avalia as motivações que precedem tal imagem e considera que a crítica kantiana insinua ultrapassar a cisão entre o sujeito e a realidade fenomênica, contudo, não se libertando do problema do princípio unitário como causa originária do pensamento, acaba por minar a saída desse dualismo. Assim, se para Kant a intuição não reside na identidade do Eu penso — o que o separa de Descartes —, mas pressupõe que um objeto seja dado ao pensamento, a consequência imediata dessa nova exigência é o deslocamento do problema da origem da esfera do sujeito para a esfera do objeto, como condição de possibilidade do conhecimento. Nesse deslocamento kantiano, o que se consagra é a tentativa de superação

do sujeito como centro único, redefinida a partir de agora sob a relação sujeito e objeto. Entretanto, sob a condição de uma subjetividade transcendental, Kant restitui a unidade como unidade transcendental, sendo esta, com efeito, o pressuposto e a garantia de toda representação.

A esse modelo, é preciso situar as críticas nietzschianas, cujas ressonâncias perfilam o campo de problemas que liga Deleuze à Foucault. A exigência dessa crítica recebe de Foucault um tratamento importante em sua análise da finitude, quando este avalia o problema da representação e seus desdobramentos a partir das relações entre tempo e espaço na concepção moderna. Com base nisso, trata de pensar a relação com a exterioridade considerando a experiência humana do corpo como o lugar mediante o qual se articula a espacialidade das coisas e, desse modo, o deslocamento do sujeito para as coisas se constitui pelo fato de que o corpo torna-se a figuração, no campo do conhecimento, da experiência finita do mundo e dos fenômenos. Neste caso, o corpo é o mediador da exterioridade e da espacialidade das coisas, porém, a experiência dessa finitude, ainda que se afaste da relação imediata com um sujeito original, acaba por se distanciar do campo exterior e espacial para inserir o homem no tempo. Sob esse aspecto, assinala Foucault:

O pensamento moderno instaura uma problemática da origem muito complexa e muito intrincada; essa problemática serviu de fundamento à nossa experiência do tempo. (...) estabeleceu uma relação com a origem que era inversa para o homem e para as coisas: autorizava assim (...) os esforços positivistas para inserir a cronologia do homem no interior da cronologia das coisas, de maneira que a unidade do tempo fosse restaurada e que a origem do homem não fosse nada mais do que uma data, que uma dobra na série sucessiva dos seres (FOUCAULT, 1992, p. 349).

Mas nisto também se confirma o esforço como tarefa dupla e complementar de organizar e alinhar a experiência que o homem tem das coisas e o conhecimento que adquire sobre elas; logo, à imagem identitária de um centro, surge uma determinação assimétrica entre a origem e o pensamento, determinação esta que se dá por um duplo

alinhamento, o da origem das coisas e o da origem do homem. “Através do domínio do originário se dá a experiência humana com o tempo da natureza e da vida, com a história, com o passado sedimentado da cultura, o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade” (FOUCAULT, 1992, p. 350). Neste processo, a história tornou-se o crivo e a forma de organização da experiência humana do mundo e do pensamento.

Portanto, é necessário, traçar uma nova configuração em que se promovam as condições em que se afigure a suspensão da ordem cronológica de um tempo fixo e pré-estabelecido, de um quadro de subordinação do espaço a um tempo concebido como determinação histórica. Nietzsche, então, seria o precursor dessa nova determinação, ao trazer à luz, na sua genealogia, o momento de declínio da concepção teleológica e linear do tempo, de modo que a renúncia à origem dá-se como um corte em direção à confiança de que as coisas preservam no seu começo uma identidade, uma ordem unívoca e homogênea. A abertura irreversível assinalada nesta renúncia torna-se o acento decisivo à compreensão de que as coisas não têm uma origem, mas um começo marcado por abalos, incongruências, discórdias, controvérsias. “Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo” (FOUCAULT, 1982, p. 20). Somente desse modo pode-se entender que não se trata de invocar uma origem como alusão à natureza primitiva de um sujeito, de um espírito ou de um povo, conclui Foucault:

Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos (...) é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 1982, p. 21).

De fato, se a organização moderna das categorias do pensamento marca o esforço pela ordenação unitária e linear, seja na esfera do sujeito, seja na esfera dos eventos, isso se caracteriza como uma espécie de distância ou recuo das determinações empíricas e contingentes. Todavia, vale sublinhar que esse recuo revela nada menos do que uma sutura

na esfera dos acontecimentos entre a história e a espacialidade e, nesse caso, Kant e Hegel, representam uma longa tradição que promove a subordinação do espaço a um tempo fixo e pré-estabelecido, submetido ao modelo de determinação histórica.

Notadamente, se com isso a filosofia acena para uma perspectiva unilateral em direção ao pensamento, o espaço, por sua vez, ocupa um lugar de desprestígio enquanto categoria real e capaz de conceder o acesso ao conhecimento enquanto tal. Ora, com o advento da subjetividade, a filosofia do século XVII instituiu a soberania de uma unidade centrada imune à toda forma de intervenção exterior, de modo que os eventos, tendo sua derivação assegurada pelo *cogito*, mantêm-se muito distantes de qualquer especificação espacial. Consoante a isso, em Descartes¹⁴, o espaço designa a própria extensão e refere-se ao lugar que um corpo ocupa, “a distinção entre um corpo e o lugar que ele ocupa é apenas conceitual e não real” (COTTINGHAM, 1995, pp. 60-61). Conquanto, se em Kant ensaia-se a experiência de uma (re)colocação da problemática do espaço em relação ao conhecimento, tal determinação se funda no caráter finito do sujeito racional, pois, como acentua Lebrun, “que nossa razão cognoscente seja limitada exclusivamente aos fenômenos, esse é um resultado essencial da *Crítica* — mas que ela ‘deva se situar em relação ao espaço que ela vê em torno dela’ (*Proleg.*, IV, 353), essa é a sua motivação” (LEBRUN, 1993, p. 44). Por outro lado, trata-se, no curso dessa inflexão, de “retornar de maneira crítica sobre esta temporalização do espaço mundano que é o centro da afirmação moderna de identidade entre história e tempo humano” (BENOIST, J.; MERLINI, F, 2001, p. 9). A representação dos eventos obedecendo à mediação do tempo conduz ao modelo da

¹⁴ Descartes permanece preso à tradição filosófica que concebe o espaço como o lugar que o corpo ocupa, logo, não há espaço vazio; a matéria e o espaço, são concebidos em termos de “extensão em comprimento, largura e profundidade”, sendo estas qualidades inerentes à substância corpórea, Cf. COTTINGHAM, 1995, p. 60.

Essa determinação do “espaço” se encontra já em Platão e Aristóteles, em que se alia espaço e matéria. No *Timeu* Platão refere-se ao espaço pelo conceito de *Khôra*, que significa receptáculo, lugar, espaço, território ocupado por um corpo. Todavia, como pontua Derridá, *Khôra* não sendo sensível nem inteligível, é terceiro gênero (*triton genos*); na abertura do *Timeu*, Sócrates faz um discurso sobre a *politeia* e seu melhor governo; usa o termo *Khôra* para designar o lugar das crianças; mas Sócrates representa o não lugar, o errante, pois sua palavra não tem lugar; daí que não se pode trata-la como espaço vazio ou remete-la ao espaço cartesiano, à extensão. Cf. DERRIDÁ, 1995, p. 41.

consciência e trata de definir as formas e as condições de possibilidade do conhecimento, e, reportando os fenômenos à unidade da consciência como fonte primitiva e segura desse processo, acaba por conduzi-los à esfera transcendental de um tempo cuja determinação reside numa intuição *a priori* indiferente à dimensão espacial.

Assim, a experiência sensível passa pelo crivo das formas *a priori* da sensibilidade, espaço e tempo, adquirindo este último uma certa primazia sobre o outro. Kant, ao recolocar o problema das condições de possibilidade do conhecimento, determina a configuração de uma espacialidade em que o espaço vige como condição de possibilidade dos objetos aos nossos sentidos, “intuição pura” e forma pela qual é assegurado à percepção exterior. Logo, “não é objetivo e real, (...) é ‘subjetivo e ideal’, resultando da natureza da mente de acordo com uma lei estável como um esquema (...), para coordenar tudo o que é externamente sentido” (CAYGILL, 2000, pp. 118-123). Nesse caso, “o espaço é uma representação necessária *a priori*, que serve de fundamento para todas as intuições externas (...), deve ser considerado como a condição de possibilidade dos fenômenos, e não como uma determinação dependente deles”, uma vez que “que está necessariamente no fundamento dos fenômenos externos (*CRP*, *Apud* ABBAGNANO, 2003).

Entretanto, sendo condição de toda exterioridade, o espaço, enquanto tal, não figura na sua autonomia e determinação única porque reenvia ao tempo como condição da interioridade e categoria principal. Sendo o tempo anterior e “se o tempo encontra precisamente no plano transcendental suas razões de ser, o espaço neste caso, não é nada senão o espaço do tempo; um tempo indiferente ao espaço “espacial” da geografia” (BENOIST, J.; MERLINI, F, 2001: 11). Sob tal declinação, a exterioridade na sua condição plural e heterogênea torna-se dimensão secundária, pois a operação espacializante, mantendo-se refratária ao tempo empírico do devir, visa a condicionar toda a dimensão empírica da superfície “à matriz de um tempo transcendental”.

Ora, por um lado, trata-se de restituir o espaço “espacial” da geografia, que reside menos em eleger o espaço da geografia em detrimento do tempo ou da história do que de conceber a história, como assinala Foucault, pelos “combates, linhas de força, pontos de confronto, tensões”. Nesse caso, no que se refere ao espaço, há uma “metodologia complexa da descontinuidade”, espacializações nebulosas, nômades; espacializações incertas que se contrapõem com o rigor de recortar etapas, períodos; pois, de fato, “cada

periodização recorta na história um certo nível de acontecimentos” (FOUCAULT, 1982, p. 154-156). Assim, é somente à guisa desses abalos topológicos que se torna possível entender as relações de poder, que se referem às noções de campo, posição, região, território. Como assevera Foucault, a época atual é a do espaço, “estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo”, e essa exigência convoca não uma espacialidade fixa e homogênea, porém, antes, um espaço móvel, o “fora” das relações de poder, pois o “espaço de fora”, do qual se reporta, é o espaço de heterogêneos que, diferente das utopias, as quais designam posicionamento sem lugar real, evocam os lugares reais e efetivos das “heterotopias” (FOUCAULT, 2001, p. 411-414).

Portanto, entendemos que no âmbito da geofilosofia, Deleuze e Guattari traçam as condições de um novo contorno das coordenadas espaço-temporais, considerando que tais coordenadas remetem a um campo de subtração que visa imprimir um caráter homogêneo e absoluto às categorias espaço-tempo. Em oposição a isso, os autores buscam confrontar com os dinamismo e dramatizações espaciais, situando o contexto de multiplicidades e rizomas, fronteiras e linhas de fuga, que coloca em conflito a própria noção de espaço. Sob essas condições, as categorias espaço-temporais recobrem a dimensão do devir e suas mutações, de modo que, sob tal empresa, o liame da filosofia e com a geografia demarca uma fronteira cujos meios de conexão, circunscrevem, como analisa Antonioli, as condições de uma desterritorialização mútua do conceito de espaço (ANTONIOLI, 2003, p. 13).

1.6. Uma Geografia Intensiva, Cartografias Agitadas

Uma lista de afectos ou constelação, um mapa intensivo, é um devir
(CC [tr: 77]).

Ao cartografar as Ilhas, demarcando uma tipologia entre as Ilhas continentais e acidentais advindas de uma erosão, uma fratura; e as Ilhas oceânicas, originárias e essenciais, Deleuze visa reencontrar o dinamismo próprio à relação entre a filosofia e a geografia, considerando os movimentos intensivos que cruzam a terra e o oceano. No

contexto das obras em parceria com Guattari, o tema ganha uma importância ímpar, principalmente a partir de *Mille Plateaux* e, em seguida, em *Qu'est-ce que la philosophie*, onde o problema surge sob a referência aos arquipélagos e mediterrâneos, para ressaltar os afetos e agitações intensivas que permeiam a criação dos conceitos: “Os conceitos são o arquipélago ou a ossatura, antes uma coluna vertebral que um crânio” (*QPh*, p. 39 [tr: 52]). No campo da arte e da literatura, tal rubrica sublinha o traçado de uma força vital, como se pode notar na natureza selvagem povoada por catástrofes, em Turner, ou nas paisagens e imagens cartográficas que remetem ao mundo do *outrem* ou aos espaços lisos do mar e do deserto, em Michel Tournier, Lawrence e Melville. No que se refere ao autor de Moby Dick, para Deleuze, a imagem das ilhas e do oceano invade as percepções; a “afirmação de um mundo em processo, em *arquipélago*”, em que a percepção segue entre ilhas e à deriva, como um “perspectivismo em arquipélago” (*CC* [tr: 100-101]). Aproximando a geofilosofia da geo-história de Braudel, consideram-se os princípios de um dinamismo espaço-temporal intensivo do acontecimento e uma geografia mental cujas circunstâncias invocam potências geográficas, mapas e cartografias circunscritos por devires e linhas de fuga somente traduzidas no espaço liso do mar, em sua natureza agitada e ilimitada e pela qual se define como uma máquina de guerra nômade.

Em *Mille Plateaux* afirmam: “O mar como espaço liso é claramente um problema específico da máquina de guerra”, pois, como demonstra Virilio, é no mar “que se coloca o problema do *fleet in being*, isto é, a tarefa de ocupar um espaço aberto com um movimento turbilhonar cujo efeito pode surgir em qualquer ponto” (*MP*, p. 450 [tr. vol. 5: p. 28-29]). Todavia, isso não configura uma negação do ritmo, algo que poderia bloquear os ritmos intensivos de um meio, mas um ritornelo musical como o que se desencadeia nos ritmos do caos, ou, ainda, na composição do território. Pois “há nitidamente um ritmo mensurado, cadenciado, que remete ao escoamento do rio entre suas margens ou à forma de um espaço estriado; mas há também um ritmo sem medida, que remete à fluxão de um fluxo, isto é, à maneira pela qual um fluido ocupa um espaço liso” (*MP, Idem*). Da mesma forma, não seria o caso de supor uma metáfora, pois o mar é o campo efetivo de uma experiência vital, de exploração e migrações entre territórios e a terra. Em outra passagem, Deleuze e Guattari nos concedem o acento da primazia desse espaço liso sobre o pensamento como máquina de guerra nômade.

O mar é talvez o principal espaço liso, o modelo hidráulico por excelência. Mas o mar é também, de todos os espaços lisos, aquele que mais cedo se tentou estriar, transformar em dependente da terra, com caminhos fixos, direções constantes, movimentos relativos, toda uma contra-hidráulica dos canais ou condutos (*MP*, 481 [tr. vol. 5: 61]).

E, considerando a hegemonia do Ocidente sobre o mundo, ela se explica também pela capacidade inerente a seus aparelhos de Estado em estriar o mar, reunindo o arsenal técnico do Norte e do Mediterrâneo e vinculando o Atlântico. Entretanto, isso desencadeará um efeito paradoxal em que a “multiplicação dos movimentos relativos, a intensificação das velocidades relativas no espaço estriado, acaba reconstituindo um espaço liso ou um movimento absoluto” (*MP*, 481 [tr. vol. 5: 61]). O resultado disso, como sublinha Virilio, é o descentramento e supremacia desse espaço liso, pois “o mar será o lugar do *fleet in being*, onde já não se vai de um ponto a um outro, mas se domina todo o espaço a partir de um ponto qualquer: em vez de estriar o espaço, ele é ocupado com um vetor de desterritorialização em movimento perpétuo”.

E, do mar, essa estratégia moderna passará ao ar como novo espaço liso, mas também a toda a terra considerada como um deserto ou como um mar. Conversor e capturador, o Estado não só relativiza o movimento, mas torna a produzir movimento absoluto. Não só vai do liso ao estriado, mas reconstitui um espaço liso, torna a produzir liso ao final do estriado (*MP*, 481 [tr. vol. 5: 61]).

Portanto, Deleuze e Guattari visam, com essas cartografias, recolocar as condições geográficas do pensamento, conduzindo suas análises à linha de confronto que se estabelece com o modelo geográfico kantiano. Ressaltam, todavia, o que consideram um traço positivo dessa filosofia: “Kant é menos prisioneiro que se acredita das categorias de objeto e de sujeito, já que a ideia de revolução copernicana põe diretamente o pensamento em relação com a terra” (*QPh*, p. 82 [tr: 113]). Decerto, Kant concebe a relação dessa dimensão geográfica do pensamento, conquanto, visando conter o combate originário, trata

de instituir um território para o pensamento e o conceito e, a partir disso, imprime à noção uma fundamentação racional, ancorada ao entendimento. Define, então, uma terra do pensamento, que, submetida à unidade e hegemonia da razão, assinala uma organização espacial e moral que possa aplainar e ordenar os conflitos sobre uma “geografia da razão”. Analisando essa subtração orquestrada por princípios racionais, em *Qu’est-ce que la philosophie?* Deleuze e Guattari citam as primeiras passagens do prefácio da primeira edição da *Critique de la Raison Pure*:

O terreno onde se travam os combates se chama a Metafísica... No início, sob o reino dos dogmáticos, seu poder era despótico. Mas, como sua legislação levava ainda a marca da antiga barbárie, esta metafísica cai pouco a pouco, em consequência de guerras intestinas, numa completa anarquia, e os cétricos, espécies de nômades que têm horror de se estabelecer definitivamente sobre uma terra, rompiam, de tempos em tempos, o liame social. Todavia, como não eram felizmente senão um pequeno número, eles não puderam impedir seus adversários de tentar sempre novamente, mas de resto sem nenhum plano entre eles previamente concertado, restabelecer este liame quebrado... (*CRP*, p. 5-6; *Apud, QPh*, p.100 [tr: 136]).

No quadro das análises, avaliam as previsões indicadas na *Crítica*, objetando a visão kantiana de uma geografia fundamentada por categorias fixas onde a terra é definida unicamente como “domicílio” e, buscando demarcar os pontos de distância em relação à geofilosofia, recordam a contribuição de Jean-Clet Martin quando este circunscreve o desenvolvimento kantiano no plano de uma “geografia da razão pura”. Ao comentar essa passagem, Jean-Clet Martin avalia que Kant de fato tangencia uma doutrina nômade das faculdades, mas se declina sobre uma “geografia da razão” elegendo uma ordenação verticalizada da história. E, com o intuito de garantir uma disposição necessária e contínua das relações, trata de estabelecer uma repartição fixa e segmentarizada dos conceitos. Nesse sentido, continua o autor, a primeira *Crítica* instaura um estranho tribunal do bom uso das faculdades submetendo-as a “um domínio compatível com o território que suporta o conjunto” das faculdades, e institui “sob esses diferentes domínios, um território

viabilizado” pelo qual se “impõe uma divisão equilibrada da terra”, fixando assim um “solo comum onde os seres inauguram o espaço das continuidades e da ordem das coexistências”. Com isso, promove-se “uma distribuição sedentária das disposições naturais em territórios, domínios e domicílio” (MARTIN, 1993, p. 49; 88)¹⁵ e esse solo, “supõe ao mesmo tempo a existência virtual de um plano geográfico onde se repartem todas as singularidades, todos os germes envolvendo o conjunto das disposições naturais” sobre um lugar central que, conciliando com o modelo europeu, consagra a “dimensão do solo como substância”¹⁶.

No que concerne a esta “geografia da razão”, numa outra passagem, Kant continua apresentando o plano arquetônico da geografia desejada e o lugar em que reside a terra: “Examinando a terra da verdade, a terra do entendimento, e assinando a cada coisa, e à natureza mesma, o lugar que lhe cabe sobre esta terra, a crítica estabelece, como um dos seus resultados, que o entendimento ‘é ele mesmo a legislação para a natureza’” (KANT, A126, *Apud* SALLIS, 1997, p. 83). Tal configuração assinala um paradoxo no sentido em que, ao requerer um solo fixo, como *território* do pensamento, instituído sobre a supremacia de uma “terra da verdade”, tal empresa instala o domínio de uma força judicativa cuja determinação evoca a assunção de uma esfera que pretende, como bem sustenta Nietzsche, negar a força e as potências da terra para então julgar a vida e o pensamento em nome de valores superiores. Sob esse aspecto, ressaltam Deleuze e Guattari, “as Críticas não compõem somente uma ‘história’, mas, sobretudo, uma geografia da Razão, segundo a qual se distingue um ‘campo’, um ‘território’ e um ‘domínio’ do conceito” (*QPh*, p. 100 [tr: 136]).

Poder-se-ia objetar que, sob a reflexão da imagem das ilhas e do combate que a circunda, Deleuze pretende promover um modelo de exigência prática, que, circunscrevendo uma precedência da geografia, submete a experiência do pensamento às condições e circunstâncias geográficas, em vista da qual se conduziria a uma articulação

¹⁵ Deleuze e Guattari consideram a importante contribuição de Jean-Clet Martin sobre a “geografia da Razão” e sobre a “Ilha da fundação” (*Crítica do juízo*, introdução, § 2), cf. *QPh*, tr: 136.

¹⁶ Jean-Clet Martin compara essa adesão kantiana do lugar central como algo que se prolongará no pensamento europeu e alemão, *Op. cit.* p. 89-90.

prévia de suas atualizações sobre a história e cujo limite poder-se-ia definir sob o traço de uma identidade. Situando esse problema em torno das análises assinadas por Deleuze e Guattari, notamos que, na perspectiva em que se inscreve a *geofilosofia*, o liame entre os conceitos filosóficos e o pensamento geográfico instaura um campo de indeterminação que suplanta as estruturas molares. Assim, não se trata de preencher o espaço filosófico e definir o estatuto dos conceitos segundo as estruturas e categorias geográficas, de onde se poderia assegurar a tranquila repartição e distribuição dos conceitos, ou o devido mapeamento dos seres e das coisas.

Vale lembrar que é sempre no plano de zonas de vizinhança e indeterminação que os conceitos são frequentados, de modo que eles são movidos por um devir mútuo. O encontro da geografia com a filosofia se estabelece sob um campo de experimentação marcado por batalhas, violência, combates, deslocamentos, agitações e reversibilidades, situados num movimento e velocidades infinitos. Tal encontro invoca um campo de experimentação virtual de uma geografia intensiva conjuração de forças múltiplas, de relação de combate, rupturas, e que povoa o pensamento como uma sensação, uma presença intrínseca, uma *sensibilia*, como hecceidades que contornam os conceitos. Portanto, sob tal relação circunda um domínio nômade e devires imperceptíveis, de movimentos livres, linhas de fuga e desterritorialização. O que parece estar em questão, com efeito, seria antes a demarcação de um *meio* e uma *ambiência* em que circulam um devir molecular, uma agitação molecular que abala as estruturas molares, tensionando-as continuamente, num jogo em que os dois campos — filosofia e geografia — se conectam com um *fora*, e cujas condições e circunstâncias conferem à filosofia e à geografia o horizonte infinito e virtual de um único e absoluto plano de imanência do pensamento.

Ao assinar o conceito de “geofilosofia”, Deleuze e Guattari buscam conduzir o plano de imanência e as condições de fato do pensamento para além da limitação histórica, bem como dos estados de coisas e coordenadas espaço-temporais que esta circunscreve, e, mediante tal restrição, promovem uma reversão filosófica. Do mesmo modo, situam a geofilosofia no limiar dos “estudos dos caracteres nacionais”, de maneira que, a geografia deixa de se referir às estruturas e cartografias rígidas do espaço para consagrar uma superfície agitada por circunstâncias físicas e geográficas, movimentos de migrações, desterritorialização e reterritorialização. Desse ponto de vista, a geografia deve tratar das

fronteiras em suas dimensões e ramificações rizomáticas, logo, como atesta Beaulieu, trata-se “do estrangeiro que se reterritorializa sobre a península grega até subi-la ao norte em meios mais ou menos propícios aos desenvolvimentos do conceito” (BEAULIEU, 2004, p. 104)¹⁷, o que prova que a filosofia tem uma geografia antes de uma história. No rastro dessa análise, Retailié ressalta que o mérito da geografia reside no fato de que ela convoca uma descrição do real que, entretanto, deve ser distanciada de sua limitação em cartografar o espaço sob um modelo homogêneo e linear quando ela opera por espaços estriados e segmentarizados. Seu uso, no entanto, é renovado por Deleuze e Guattari, que, ultrapassando essa limitação, tratam de considerar as fronteiras não como uma delimitação de superfície, mas como um rizoma (RETAILLÉ, 1996, p. 87-98).

Por conseguinte, tais condições deixam entrever um plano de consistência em que o pensamento se coloca em sintonia com dinamismos espaciais e *plateaux* das variadas conexões e agenciamentos, pois, ao sustentar que a geografia “não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem”, Deleuze e Guattari traçam então o perfil de uma “paisagem” e uma geografia mental da atividade do pensamento e seus movimentos, cuja velocidade e horizonte infinito não são captáveis de forma cronológica e histórica. Com isso não se pretende, porém, uma ruptura com o elemento histórico, uma negação da história que poderia culminar numa dimensão atemporal e eterna, ou numa interpretação da vida pela via do necessário e do destino. Da mesma forma, não se trata de eleger a geografia como disciplina e modelo científico do pensamento. História e geografia adquirem, então, um novo estatuto no sentido em que são compreendidas ao nível das desterritorializações espaço-temporais que se operam no plano do pensamento.

Outro aspecto a ser considerado é que, ao evocar uma geografia mental que figura menos como uma abstração espiritual do que a dimensão de uma paisagem concreta,

¹⁷ Beaulieu cita D. Retailié, que ressalta o mérito da geografia em sua descrição do real, mas, contra a limitação da cartografia, propõe renovar de maneira deleuzeana o pensamento geográfico considerando as fronteiras: “Uma geografia atual se pergunta primeiro se um ‘país’ tuareg existe e, se sim, sob qual forma — isto não é assecuramente uma superfície exclusiva delimitada, mas muito mais um rizoma”, cf. D. Retailié, *La vérité des cartes*, In: *Le Débat*, 1996, n. 92, p. 87-98.

permeada de realidades múltiplas, instáveis e transitórias, Deleuze e Guattari trazem à baila uma nova relação com o espaço geográfico, em que o espaço não é mais o espaço fechado como categoria do vivido, realidades fixas e homogêneas, mas estabelece espaços e tempos múltiplos, heterogêneos e transversais, uma transespacialidade e uma transtemporalidade, como sustenta Guattari, com regiões movediças e lugar da criação e da arte. Maldiney avalia esse domínio da paisagem fora dos ditames da referência: “uma espacialidade primordial que não comporta nenhum sistema de referência, nem coordenada nem ponto de origem”. Tratar-se-á, continua o autor, de uma relação “aqui-horizonte” que “exclui toda sistematização do espaço”; nenhum ponto de vista, nenhuma regra, mas um horizonte que se transforma continuamente. Uma caminhada aqui-agora, sem objetivo, pois nosso andar é livre de esquemas que temporalizam nossa vida em forma de história; se integra no espaço, sem orientação ou medida pré-estabelecida sobre o espaço geográfico. Nesse sentido, conclui Maldiney, “entre o espaço da paisagem e o espaço geográfico há toda a diferença do caminho e da rota” (MALDINEY, 1973, p. 149)¹⁸, que não se limita ao encadeamento de lugares ou pontos de passagem, assim, não é o espaço da geografia como categoria fixa e formal, mas o espaço sem rota e finalidade em que estamos perdidos.

Notadamente, Deleuze e Guattari assinalam a cartografia múltipla e instável de uma terra cercada por mares, oceanos, ilhas, arquipélagos, desertos, por onde se pode flunar junto às forças do caos. Transitam, assim, sobre o espaço liso e nômade de uma geografia intensiva cujo campo de efetuação é marcado por movimentos e velocidades que se inscrevem fora dos limites da razão. Subvertendo a ideia de uma geografia transcendental, concebem, então, uma geografia derivada do acaso e dos encontros, o dinamismo de relações variáveis entre a terra e o território, de onde emerge linhas, intensidades, fluxos, como traços intensivos de um pensamento-mundo. Contudo, o mundo não preexiste nem supõe a fórmula de uma fusão com o orgânico: o mundo é um como ovo constituindo uma zona de intensidade pura, um corpo sem órgãos: “o corpo sem órgãos é um ovo: atravessado por eixos e limiares, latitudes, longitudes e geodésicas, atravessado por

¹⁸ Maldiney compara o espaço da paisagem pensado por Klee, p. 149.

gradients que marcam as transformações, as passagens e os destinos do que nele se desenvolve” (*AE* [tr: 24]). Partindo dos estudos de Dalcq e Raymond Ruyer, Deleuze e Guattari aproximam o dinamismo do “ovo” a uma “ontogênese” e um devir cujo poder de metamorfose rompe com a pretensão de uma homogeneização da superfície. Citando Ruyer: “A origem da formação ‘vertical’, no desenvolvimento individual, é um ovo, ou uma célula ‘viva’ específica”, e isso comprova que “a morfogênese das espécies, no seu conjunto não tem seguramente por ponto de partida uma célula toda constituída, mas antes alguma coisa que devia parecer ao que é hoje um vírus, uma macro-molécula auto-reprodutora (RUYER, 1958: 48)¹⁹.

Esse plano morfogenético implica mutação, variação, permuta sobre uma terra que se encontra numa abertura ao deserto; são flutuações sobre um espaço liso infinito que arrasta estrangeiros em fuga, nômades que deslizam infinitamente ao ritmo do caos em busca de uma terra, como peregrinos em movimentos cósmicos. E, como pontua Deleuze, em Lawrence, o deserto, e a percepção dos árabes no deserto, constitui uma ideia que povoa sua literatura e sua escrita, mas a ideia do deserto vive como uma força, abstrata, porém sem transcendência, e que se propaga num espaço aberto. Nesse caso, não se trata de contemplação vazia de ideias, pois “as ideias abstratas não são coisas mortas, são entidades que inspiram poderosos dinamismos espaciais e que se misturam intimamente no deserto com as imagens projetadas, coisas, corpos ou seres” (*CC* [tr: 130-135]). Tratar-se-á, com efeito, de um “desejo-deserto” que se compõe de elementos heterogêneos, forças múltiplas em relação de confronto e guerrilha. De modo que “o problema da guerrilha se confunde com o do deserto: é um problema de individualidade ou de subjetividade, ainda que subjetividade de grupo” (*CC* [tr: 137]).

¹⁹Sobre esse ponto, cf. Ruyer, “o ovo possui uma organização extremamente complexa. Sua arquitetura não prefigura o organismo”, p. 48. E também cf. Arnaud Villani “o ovo é uma imensa variação sobre a diferença em todas as suas acepções”, e cita a referência de Deleuze ao trabalho de Dalcq, *L’œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, 1941, citado em *Différence et répétition* e também em *L’anti-Edipe*, In: *Geographie physique de Mille Plateaux*, p. 334.

1.7. Mapas e Linhas de Fuga

Tento explicar que as coisas, as pessoas, são compostas de linhas muito diversas, e que não sabem necessariamente em que linha estão, nem onde fazer passar a linha que estão em vias de traçar: numa palavra, há toda uma geografia nas pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga, etc. (*D*, p. 16-17 [tr: 21]).

Disso decorre a impossibilidade de conceber uma geografia definida por estruturas e categorias espaço-temporais fixas. De fato, há linhas de segmentaridade “duras” que fixam os espaços compondo um plano de organização inerente aos estratos, tais como “habitar, circular, trabalhar, brincar”, e visam à ordenação e organização espacial do vivido em linhas estáveis rígidas, a saber, a distribuição dos cômodos, delimitação das ruas e de suas habitações, conforme a cidade; ordenação dos espaços e funções, e dos afetos. Dessa forma, somos segmentarizados *binariamente* por classes, sexos, gêneros, mas também *circularmente* segundo modelos e padrões generalizados, e, num terceiro nível, *linearmente*, numa disposição linear em sequência de processos (*MP*, p. 254 [tr: 83-84, vol. 3]).

Assim, no que concerne à estratificação do mundo molar, ele é regido por uma linha de segmentaridade dura que organiza e codifica indivíduos e grupos, um meio e um território, sobre um espaço estriado, fixando limites e fronteiras. Entretanto, de modo complementar, uma outra linha se cruza desequilibrando e tensionando os espaços, um corpo-sem-órgãos que agita a superfície e se introduz nos estratos, estas são linhas moleculares, linhas maleáveis de coexistência imperceptível. Ainda num terceiro nível, se interpõem linhas de fuga que não admitem nenhum seguimento, pois são linhas do devir que agem como em regime desterritorialização absoluta, são linhas abstratas, incorporais (*MP*, p. 239-240 [tr: 67-68, vol. 3]; *MP* p. 16 [tr: 18, vol. 1]).

Essas três linhas se embaralham, se cruzam e se permutam, configurando, assim, um “mapa” e cartografias geográficas singulares, de modo que “meus territórios já não existem *a priori*”, e assim, “não somos mais do que uma linha abstrata, como uma flecha que atravessa o vazio. Desterritorialização absoluta”, porque “entramos em devires-animais, devires-moleculares, enfim em devires-imperceptíveis”, e, desse modo, o deslocamento não

é mais no extenso, local, mas intensivo; assim como a biologia define, tratam-se de “migrações, invaginações, deslocamentos, por impulsos morfogênicos, cujos segmentos não são mais definidos por pontos localizáveis, mas por limiares de intensidades” (MP, p. 246 [tr:73-74]).

Nesse caso, não se trata de traçar linhas, mapear vizinhanças, delimitar fronteiras, cartografando espaços fixos e limites, segundo o modelo de segmentarização e estratificação. Trata-se de pensar uma geografia para além das estruturas do vivido, mas também dos limites do entendimento e ditames de uma “geografia da razão” que se ocupa em fixar “domicílios” e “territórios”. Como asseveram Deleuze e Guattari, “somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos” que nos compõem, mas com ritmos e naturezas distintas (MP, p. 247 [tr: 76, vol. 3]).

Nesse caso, a geografia não concerne a sujeitos, lugares, regiões, mas aos devires e suas transformações, e reside segundo o plano dos encontros e afetos e, sendo assim, ela se determina menos pelas marcas de divisa e fixação de limites ou domicílios do que pelas linhas que se instalam entre as conexões e fronteiras, que são linhas abstratas, incorporais. Consoante ao devir, ela concerne, então, aos dinamismos e deslocamentos, direções e velocidades. E, como dirá Deleuze, trata-se de seguir os trajetos, deslocar entre os meios, entre a casa e a rua, habitações, afetos e movimentos que se conjugam, demarcando entradas e saídas, ruas, lugares, travessias, circunscurendo meios que se cruzam (CC [tr: 73]). Nesse sentido, o mapa não é a repartição ou compartilhamento dos espaços em unidades fixas, “o mapa exprime a identidade entre o percurso e o percorrido”, passagem e trajetos, cujo objeto é apenas o movimento e suas velocidades, logitudes e latitudes. Ultrapassando as categorias e modelos tradicionais da geografia, o que entra em curso é a demarcação de cartografias e mapas que não se distinguem de uma clínica do devir, como “geoanálise”. Como assinala Deleuze em *Critique et clinique*, “o próprio da libido é impregnar a história e a geografia, organizar formações de mundos e constelações de universos, derivar os continentes, povoá-los com raças, tribos e nações”. Tudo o que nos povoa, sonhos e desejos, “envolve paisagens, continentes e populações mais ou menos conhecidos, mais ou menos imaginários” (CC [tr: 74]). São cartografias esquizoanalíticas, tal como nomeia Guattari, que se ocupam em talhar os desejos e os afetos sobre uma trama de espaço-tempo que deve-se compreender como mapa.

A concepção arqueológica da psicanálise ata o inconsciente à memória construindo uma visão memorial da história psíquica que “incide sobre pessoas e objetos, sendo os meios apenas terrenos capazes de conservá-los, identificá-los, autenticá-los”, num vetor de verticalização que segue de cima para baixo, como busca da origem (CC [tr: 75]). Mas, numa concepção cartográfica, acontece o contrário, os mapas se superpõem num remanejamento que não se remete a uma origem, mas a uma “avaliação dos *deslocamentos*. Cada mapa é uma redistribuição de impasses e aberturas, de limiares e clausuras” que emanam do fundo da terra para a superfície, onde o inconsciente já não mais se refere a pessoas e objetos senão aos trajetos e devires que saem da terra e “*levantam vôo*” (CC, *Idem*) e, nesse sentido, o que o inconsciente cartografa do universo são continentes, povos, migração, territórios e devires.

Assim considerando, “os mapas não devem ser compreendidos só em extensão, em relação a um espaço constituído por trajetos. Existem também mapas de intensidade, de densidade, que dizem respeito ao que preenche o espaço, ao que subtende o trajeto”, que são forças e devires de “uma constelação afetiva”(CC [tr: 76]). São mapas de movimentos e trajetos que invocam forças intensivas, devires animais e imperceptíveis que subvertem a organização de um espaço extenso. Não se trata de uma disposição métrica e geográfica, pois tais mapas não concernem ao corpo, ao organismo, ao vivido como forma e extensão de uma imagem prévia e suplementar. Portanto, não se trata mais de uma geografia da razão, mas de uma geografia da terra em seus movimentos subterrâneos, movimentos geológicos e catástrofes, desenhando mapas que se compõem de linhas móveis, linhas intensivas e transversais. Assim, essas linhas não são homogêneas, lineares, fios estendidos que ligam um começo e um fim, mas são linhas abertas, atravessadas por errâncias, tal como define Deligny. Deleuze e Guattari partem das concepções de Fernand Deligny²⁰ sobre o autismo para definir as linhas como um traço de errância. Avaliando o trajeto de uma criança autista, Deligny considera que em seu percurso cotidiano se distingue “linhas de errância” sobre a qual ela “vibra”, “estremece” e “dá guinadas”, de modo que, entre os

²⁰ Cf. Fernand Deligny, *Voix et voir – Cahier de L'immuable*.

trajetos, se introduzem uma composição de linhas múltiplas, linhas “motoras, gestuais, sonoras”, com desvios, velocidades e movimentos distintos, que são movimentos de desterritorialização.

Somos povoados por linhas, traços, de efetuação “menor”, devires animais que não convergem para uma identidade ou imitação, mas revelam uma zona de vizinhança. Não se trata de ler os mapas como geógrafo, mas como artista, pois tratar-se-á de uma experiência que se assemelha aos traços e composições que seguem o mesmo ritmo e expressividade da arte, uma tela, uma escultura, de uma “arte-cartografia” consoante ao esquecimento e aos lugares de passagem, que não apenas evoca lugares e territórios, mas remete-se a percursos, caminhos, viagens (CC [tr: 78]) que nos afetam, nos transportam e desterritorializam. A respeito desta “arte-cartografia”, Deleuze pontua:

A posição no espaço circundante depende estreitamente desses trajetos interiores. É como se alguns caminhos virtuais se colassem ao caminho real, que assim recebe deles novos traçados, novas trajetórias. Um mapa de virtualidades, traçado pela arte, se superpõe ao mapa real cujos percursos ela transforma (CC [tr: 79]).

Sob tais configurações, portanto, na perspectiva traçada por Deleuze e Guattari, o esboço das indicações geográficas assinaladas parte de uma desterritorialização das estruturas e modelos que povoam o pensamento seja da filosofia seja da geografia. Tratar-se-á de uma geografia circunscrita no âmbito da conjunção de relações variáveis da terra com o território, e se refere aos movimentos e erupções da terra; a uma geologia e ecologia agitadas, às fronteiras e intensidades de um meio social; aos territórios múltiplos que se abrem alhures; e devires cujos movimentos desequilibram os estratos numa operação de desestratificação que dissolve as linhas de segmentaridade. São movimentos de peregrinos em fuga, povoações agitadas; mutações que arrastam o Natal à um linha “menor” e cujo domínio implica um devir-minoritário, um devir-povo, devir molecular e imperceptível que percorre os fluxos e flutuações, e que, sobre um corpo sem órgãos, referem-se ao infinito e ao cósmico.

Portanto, podemos assinalar que no plano em que se consagram os conceitos implicados, a geofilosofia reclama uma esfera lisa e topológica que, ao rivalizar com as

codificações e apelos igualitários, suplanta toda uma distribuição sedentária que fixa territórios e domicílios. Como assevera Jean-Clet Martin, “à dimensão lisa de uma terra móvel, aos fluxos turbilhonares de uma natureza tumultuosa, em condições de fazer bifurcar todas as declinações elementares” sobre um espaço aberto sem um ponto definido, “é preciso opor um sistema de lugares organizados por um princípio sólido próprio a quadrilhar e a mesurar todas as mudanças sobre o fundo de uma causalidade universal” (MARTIN, 1993: 21).

1.8. Geofilosofia e Geo-história

A geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. Ela não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’(...). Ela a arranca das estruturas, para traçar as linhas de fuga que passam pelo mundo grego, através do Mediterrâneo. Enfim, ela arranca a história de si mesma, para descobrir os devires, que não são a história mesmo quando nela recaem (*QPh*, p. 91[tr: 125]).

A analogia presente nessa citação atesta a importância de se considerar o devir geográfico não capturável no curso homogêneo e linear da forma histórica, as circunstâncias e transformações que constituem “matérias e lugares” que somente a geografia pode reter e cartografar. Num momento precedente, Deleuze já reclamava tal dimensão segundo um “método de dramatização” que suprime a transcendência das ideias. O liame entre geografia e história circunscreve um vetor de dramatização de questões que violentam as ideias substituindo as perguntas “o quê” e “quem”, que remontam a um sujeito histórico ou geográfico, por um novo campo de problemas contornados por questões “como”, “quando” e “onde”. Tais questões evocam menos o sujeito do que relações que concernem às circunstâncias, a hora e o lugar. Com isso, as ideias deixam de representar a unidade e abstração da razão e passam a desenhar uma relação espaço-temporal, seja para demarcar geograficamente um acontecimento, um fato ou período histórico seja para

delimitar temporalmente os movimentos geográficos que abalam um campo determinado, revelando, assim, as linhas transversais de um plano definido por coexistências e hibridismos.

Tal configuração encontra ressonâncias nas exigências de um pensamento geofilosófico revelando o ponto de convergência entre as teses de Deleuze e Guattari e as análises de Braudel e Foucault. Em seu texto *Nietzsche, genealogia e história*, Foucault indica que não se trata de buscar na história uma origem primitiva, uma referência “à evolução de uma espécie, ao destino de um povo”. Sob um olhar genealogista deve-se partir de uma história que se constitui por cortes e deslocamentos que se ligam não a uma origem, mas a um começo de onde se pode “demarcar os acidentes, os ínfimos desvios — ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos” (FOUCAULT, 1982: 21). Em outra reflexão, ao considerar as relações entre filosofia, geografia e história, Foucault adverte o quanto a geografia foi negligenciada em detrimento da história e assevera que é preciso reencontrar o espaço “espacial” da geografia, porém, tal desenvolvimento não consiste em situar o espaço da geografia em detrimento do tempo ou da história, mas, num modo de investigação em que se possa conceber a história, assinala Foucault, pelos “combates, linhas de força, pontos de confronto, tensões”. Sob esse traçado, o espaço convoca uma “metodologia complexa da descontinuidade”²¹, espacializações nebulosas e nômades, logo, espacializações incertas que se contrapõem com o rigor de recortar etapas, períodos; pois, de fato, “cada periodização recorta na história um certo nível de acontecimentos” (FOUCAULT, 1982: 154-156).

Em sua obra sobre Foucault, Deleuze sublinha essa dimensão topológica inerente ao pensamento de tal modo que o objeto histórico encontra suas causas e realizações nos movimentos e mutações geográficas, assim como as transformações geográficas abrigam um cenário que servirá de conteúdo aos dinamismos históricos. Trata-se de envolver o desenvolvimento dos eventos no tempo sobre um espaço geográfico, desenhando uma

²¹ Este é o eixo das considerações de Foucault sobre as relações entre filosofia-história-geografia, desenvolvidas no texto intitulado *Sobre a Geografia*, apresentado na coletânea *Microfísica do Poder*.

cartografia de relações espaço-temporais e sua configuração externa, traçando, assim, um mapa dos acontecimentos e oscilações histórico-geográficos.

Deleuze e Guattari comparam sua *geofilosofia* à *geo-história* de Fernand Braudel: “A filosofia é uma geo-filosofia exatamente como a história é uma geo-história, do ponto de vista de Braudel” (*QPh*, p. 91 [tr: 125]). E encontram nas indicações desse historiador-geógrafo, os instrumentos por meio dos quais podem ultrapassar definitivamente os alicerces de uma perspectiva histórica fundamentada em princípios necessários. Sob a rubrica *geo-histórica*, Braudel analisa a simultaneidade da relação espaço-tempo das sociedades considerando que essa relação é dramatizada pela conexão de linhas de fuga que se estabelecem entre a geografia e a história. Na esteira da demolição das grandes teorias, como o estruturalismo e o evolucionismo, a *geohistória* se coloca na perspectiva de um mundo cada vez mais múltiplo e mutável, aberto a fronteiras ilimitadas de um mundo englobante e de uma história-mundo. Braudel assinala uma história acontecimental com o objetivo de ultrapassar o dualismo inscrito na relação interno e externo e, para tanto, parte do pressuposto de que a história se faz internamente de relações extrínsecas a ela mesma, sob o efeito de um fora ilimitado que promove suas revoluções.

Cunhado pelos geólogos do século XIX, o termo *geo-história* surge inicialmente em resposta à visão determinista da geografia da época cuja fundamentação seguia na direção da corrente que professava a história universal das ideias ou culturas a partir das noções de leis, progresso e evolução. A noção é recuperada por Fernand Braudel em sua obra célebre sobre o Mediterrâneo para caracterizar as pesquisas desenvolvidas em torno de sua obra de 1949 intitulada *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Prosseguindo a investigação da escola dos *Annales*, Braudel recusa a configuração de uma história metódica determinada pelos grandes acontecimentos à luz de personagens históricos formalmente centrados sobre um poder subjetivo e concebe o Mediterrâneo como objeto central de suas análises desenvolvendo o que denomina de uma *geohistória*. Sob tal concepção, delineia-se o que compreende como sendo uma história de batalhas, uma

história do acontecimento, de agitações nervosas, a curta duração, que demarcaria menos o campo de eventos isolados do que a superfície de uma história englobante, uma “história total”²². Partindo dessa perspectiva, Braudel concebe uma história em que o personagem ou elemento principal não é o homem, mas um personagem complexo que “escapa à nossa medida e à nossas categorias”, a saber, o mar interior, o imenso mediterrâneo. Ao invés de se deter sobre a história das ideias e dos homens sobre o solo firme da terra, Braudel encontra na experiência remota das civilizações sobre o mar mediterrâneo o palco onde se desenrola a história. A história se compõe de uma matéria, no tempo e no espaço, permeada de elementos geográficos que, para além da terra firme, se situa nas montanhas, nos mares ou oceanos, de modo que é nas variações do clima, nas grandes tempestades, nas catástrofes que se desenrola a história. Com esse acento, Braudel refuta a ideia de que a descoberta do Novo Mundo em 1492 teria sobrepujado a potência econômica mundial do Mediterrâneo e adverte para o fato de que, ao contrário da análise preconizada pela literatura corrente, não haveria elementos suficientes que pudessem comprovar uma decadência imediata do mediterrâneo no “início da época moderna, quando o mundo cessa de ser centrado sobre ele, de viver para ele e a seu ritmo” (BRAUDEL, 1949: 14). Apesar das tentativas de explicação lineares e homogêneas dos eventos históricos e suas disposições numa rede de causalidades, o que se verifica, a despeito das análises, são resíduos de uma época e de um mundo em transformação. Tais resíduos evidenciam não uma decadência imediata que preside o período moderno, mas uma hegemonia financeira mantida ainda pelo Mediterrâneo e que persiste durante o século XVI.

Na esteira dessa abordagem, Braudel desenvolve suas análises considerando três aspectos: primeiro, estabelece uma “parte do meio” que constitui o “tempo geográfico”

²² A respeito da noção de “história total” e global de Braudel, Jacques Revel, um dos defensores das pesquisas braudeliana, considera este horizonte de investigação pertencente ao passado, pois o tempo atual seria o de uma micro-história e não de “grandes sistemas em escala mundial”. Por outro lado, a literatura crítica considera que tal concepção induz a uma função imperialista da história sobre as ciências e, assim, no lugar de uma história concebida como um grande sistema que unindo espaço-tempo se prolonga em escala mundial, se verifica sua substituição por uma “micro-história”. Cf. Véronique BEDIN et Martine FOURNIER (dir.), « Fernand Braudel », *La Bibliothèque idéale des sciences humaines*, Editions Sciences humaines, 2009. <www.cairn.info/la-bibliotheque-ideale-des-sciences-humaines-article-57.htm>.

com sua longa duração, um tempo longo e quase imóvel da geografia e das civilizações e que na figuração do mar representa a maré. Num segundo momento, ele divisa uma “história lentamente ritmada” da sociedade e seus grupamentos, situando as economias e civilizações às suas fronteiras e suas relações terrestres, suas distâncias comerciais, seus mercados e portos com suas zonas de influência, de onde enfocará os fluxos e valorização dos metais preciosos; o comércio e transporte de pólvora e de trigo atravessando o atlântico; e o fator relevante dos “impérios”, sobretudo os impérios rivais turcos e de Philippe II. Em seguida, apresenta uma tipologia das classes sociais, a economia, a civilização e o Estado, a cultura e, por fim, analisa as crises e a relação dessas forças no “domínio complexo da guerra”. Tratar-se-á, com efeito, dos “destinos coletivos e movimentos de conjuntura” designando um “tempo social”, o tempo lento da conjuntura e dos ciclos econômicos e sociais que se desenrolam tal como as ondas do mar. Na terceira e última parte de sua contextualização, Braudel dedica-se à “história tradicional”, um tipo de história que não se refere ao homem, mas ao indivíduo, uma “história acontecimental” que invoca “uma agitação na superfície, as vagas que as marés levantam sobre sua potência movente. Uma história de oscilações breves, rápidas, nervosas” (BRAUDEL, 1949: 17). Os impérios rivais, espanhol e turco, enquanto instituições organizadas e complexas, marcam o mundo estranho de Philippe II, “um mundo perigoso”, “de grandes correntes subjacente, frequentemente silenciosas”, cujo sentido aparece em largos períodos do tempo e os acontecimentos se revelam como “instantes, como manifestação destes largos destinos e não se explicam senão por eles mesmos”. Logo, envolve os “acontecimentos, a política e os homens”, assinalando o “tempo individual”, vivo e breve do cotidiano, o tempo curto tal como a passagem das ondas e da espuma do mar.

Partindo desses pressupostos, Braudel elege o mar como “o maior documento sobre a vida passada”, e afirma que o “mar interior” lhe permitiu “marcar o laço entre a história e o espaço”, que, constituindo uma extraordinária riqueza humana, evoca “utilidade” exigida por Nietzsche com relação à história. Considerando o ponto de partida da geo-história, a utilidade da história somente pode ser requerida nos acontecimentos e agitações de espaços múltiplos e divergentes. E, sob esse aspecto, a história se determina como um regime de realização cuja trama se tece por uma materialidade e consistência que se atualiza sobre a geografia, sobre os movimentos e dinamismos espaciais que esta contém. A geografia

“cessa de ser um fim em si para tornar-se um meio. Ela ajuda a reencontrar as mais lentas das realidades estruturais para organizar uma perspectiva segundo a linha de fuga da mais longa duração” (BRAUDEL, 1949, p. 27). Consoante a isto, pontua Braudel, a geografia se conecta com a história em seus ritmos temporais e múltiplas durações desenhando o espaço sob uma tripla temporalidade. Num primeiro momento, se consagra o advento de “uma história quase imóvel, aquela das relações do homem com o meio que o contorna; uma história lenta á correr, a se transformar, feita frequentemente de retornos insistentes, de ciclos que não cessam de recomençar” (BRAUDEL, 1949, p. 16). Em seguida, trata de delimitar uma história “quase fora do tempo”, em conexão com “coisas inanimadas”, “paisagens minerais”. E, por último, considera que fora de nossas categorias e nossos parâmetros de mensuração, o mediterrâneo designa um “complexo de mares, (...) de mares encobertos de ilhas, cortado de penínsulas, cercado de lados ramificados” e de onde predomina uma transumância e nomadismo, de modo que ele é misturado à terra e “sua história não está mais separada do mundo terrestre que o envolve” (BRAUDEL, 1949, p. 12)²³.

Portanto, Braudel aprofunda a dimensão geológica do mediterrâneo e sua dupla configuração, salientando que, de um lado, ele é composto de “penínsulas compactas montanhosas”, platôs, planícies, colinas; e, por outro lado, entre os continentes, ele sugere “seus vastos espaços”, pois ele é um “complexo de mares”. Sublinhando tal dimensão, sustenta sua tese traçando um mapa dos mares, das ilhas e penínsulas, mas também pontua a relação do mediterrâneo com o oceano atlântico; a “unidade física” entre o clima e a história e a “unidade humana”, bem como as relações entre cidades e rotas.

A partir dos estudos dos anos 70, em *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, obra de 1979, Braudel segue na contracorrente do estruturalismo e, buscando montar os alicerces do capitalismo e da época moderna, considera ser esta a época mais homogênea e uniforme do que denomina ser um “quotidiano inconsciente” que se estende a uma escala mundial. Com isso, assistir-se-á, gradativamente, uma dissimetria que

²³ Esses três aspectos elencados compõem o desenvolvimento e divisão da obra.

polarizará o mundo, pois o advento do Capitalismo que se consolida a partir de século XV marcará a hegemonia da Europa sobre o mundo. Distingue-se, assim, uma “zona de opacidade” (BRAUDEL, 1979, p. 9)²⁴ quase imperceptível de uma fantástica “atividade elementar de base” em grande expansão que constitui a “vida material” ou “civilização material”. Mas a isto se junta de forma subterrânea o traço sombrio de uma segunda zona de opacidade em que se desenvolve um tipo paralelo de troca e circulação, instituindo assim uma hierarquia que vai desequilibrar a ordem estabelecida criando “anomalias” e “turbulências” à medida que redireciona a economia aos interesses particulares. É sob essa zona de opacidade que se despoja das sombras para afirmar-se dominante, que se promove uma assimetria nas relações de mercado instituindo o domínio da excelência do capitalismo. Apesar da economia equilibrada e transparente praticada no mundo, a Europa desenvolve um capitalismo de monopólio baseado na circulação e na especulação, que consiste num “desvio” de conduta que vai desequilibrar as regras de mercado. Indicando uma conjuntura e uma “civilização material” de “economias-mundos”, Braudel demonstra que a supremacia da Europa sobre o mundo reside no dinamismo que consolidou seu capitalismo, na capacidade de se emancipar das relações clássicas de troca e mercado e estruturar um mercado de troca sobre um espaço que se abre a uma extensão mundial.

²⁴ Como avalia Braudel, a Europa pré-industrial desenvolve uma “entrada progressiva nas racionalidades de mercado, de empresa, de investimento capitalista até o advento de uma Revolução industrial que cortou a história dos homens”, cf: *Civilization matérielle, économie et capitalisme*, p. 8.

CAPÍTULO II

IMANÊNCIA – PLANOS - DIAGRAMAS

2.1. Plano de Imanência e Plano de Natureza

Como atestam as obras dos anos 60, Deleuze coloca em linha de combate o primado de uma ontologia do Ser e do dualismo que separa o Uno e o múltiplo, o sujeito e o objeto, para consagrar uma filosofia do “E” e do devir. Na arena desse confronto, ele visa suprimir as formas, essências, ou substâncias únicas que organizam o mundo em graus e hierarquias, para então conceber um único plano da natureza, um plano de univocidade da vida que é a afirmação da imanência: na univocidade o *um* não provém do múltiplo como uma síntese, mas também o múltiplo não está subordinado ao um como “um gênero superior e comum capaz de englobá-lo”, pois isto significa que “o um não é mais que o diferenciante das diferenças” (ZOURABICHVILI, 2003). Deleuze encontra na tese medieval da univocidade do ser os elementos de uma por meio da qual se promoverá uma perversão no discurso ontológico primeiro em Duns Scot e cujas ressonâncias se prolongam nas análises de Spinoza e Nietzsche. No escopo dessas análises, o que se apresenta é o domínio de forças empíricas e composição de afetos, de relações vitais e imanentes que se determinam como devir, desfigurando duplamente a transcendência e a ontologia. Desse modo, a afirmação da univocidade se reverbera num campo múltiplo de relação de forças e de uma etologia dos afetos que se convertem em um pensamento da experiência conjugando Nietzsche e sua afirmação da potência ao método spinozista como exercício vital e composição de bons encontros.

Em um texto inédito de 2004, intitulado *l'ontologique et le transcendental*, Zourabichvili contesta o que viria a ser uma possível interpretação ontológica da filosofia de Deleuze e lança a seguinte tese: “não há ‘ontologia de Deleuze’. Nem no sentido vulgar de um discurso metafísico que nos diria o que é, em última instância, a realidade (esta seria fluxos muito mais que substâncias, linhas muito mais que pessoas...)”, e as efetuações da vida. “Nem no sentido mais profundo de um primado do ser sobre o conhecimento”. Na esteira dessa afirmação, Zourabichvili define o que considera a maior contribuição de

Deleuze para o pensamento contemporâneo e a tarefa que sustentou incansavelmente em seu programa: - substituição do ET ao EST = “substituição do devir ao ser” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 6-7). Na demonstração desse problema, explica Zourabichvili (*Ibidem*, p. 10), é preciso que se compreenda que se a univocidade do ser implica que os seres se distinguem por seus graus de potência e se esse grau de potência é primeiro justificável de uma prova intrínseca onde ele só se mede a si mesmo, então um ser só se deixa definir na declinação singular de seus afetos, e esta ontologia, agora nula, que só conhece devires, ajustamentos transversais ou desvios mútuos, coincide com a descrição de um campo de experiência liberto da tutela de um ser, um sujeito. Partindo desse ponto de vista, a filosofia não demarca um campo do pensamento cuja matéria resulta de uma abstração do entendimento ou da intervenção de um ponto de vista subjetivo e inerte. De outra forma, considerando uma filosofia da potência e do devir, as bases de sustentação do pensamento resvalam no desmoronamento de uma dimensão, um terreno cujo amalgama reside no laço indissociável entre sujeito e objeto.

A univocidade do ser significa que “o ser se diz em um só e mesmo sentido”, porém, o que dele se diz se difere, e disso se conclui que a univocidade se realiza *com e na* diferença. O ser se difere sobre a multiplicidade constitutiva da relação entre forças e devir, tal como se manifesta em Nietzsche e Bergson, e, neste caso, a univocidade da substância não se submete à identidade, mas ao pluralismo que se revela nas relações e nos movimentos. Deleuze insere o problema que deseja demonstrar num movimento que vai de Duns Scot e Spinoza até Nietzsche para desenhar o desenvolvimento histórico da noção de univocidade e seus desdobramentos sobre a crítica da analogia, da eminência e da equivocidade. A equivocidade consiste numa negação simultânea de Deus como causa de si e causa eficiente; a analogia incide sobre o fato de que o ser imperfeito só compreende Deus de forma imprópria e derivada; e a eminência se sustenta num Deus transcendente, único, separado e distinto de sua criação.

Com efeito, a analogia deriva da equivocidade e da transcendência como seu prolongamento e, em vista disso, na abordagem de Duns Scot, é a noção de analogia que é refutada, porque se Deus contém atributos distintos, esses atributos se revelam de natureza unívoca. Assim, o que se declina nesse enlace são as noções de equivocidade, de analogia e de eminência. Essas três determinações revelam a diferença ontológica entre Deus como

causa de si, transcendente, e o mundo real como efeito de sua produção, estabelecendo, assim, uma relação extrínseca e antropomórfica. Superando essa dicotomia, a univocidade do ser traduz a relação intrínseca e imanente entre a natureza naturante e a natureza naturada, contudo, essa univocidade não se desdobra em última instância numa visão panteísta pela qual se poderia requerer a manifestação divina na natureza, pois o ser é considerado neutro, indiferente à sua expressão, e, nesse caso, ele não designa a causalidade das coisas que realiza. É essa indiferença que permite Deleuze, em *Lógica do sentido*, pensar a noção de sentido e de acontecimento fora da rede causal e de sua atualização em estados de coisas.

Deleuze parte da leitura de Nietzsche e Spinoza para pensar o estatuto do signo²⁵ sobre um único plano de natureza. Se de um lado, Spinoza subverte a noção tradicional de signo por uma ética dos encontros e dos afetos (*SPE*, pp. 153-169; 197-203) e, com isso, o sentido e a expressão desfiguram da precedência de uma instância secreta e incomunicável que se manifesta e se reconhece sobre um fundo originário como ressurgimento da essência, sustentando assim o dualismo espiritualista que distingue essência e aparência. De outro, em Nietzsche, o sentido invoca uma máquina de guerra, e deixa de ser o “refúgio de um espiritualismo renascido” (*ID* [tr: 189]) para ser o produto de relação de forças e de uma sintomatologia. “O sentido não é de modo algum, um reservatório, nem um princípio ou uma origem, nem mesmo um fim: ele é um ‘efeito’, um efeito *produzido*, cujas leis de produção devem ser descobertas”. Deleuze encontra nessa condição o princípio de uma reversão da noção de signo o qual se desaloja do domínio da significação, da esfera subjetiva e manifestação psíquica — mas não constituindo uma paixão ou ideia inadequada da imaginação (como postulava Spinoza) —, passa a se revelar como um afeto ou potência de afetar, relação entre corpos e afecções, efeitos do devir, troca e captura; e implica em relação e experimentação, composição de encontros e variação da potência. Com efeito, em Spinoza, os gêneros de conhecimento são também modos de existência e expressão, de

²⁵ Sobre esse tema, “Spinoza e as três Éticas”, ver *Critique et Clinique*, e também *Spinoza et le probleme de l’expression*.

modo que os signos são afectos, as noções comuns são conceitos de objetos (são causas, relação causal) e as essências são perceptos; e esses três elementos da Ética designam ao mesmo tempo conteúdos e formas de expressão, o que faz da Ética uma “tipologia de modos de existência imanentes” (*SPP* [tr: 35]).

Portanto, é a partir da assinatura Nietzsche-Spinoza que Deleuze irá subverter o estatuto do signo desfigurando o problema do sentido das noções de significação e designação. Se em Nietzsche Deleuze encontra o princípio de uma afirmação da potência em que o sentido depende da força que dele se apropria, com Spinoza o princípio se constitui como afirmação da imanência, o que confere ao estatuto do signo uma determinação própria aos afectos, uma dimensão que resulta de uma arte dos encontros e da potência de afetar. O signo não oculta uma significação, não é obra de uma manifestação psíquica ou produto da imaginação, mas, como um afeto, ele é efeito de encontros, composição de relação e variação da potência, de apropriação e captura cuja dimensão crítica só pode revelar-se como uma sintomatologia e uma clínica, como experimentação da potência e composição de forças, uma arte que se constitui como “etologia”, relação entre perceptos e afectos, logo, uma “etologia dos afectos”.

Partindo dessa perspectiva, Deleuze encontra em definitivo as possibilidades de uma superação da equivocidade e da analogia do signo e conceberá uma teoria da expressão unívoca e imanente, definindo o sentido como efeito de superfície. É o que constatamos em *Lógica do Sentido*, em que a univocidade do ser tal como postula Duns Scot promove uma crítica do signo e do sentido em torno da equivocidade, da analogia e da transcendência. O ser se diz em um só e mesmo sentido e as individuações são graus da sua potência e de suas composições. Ao confrontar as noções de equivocidade, de eminência divina e analogia com as de imanência e de univocidade, Spinoza distingue que os atributos do pensamento e do entendimento não predominam sobre a matéria, de modo que, em face de uma suposta hierarquia ou deferência do pensamento sobre a matéria, o que se constitui é da ordem de uma coexistência. No plano modal, essa distinção se mantém, pois, se Deus se distingue de seus atributos, essa distinção irá se reverter numa pluralidade de modos que se realizará de forma intensiva e individuante, como diferença de potência, logo, como diferença intensiva e modal. É sob essa configuração que a Ética se constitui, pois os modos de existência serão avaliados segundo uma lógica dos encontros e da potência, desenhando uma clínica dos

afetos. Uma sintomatologia e uma tipologia das forças múltiplas e valores em Nietzsche encontram seu prolongamento, com efeito, numa “tipologia de modos de existência imanentes” em Spinoza, na qual o julgamento não se determina por regras e normas morais, mas pela capacidade de afetar, pelo aumento das forças vitais.

Isso confere à Spinoza um segundo movimento, a saber, aquele em que o ser unívoco deixa de se determinar como indiferente para se afirmar como diferença plena, nele mesmo, independentemente daquilo ao qual ele se difere. Diferença que difere não mais sobre o outro, mas nela mesma e mantém sua univocidade afirmativa, e como avalia Anne Sauvagnargues, “o ser se diz em um mesmo sentido das diferenças, da substância e de seus modos, e Deus é a causa de toda coisa no mesmo sentido onde ele é causa de si” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 152). Contudo, essa diferença ainda é marcada por uma distância entre a substância e os modos, fazendo com que a diferença se sustente numa primazia e transcendência da substância em relação a seus modos. É necessário, então, estabelecer uma relação imanente entre a substância e seus modos, de modo que os modos possam ser a expressão da substância e a substância só se defina por seus modos. É nesse deslocamento que se efetua, com Nietzsche, a passagem da identidade da substância única, mediante a qual ela se mantém preservada na sua integridade e transcendência, à afirmação do devir múltiplo, afirmação do devir de forças empíricas em seu movimento como afirmação de sua potência, pois é preciso que o ser se diga em um só sentido de todas as diferenças em seu Eterno retorno, promovendo, assim, uma transmutação do ser e do devir como afirmação da diferença. De acordo Sauvagnargues, com essa reticência Deleuze conduz a questão à perspectiva de uma história do devir e, com esse desvio, substitui, em Spinoza, a identidade da substância e sua eternidade por uma teoria do modo finito e da ética imanente.

Como observa Sauvagnargues, é em torno dessa questão que se verifica o caráter divergente entre as teses de *Différence et répétition* e *Qu'est-ce que la philosophie?*. Se na primeira obra se estabelece uma relação abstrata e transcendente entre a substância e os modos é porque Deleuze visa a “saída de uma teologia da substância” e da submissão do devir em relação à eternidade (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 150), para assim afirmar uma filosofia nietzschiana do devir e do eterno retorno, condição que lhe permite aliar a diferença ao eterno retorno, a diferença à repetição, dotando o tempo de um caráter

supremo. De outro modo, nas teses de *Qu'est-ce que la philosophie?*, a substância spinozista perde seu caráter teórico e abstrato e se converte num princípio ético e vital de tal maneira que “a imanência só é imanente a si mesma e, então toma tudo, absorve o Todo-Uno e não deixa subsistir ao que ela poderia ser imanente”, pois “cada vez que se interpreta a imanência como imanente a Algo, pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente” (*QPh*, p. 47 [tr : 63]). Com este desvio, portanto, o que se assiste de modo progressivo, é uma declinação e liberação da imagem-tempo para a configuração de uma imagem-movimento. Como pontua Sauvagnargues, ao ler Spinoza pela ótica nietzschiana do devir, Deleuze confere à univocidade um sentido que não se encerra numa “identidade, unicidade da Natureza, ou afirmação de uma substância única, mas combate a transcendência por um monismo que se abre sobre esse pluralismo em devir que Deleuze chama ‘um plano de imanência’” (SAUVAGNARGUES, 2005, p. 199).

Deve-se notar que desde *Mille Plateaux* essa conversão de um único plano se radicaliza e, como ressaltam Deleuze e Guattari, tratar-se-á de:

Um plano de imanência ou de univocidade, que se impõe à analogia. O Uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere. Não estamos falando aqui da unidade da substância, mas da infinidade das modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida (*MP*, 342-344).

O que o plano de imanência e da multiplicidade reivindica é um único plano de vida, uma relação imanente entre natureza-naturante e natureza-naturada. Deus é causa única e imanente, não transitiva, pois é causa de si e de sua produção; e não emanativa, pois seu efeito não é separável de sua causa, não subsiste como um efeito externo à causa ou uma interioridade produzindo efeitos sobre a causa. O que dele pode-se produzir são causas imanentes, uma ordem de composição e decomposição que congrega e afeta a totalidade da natureza, concepção que permite à Deleuze e Guattari afirmar um Plano de imanência e de

consistência, “um plano de composição de relação de força, que corta toda atualização modal ou diferença individuante”²⁶. Sob esse traçado, institui-se um campo heterogêneo de relações transversais, uma “etologia” dos modos e dos afetos, composição e conexão de forças imanentes no sentido em que “Spinoza escreve uma verdadeira Ética”, no sentido em que “a ética é uma *etologia* (*SPP*, p. 40 [tr: 33]), demarcando, assim, “a potência política da ética como etologia”²⁷. O liame entre Deus e sua produção torna manifesta a expressão de um enlace cujo efeito torna interdita uma transcendência da substância sobre as atualizações dos modos, evitando assim a imagem de uma imanência que remonta “à” substância como a imagem de uma analogia ou imitação. Portanto, a expressão não é emanção divina cujos efeitos guardam um significado oculto, pois o que ela exprime de forma direta e imediata é uma física dos corpos em suas relações intrínsecas e imanentes. Desse modo, contra a moral do dever, se constitui uma visão pragmática dos afetos e uma ética que é também uma clínica das relações que trata de promover os “bons encontros, compor as relações vividas, formar as potências, experimentar” (*SPP*, [tr: 39]).

No contexto de *Qu'est-ce que la philolophie?*, Deleuze e Guattari consideram a inovação que a filosofia de Spinoza promove à noção de substância, em que ela deixa de se configurar como esfera abstrata e teórica e passa a constituir uma ética dos encontros, uma ética das relações efetivas, das relações vitais e imanentes. Desse modo, o spinozismo se distancia das interpretações em que a imanência se prescreve pela transcendência de suas determinações, a exemplo de Kant e de Husserl, para compor um campo de efetuações que se conjugam segundo meios imanentes. Trata-se de um “empirismo que só conhece acontecimentos”, pois a imanência só pertence a si mesma, como “um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas” (*QPh*, p. 49 [tr: 66]), pois, ao expulsar a transcendência, faz o movimento infinito e dá ao pensamento

²⁶ Sauvagnargues, *Deleuze, L'empirisme transcendantal* 150-151. Como pontua a autora, ao reivindicar um único plano de vida, Deleuze se desvincula do modelo metafísico que supõe uma preeminência da temporalidade virtual em relação à matéria atual tal como sustentada pelo dualismo bergsonista em algumas passagens, p. 150.

²⁷ Cf. Sauvagnargues, In: LECLERCQ, *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, 2005, p. 199.

velocidades infinitas. “Não é a imanência que se submete à substância e aos modos”, mas “são os conceitos spinozistas de substância e de modos que se remetem ao Plano de imanência como a seu pressuposto” (*QPh*, p. 49 [tr : 66]). Neste sentido, na avaliação de Sauvagnargues, o plano de imanência substitui o “campo transcendental” seja em Kant, ou ainda em Husserl, de modo que, não se tratando mais de requerer às condições da experiência, de uma estrutura *a priori* ou da marca de uma intencionalidade subjetiva, não se pode nem nomeá-lo de campo, seja ele subjetivo ou da consciência. Não mais “campo transcendental”, mas plano de imanência porque o “plano” não se constitui como uma esfera anterior ao que vem povoá-lo, pois ele é construído “na” experiência.

Sob essa configuração, a crítica de Zourabichvili em torno de uma interpretação ontológica encontra aqui seu fundamento e justificação. Na introdução de *Mille Plateaux*, Deleuze e Guattari assinalam: “Instaurar uma lógica do ET, reverter a ontologia, destituir o fundamento” (*MP*, 37). “Reverter a ontologia”, promover uma conversão em que o pensamento se desfigure da ideia de um fundo originário manifestando a causalidade que o explique no diverso a partir da primazia do verbo “ser”. Significa prescindir do fundamento, sair da lógica da unidade e da identidade e suas implicações em oposições e dualismos que resultam numa distribuição homogênea e hierárquica do espaço segundo os graus do ser. Encontrar as condições em que se consagra uma verdadeira reversão filosófica que instaure uma lógica do “e”, um plano que liga pensamento e natureza e cuja única existência é o puro devir. Desde *Différence et répétition*, a exigência de tal ligação visa a escapar da suposição de uma unidade substancial para afirmar um sistema e uma filosofia da diferença que se desenhará de forma mais complexa a partir dos anos 70. O eixo problemático a ser confrontado se determina não mais em função do regime do “ser” mas da multiplicidade e do devir, de um campo forças e relações em que vige uma física e uma geografia dos corpos que se define por suas velocidades, segundo os graus da potência, seu aumento ou diminuição, suas longitudes e latitudes. Sob este aspecto, o pensamento invoca as circunstâncias de um solo real e vital que remete a um *plano* que contrai os devires imperceptíveis de uma multiplicidade rizomática, e desse modo, supõe não mais um pensamento do “ser”, do sujeito, mas a atividade de um corpo sem órgãos, o corpo pleno da Terra que em nada evoca uma ontologia das essências e formas idênticas, mas concerne antes à geologia.

Nesse quadro de configuração ampla e complexa se desenha a exigência de um plano de imanência absoluto para a filosofia, o “Uno-*Todo* ilimitado”: “O problema do pensamento é a velocidade infinita, mas esta precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, o plano, o vazio, o horizonte” (*QPh*, 51 [tr: 68]). O plano de imanência é esse horizonte aberto que se estende ao infinito, e vazio porque ele não contém seres, sujeitos, objetos, pois só conhece velocidades. Da mesma forma, o plano não constitui uma espacialidade fixa e estável, sua consistência é fluida e não preexiste ao pensamento como entidade interna; ele é produto de uma *instauração* que supõe as relações do pensamento com a infinitude de um *fora*, com o não filosófico, e que se define menos como exercício espiritual ou intuição inata do que por um “constitutivismo”. Sendo imanente ao meio que o constitui, o pensamento invoca um plano de imanência puro que só conhece e acolhe movimentos infinitos e se realiza como um corte, uma seleção. “O plano de imanência é como um corte no caos e age como um crivo” (*QPh*, p. 44 [tr: 59]). Com essa afirmação, Deleuze e Guattari conferem um novo sentido ao caos: o caos não se caracteriza pela ausência de determinação ou como instância desprovida de qualificação ou sentido, mas também não designa um estado inerte, estagnação ou mistura de movimentos fortuitos. O caos se define por sua velocidade infinita e, em vista disso, não se pode lhe instituir um estado ou determinação, um limite ou designação, pois o caos “caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia consiste em adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha” (*QPh*, p. 51 [tr: 68]). Enquanto a ciência consiste no esforço de dar referência ao caos, renunciando aos movimentos e velocidades infinitos, a filosofia, ao contrário, implica em traçar um plano, ela instaura o plano de imanência, com “*curvaturas* variáveis” dos movimentos infinitos.

Portanto, o plano de imanência é um deslocamento mediante o qual a filosofia deixa de ser produto da representação para ser um problema de planos, máquinas, linhas, relação de intercessores e transversais. Ele se relaciona ao infinito e ao caos e, nesse horizonte, o pensamento se desvanece das configurações tradicionais para encontrar-se na fronteira de um novo terreno de relações, seu plano de consistência. Nesse novo plano, o pensamento tem, antes, um meio, sendo este a caracterização das relações que se estabelecem entre a terra e um meio de imanência relativo, um território. É sob esse traçado que o plano de imanência é o não pensado do pensamento, o pré-filosófico, o *fora* absoluto. Mas esse

“fora” não se estabelece à maneira de um exterior se opondo a uma instância primeira na qualidade de um interior, como um fundo originário conduzindo o espaço a uma divisão binária ou à formulação de uma transcendência. Tratar-se-á, ao contrário, de um *fora* cuja determinação designa o mais longínquo possível porque “é um dentro mais profundo que todo mundo interior: é a imanência”, enquanto imanência pura e radical, como sustenta Blanchot: “a intimidade como Fora, o exterior tornado intrusão que sufoca e a inversão de um e de outro” (*QPh*, p. 59 [tr: 79])²⁸.

O plano de imanência é pré-filosófico porque “ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis” (*QPh*, p. 44 [tr: 58]), a exemplo do sonho, do patológico, do esotérico, da embriaguês ou do excesso, como transgressões indefinidas e inqualificáveis de um “entrevaguear”²⁹, como assinala Orlandi. Nesse sentido, pensar é seguir uma linha de fuga das matérias formadas, das estruturas e estratificações que compõem o molar, flanando por devires animais e imperceptíveis. “Não pensamos sem nos tornarmos outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que retornam sobre o pensamento e o relançam” (*QPh*, p. 44 [tr: 59]). Mas sendo o plano pré-filosófico, não seria ele, então, uma instância não filosófica *a priori* fora do exercício filosófico e de suas condições? Se considerarmos a perspectiva do construtivismo apontado por Deleuze e Guattari, sustentar que o plano é pré-filosófico não significa que algo preexista ao pensamento como um fundamento, mas, ao contrário, é atentar para uma dimensão “que não existe fora da filosofia”, como sua condição interna, sua instauração. A filosofia pressupõe um elemento que dela se difere, mas que é sua condição intrínseca e imanente e, nesse caso, o plano de imanência não designa um fim, um meio ou projeto, mas o “solo absoluto da filosofia, sua terra ou sua desterritorialização, sua fundação” (*QPh*, p. 44 [tr: 58]).

²⁸ Os autores comparam o conceito às análises de Blanchot sobre o pensamento do “fora”, em seu texto *L’entretien infini*.

²⁹ Referência ao texto do Orlandi, a sair.

Sob essa perspectiva, ao definir a filosofia como grega, justificada pelo advento da cidade grega e da emergência de uma “sociedade de amigos”, Jean-Pierre Vernant apresenta ainda um segundo aspecto relevante quando ressalta que “os gregos seriam os primeiros a terem concebido uma imanência estrita da Ordem de um meio cósmico que corta o caos à maneira de um plano” (*QPh*, p. 45 [tr: 60])³⁰, como um “plano-crivo”. Diante disso, Deleuze e Guattari analisam que “os primeiros filósofos são aqueles que instauram um plano de imanência como o crivo estendido sobre o caos” e, situando o *Noûs* e a *Physis* como duas faces do plano, eles buscam opor à figura do sábio e da transcendência do Estado Imperial, uma imanência pura e uma sociedade de amigos e rivais como condição filosófica. “Só os amigos podem estender um plano de imanência como um solo que se esquiva dos ídolos”, do Ser verticalizado e da transcendência. O filósofo opera um sequestro que arranca a sabedoria da ordem transcendente dos sábios e a coloca na perspectiva do não saber, “a serviço da imanência pura. Ele substitui a genealogia por uma geologia” (*QPh*, p. 46 [tr: 61]).

Essa inclinação do exercício imanente serve ainda de escopo aos apontamentos de Deleuze e Guattari no que se refere à objeção do uso transcendente da imanência que a explicaria por uma determinação fora de seu campo e expressão. A imanência é imanente a si mesma e não “a” algo fora dela, como uma instância que se colocaria de modo vertical ou transcendente, como um sujeito, um Eu, ou sua representação no objeto. A tradição aberta pelo pensamento cartesiano com o conceito de *cogito* atribui a imanência a uma dimensão que lhe seria extrínseca supondo que a imanência é imanente “a” uma consciência, um sujeito como eu pensante mediante o qual qualifica o plano de imanência como um campo da consciência. Sendo assim, o *cogito* contém pressupostos implícitos e subjetivos, os quais contornam sua dimensão pré-conceitual. Esse pressuposto será recuperado por Kant e Husserl. No que se refere ao sujeito transcendental kantiano, ele se define menos como uma determinação transcendente do plano de imanência, tal como se revela no cogito, do que como “o sujeito do campo de imanência de toda experiência

³⁰ Cf. Jean-Pierre Vernant: *Les origines de la pensée grecque*, p. 105-125.

possível, ao qual nada escapa”. Entretanto, asseveram Deleuze e Guattari, Kant “recusa todo uso transcendente da síntese, mas remete a imanência ao sujeito da síntese, como nova unidade, unidade subjetiva” (*QPh*, p. 48 [tr: 63]) e, desse modo, restitui a transcendência desfigurando-lhe o valor transcendente para fazer do sujeito o centro unificador da imanência. Desse modo, a filosofia kantiana realiza um modo moderno de salvar a transcendência atribuindo a imanência a um sujeito tomado como eu representado, como reflexão, logo, como campo de imanência.

Na esteira dessa herança moderna, Deleuze e Guattari situam a fenomenologia, considerando que em Husserl “a imanência se torna imanente ‘a’ uma subjetividade transcendental”, porque é no seio desse campo que se desenha os vestígios da transcendência como ato que envia a um Eu, uma consciência. Com isso, Husserl “concebe a imanência como a de um fluxo do vivido na subjetividade” e, uma vez que este vivido “puro e mesmo selvagem *não pertence* inteiramente ao eu que a representa para si, é nas regiões de não-pertença que se estabelece, no horizonte, algo de transcendente”: inicialmente, como “transcendência imanente ou primordial” de um mundo povoado de objetos intencionais” e, depois, como “transcendência privilegiada de um mundo intersubjetivo povoado de outros eus” e, num terceiro momento, “como transcendência objetiva de um mundo ideal povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens”. Disso resulta que a virada husserliana manifesta em sua fenomenologia opera um deslocamento tal que não se limita mais em situar a imanência a um transcendente, mas visa “*pensar a transcendência no interior do imanente, e é da imanência que se espera uma ruptura*” (*QPh*, p. 48 [tr: 64])³¹.

No traçado apresentado por Deleuze e Guattari, como vimos, a imanência não se estabelece pela precedência de um ponto de vista que retém e orienta o pensamento segundo uma linha de referência relativa, o horizonte relativo de um observador em sua finitude de modo que ele seja imanente a alguma coisa, um Eu, um sujeito. A imanência, ou

³¹ Esses três momentos (o cogito, a crítica, a fenomenologia) propagam a ideia de que a transcendência pode salvar a imanência de sua prisão. Para Deleuze e Guattari, a hipótese de um campo transcendental impessoal sustentada por Sartre, restitui à imanência seu verdadeiro valor (Sartre, *La transcendence de l'Ego*, Ed. Vrin).

a noção de plano de imanência, descreve os movimentos filosóficos segundo uma dimensão a-subjetiva e imanente, uma superfície pura que não existe fora do plano que se constitui. O plano designa o horizonte absoluto, o não povoado, o deserto, ele apresenta somente acontecimentos e evoca o “sobrevoo imanente de um campo sem sujeito”. Ele é livre da referência a um observador e, sendo assim, não constitui um horizonte relativo determinado por um ponto de referência, pois o que o plano compreende é tão somente o movimento do infinito. Por conseguinte, o movimento do infinito não remete a coordenadas espaço-temporais, organização sucessiva de um móvel ou pontos de referência objetivos, não se trata do movimento de um centro móvel como sujeito, logo, não é o movimento do sujeito ou objeto, mas o horizonte absoluto como plano de imanência. Assim, o plano não contém formas, sujeitos, coisas, mas se compõe de regiões que lhe povoam como um grande deserto e nele se deslocam traçando linhas, mapas, cartografias. É nesse sentido que o plano é a imagem do pensamento, não como um conceito ou um método, mas como “a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, orientar-se no pensamento”. Com efeito, tal imagem não constitui uma representação imagética encampada por fatos, objetos e estados de coisas, pois “a imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito. O pensamento reivindica somente o movimento que pode ser levado ao infinito”. Não supondo uma causalidade extrínseca dele, “o que o pensamento reivindica de direito, o que ele seleciona, é o movimento infinito ou o movimento do infinito. É ele que constitui a imagem do pensamento” (*QPh*, p. 40 [tr: 53]).

A história da filosofia anula o devir para dividir o tempo histórico num antes e depois, mesurando e estriando o tempo de modo homogêneo, como um tempo estratificado. A despeito disto, a filosofia não é história, ela é devir, pois o tempo da filosofia não é o tempo histórico marcado e sucessivo dos estratos, ao contrário, exprime um recorte que supõe sua relação com a terra, “é um *tempo estratigráfico*, onde o antes e o depois não indicam mais que uma ordem de superposições” (*QPh*, p. 58 [tr: 77]), o tempo geológico da terra, do solo, das rochas, das planícies, dos estratos. Trata-se de um recorte do tempo em que o antes e o depois indicam apenas o devir da terra, do plano da natureza, uma ordem de superposições que se organiza de forma transvariada, heterogênea, estratigráfica, constituindo assim o devir da filosofia que “é coexistência de planos, não sucessão de

sistemas”. Sob essa configuração, portanto, o plano é um absoluto ilimitado, informe, não sendo nem superfície nem volume, é fractal.

Deleuze e Guattari comparam a história da filosofia à “arte do retrato”, no sentido em que se ocupa em “reproduzir a semelhança”, compondo uma imagem maquínica de suas realizações e, nesse sentido, a imagem de pensamento que circunscreve cada filosofia e os conceitos que a compõem são “retratos mentais noéticos, maquínicos” (*QPh*, p. 55 [tr: 74]). “Talvez tivesse sido necessário prestar mais atenção ao plano de imanência traçado como máquina abstrata, e aos conceitos criados como peças da máquina”, de onde poderíamos vislumbrar “um retrato maquínico de Kant” como uma imagem do pensamento que se compõe de intensidades que se conectam pela linha de vizinhança dos conceitos. O plano constitui uma máquina abstrata, o horizonte dos acontecimentos e reservatório de acontecimentos conceituais, porque contém as peças, os fragmentos, que são os conceitos. Neste sentido, o plano é “um deserto que os conceitos povoam sem partilhar” (*QPh*, p. 39 [tr: 52]), numa ocupação livre sem medida nem estriamento porque são as únicas regiões do plano. O plano, por sua vez, designa o meio indivisível que distribui os conceitos, enquanto os conceitos ladrilham e povoam o plano imprimindo-lhe curvas e variações, pois eles são “vagas múltiplas” e traços intensivos de um movimento finito. O plano de imanência integra e conecta os conceitos conferindo ao pensamento uma imagem de suas composições e efetuações, uma imagem do que lhe concerne de *direito*, que nada tem haver com os acidentes, as opiniões históricas e suas representações. Consoante a isso, o plano de imanência é a imagem do pensamento, do que ele retém de suas composições e suas efetuações, pois o que ele reivindica e seleciona é unicamente o “movimento infinito ou movimento do infinito”, nesse ponto, então, o plano constitui uma única “vaga” e “envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam”, nesse caso, não há verossimilhança entre o plano e o conceito. Uma vez que o plano retém só o movimento do infinito, o movimento ou elemento do plano são os *traços diagramáticos*, que se caracterizam por seu movimento e velocidade infinitos, direções absolutas de natureza fractal. Desse modo, o pensamento vige como uma potência nômade e desterritorializante constituindo um plano de variações coextensivas, cujas conexões desenham uma constelação de pontos que assumem a forma de um diagrama das multiplicidades, um mapa do mundo e, com isso,

uma geografia desenhada pela imagem do pensamento e dos conceitos que lhe correspondem.

2.2. Imanência e *Heccéité*

O plano de imanência e de consistência não conhece seres, sujeitos, corpos, substâncias, formas ou coisas, estados de coisas ou realidades, mas “sugere um modo de individuação que não se confunde precisamente com aquele de uma coisa ou um sujeito” (*MP*, p. 318). Tratar-se-á de uma individuação imanente, “singularidades implícitas” que somente capturamos na forma de intensidades e *heccéité* (*hecceidades*). Deleuze e Guattari situam, em *Mille Plateaux*, as referências ao conceito de *heccéité* no princípio de individuação em Simondon como *eccéité* (*ecce*), um campo de individuação que concerne ao “devir do ser” e às “variações individuais”, e circunscreve, tal como define Simondon, um campo de “realidades disparatadas” que “podem devir sistema” (SIMONDON, 1995: 29). Sob a perspectiva de Simondon, é o modelo hilemórfico que se dissolve constituindo um modo de individuação pré-individual cuja realidade suplanta toda referência às noções de forma e matéria. Tendo seu desenvolvimento e elaboração teórica a partir das leituras de Duns Scot, Nietzsche, mas também de Simondon e da interpretação deleuziana do spinozismo, tal campo de intensidades e singularidades livres recobre a imagem paradoxal de um pensamento sem imagem, sem fundo e sem medida, em que o pensamento se reflete sobre um espaço liso onde só há movimentos desiguais, variações, graus de potência e emissão de singularidades. Como assinalamos, é necessário que a filosofia promova a ruptura com os pressupostos numa crítica e renúncia à imagem e aos postulados, de modo que seu começo ou diferença não seja a demarcação ou consagração de um mero acordo com a imagem *pré-filosófica*, mas uma luta cuja diferença marca a ruptura com a Imagem não-filosófica — o ser, o sujeito, o *cogito* — (*DR*, 193), é somente aí que se inscreve uma distinção entre o que é da ordem do pré-filosófico e o que é da ordem *não-filosófica*. Sua repetição se daria, então, num pensamento sem imagem, se apartando, assim, tanto da representação como do senso comum. O problema é que os pressupostos confundem o que é da ordem do não-filosófico com o pré-filosófico, imprimindo ao não-filosófico um sentido interno e originário, como um elemento pré-filosófico. O pré-filosófico, sustentam

Deleuze e Guattari, só pode ser erigido de um fora, um campo externo ao pensamento, mas que lhe é intrínseco como pura imanência e este se configura pelas relações e agenciamentos que compõe, pelos movimentos e velocidades, pelas longitudes e latitudes que adquire e contornam cartografias geográficas que constituem o *plano de imanência* do pensamento.

A imanência ou plano de imanência não se estabelece pela precedência de um ponto de vista que retém e orienta o pensamento segundo um ponto de referência relativo, o horizonte relativo de um observador em sua finitude de forma que ele seja imanente a alguma coisa, um Eu, um sujeito. Sendo imanente ao meio que o constitui, o pensamento invoca um plano de imanência puro que só conhece e acolhe movimentos infinitos, e se realiza como um corte, uma seleção. Essa seleção só comporta singularidades, como hecceidades, ou seja, singularidades pré-individuais e imperceptíveis, que em nada se assemelham a determinações originárias, mas produzem uma imagem de pensamento como experimentação, um construtivismo, como pudemos ver, como uma contração, um hábito, “pensar é contrair hábitos”, em que seu correlato não constitui uma subjetividade, mas personagens conceituais e seus movimentos. Os conceitos emanam de condições singulares, como uma ocasião, circunstâncias, uma hora, hecceidades, um campo de relações que se impõe por *perceptos* e *afectos*, devires. Por conseguinte, os personagens conceituais são hecceidades que traçam um diagnóstico do pensamento e de seu pensador e correspondem ao “Nome Próprio”. “Os nomes próprios não são nomes de ninguém, mas de povos e de tribos, de faunas e de florestas, de operações militares ou de tufões, de coletivos, de sociedades anônimas e de gabinetes de produção” (**D**, 65 [tr: 69]). O plano-personagem abriga os problemas que um pensador levanta, o campo que ele explora e os conceitos que cria, constituindo assim o *fora* do pensamento. Dessa forma, os conceitos são tributários do não-conceitual e do não-filosófico.

Portanto, a *hecceidade* designa uma individuação impessoal e imanente que se distingue do orgânico e por isso não se confunde com uma coisa ou um sujeito. Ela denomina uma emissão de singularidade como “uma hora, um dia, uma estação, um clima, um ou vários anos”, designa uma “intensidade”, “um rosto”, “forças, acontecimentos, movimentos e móveis, ventos, tufão” (**D**, p. 111; **MP**, p. 320; **P**, p. 52). Ela conecta o pensamento a sua exterioridade, o *fora*, ao *corpo sem órgãos* e, assim, coloca em jogo um

plano de imanência e de composição que ata o pensamento ao cenário em sua volta. Desse modo, não guardando nada de subjetivo ou objetivo, ela se refere à paisagem ou atmosfera e circunstâncias que engloba, algo que é composto originalmente como uma imagem-movimento. Como assinala Sauvagnargues³², constituindo um modo de individuação distinta de uma substância, um sujeito ou uma coisa, com a hecceidade, Deleuze radicaliza e transforma o modo finito de Spinoza definindo toda individuação como modal, singular e intensiva. Deleuze parte da concepção física do livro II da *Ética* para situar o alcance da demonstração spinozista de um modo de individuação impessoal. Nesse contexto Spinoza afirma os princípios que norteiam uma ética e uma etologia dos modos, da potência fundada no movimento e na velocidade. O que se pode dizer dos corpos, dizia Spinoza, não consiste em algo que se remete a um ser, um sujeito ou objeto, mas seu movimento ou repouso, de modo que cada corpo se move mais lentamente ou mais rapidamente segundo seus modos e potência de afetar. Assim, no segundo capítulo da *Ética*, Spinoza afirma que os corpos não se distinguem sob a relação de substância, mas pela relação de movimento e de repouso, da velocidade ou da lentidão: “os corpos são coisas singulares, que se distinguem entre eles sob a relação de movimento e de repouso” (SPINOZA, *Éthique*, II, p. 13). Com esta advertência, Spinoza substitui a noção de substância, relação entre organismo, órgãos e suas funções por uma relação que envolve e unifica corpo e alma num princípio modal que se exprime segundo a potência e o movimento: um corpo só contém relação de velocidade e lentidão, poder dinâmico de afetar e ser afetado.

Sob essa configuração, a individualidade se manifesta e se explica pelas partes extensivas das relações corporais, uma relação cinética de forças que exprimem não uma substância única, mas graus de potência. Spinoza assinala: “Quando um corpo em movimento se choca com outro que está em repouso sem poder afastá-lo, ele é refletido de maneira que ele continua a se mover” e, nesse caso, “o ângulo que faz a linha do movimento de reflexão com o plano do corpo em repouso que ele bateu será igual ao ângulo que faz a linha do movimento de incidência com este mesmo plano” (SPINOZA,

³² Cf. Sauvagnargues, In : Arnaud Villani, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*.

Idem). Nesse sentido, não há sujeitos, formas ou funções, mas multiplicidade enquanto designa uma composição de relação de forças, de relação de movimento e repouso ou de velocidade e lentidão. Há, portanto, uma dupla individuação: de um lado, a existência em sua dimensão material, como partes *extensivas*, sua longitude; de outro, a essência que se constitui como potência e suas relações *intensivas*, sua latitude. A longitude designa o estado de forças em sua dimensão extensiva, extrínseca, cinética, constituída por relações de velocidade e lentidão. Mas a latitude consiste na relação intrínseca das forças, sua dinâmica, intensidade ou variação de sua potência, e refere-se, então, aos graus da potência, passagem de um grau a outro. A latitude é o campo de variação subtraído da composição de relações e dos encontros, e isso confere ao estado cinético das forças um vetor temporal que marca as variações intensivas e as flutuações da potência. Nesse sentido, a percepção retira da matéria a distribuição e variação do caos sob a relação repouso e movimento, de velocidade e lentidão, mas situando-a ao nível dos encontros, de migrações, de suas composições e decomposições como logitudes. Consoante a isto, os afetos se organizam de acordo com os devires subtraídos dos encontros, no que estes constituem aumento ou diminuição da potência de agir que se distribui sobre o plano ou latitudes (*SPP*, p. 6; *MP*, p. 310-314).

2.3. Geofilosofia e Etologia dos Conceitos

Os conceitos em filosofia devem estar presentes como em um romance policial de qualidade: eles devem ter uma zona de presença, resolver uma situação local, estar em relação os 'dramas', ser portadores de certa crueldade. Devem ter uma coerência, mas recebê-la de outro lugar. Samuel Butler forjou uma bela palavra para designar esses relatos vindos de outro lugar: EREWHON. *Erewhon* é, ao mesmo tempo, o *no-where*, o lugar nenhum originário, e o *now-here*, o aqui-e-agora subvertido, deslocado, disfarçado, colocado de ponta cabeça, (*ID*, p. 182).

Nas primeiras páginas de *Qu'est-ce que la philosophie*, Deleuze e Guattari invocam um campo de criação próprio à filosofia: ela não designa a contemplação do mundo revelado ou da ideia inata, não constitui a reflexão do sujeito sobre os objetos, mas também

não estabelece uma comunicação do vivido ou dos fenômenos. Pensar não é contemplar, refletir ou comunicar entidades universais, nem orientar-se segundo a determinação prévia de um centro ou um método. A filosofia é “pensamento por conceitos” e se define como potência ativa, inventiva e criadora, revelando-se um campo de experimentação mais próximo da arte do que da ciência. Implica a experiência de explorar, confrontar, deslizar e criar sobre um horizonte de tensões que se arrastam como linhas de força. O pensamento, então, recobre uma dimensão que se constitui por uma potência de afetar que mobiliza toda sua força para deslocar-se num movimento contínuo, de modo que o pensamento aí só pode se orientar por intensidades e fluxos e nisto consiste o ponto de cesura fundamental. Deleuze e Guattari visam desfigurar o pensamento como quadro de referência estável e pré-determinado para invocar a existência de um solo imanente e fugidivo, o flagrante de uma experiência em que o pensamento se movimenta e se desloca não em função de uma imanência relativa e subjetiva, mas sobre uma dimensão impessoal e anônima, marcada unicamente por sensações que lhe conferem uma singularidade e um valor empírico. É como andar no deserto sobre uma terra nômade, onde, a partir daí, possa se reivindicar um meio de imanência absoluto, uma região habitável unicamente por conceitos. Os conceitos não são entidades espirituais ou formas eternas e universais; eles concernem a uma *sensibilia* e se explicam menos pela sensibilidade de um sujeito do que pelos combates que perpassam as forças e os afetos denunciando um solo, circunstâncias, uma história e uma geografia.

Desde a época de *Différence et répétition*, Deleuze ressalta o empirismo inerente aos conceitos e sua objeção seja à sua representação como universal abstrata ou sua limitação subjetiva. O empirismo, “trata o conceito como o objeto de um encontro, como um aqui-agora, ou melhor, como um *Erewhon* de onde saem, inesgotáveis, os "aqui" e os "agora" sempre novos, diversamente distribuídos. Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos “predicados antropológicos”. É preciso que se pense os conceitos como criações “a partir de um horizonte movente, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia”, matéria de uma filosofia intempestiva, de um tempo porvir. “Graças a Samuel Butler, descobrimos o *Erewhon* como aquilo que significa, ao mesmo

tempo, o “parte alguma” originário — e o “aqui-agora” deslocado, disfarçado, modificado, sempre recriado” (*DR*, [tr: 9]).

Em *Qu’est-ce que la philosophie?* Deleuze e Guattari reafirmam a exigência desse empirismo a fim de situar os elementos que compõem uma etologia dos conceitos definida agora por um princípio imanente e plural. Contrapondo-se às “máquinas de construir universais” que alimentam o exercício e abstração da razão, a filosofia cria os conceitos de modo singular “numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultiva” (*QPh*, p. 12 [tr: 15]). Os conceitos têm uma matéria e um plano de consistência que se definem localmente e são abalados por um sistema de crueldade movido por campos intensivos extrínsecos às suas qualidades e que vige como zonas de vizinhança e de indiscernibilidade. Todo conceito tem uma cifra, ele não é simples, é uma multiplicidade, e por isso possui vários componentes, que saltam do caos circunscrevendo um plano e um horizonte infinito. De contorno irregular, um conceito se define por corte, articulação, superposição de componentes que se agregam num todo que não se identifica com o universal ou o absoluto, pois é um todo fragmentário que se organiza para escapar ao caos, mas que “não cessa de espertá-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo” (*QPh*, p. 21 [tr: 27]). Mas disso não se conclui que ele se anule no caos, pois o caos não designa uma força inerte ou uma ausência de sentido e determinação, ao contrário, ele constitui a velocidade infinita.

Como avaliam Deleuze e Guattari, o conceito não emerge do nada nem é algo dado, e todo conceito remete-se a um problema, um campo problemático que implica relações e circunstâncias de sua criação, segundo uma composição de forças reais que se estabelecem num plano de relações concretas, como uma zona de presença. Por exemplo, no caso do conceito de *Outrem*, seu campo problemático depende do ponto em que ele se encontra, da posição que ocupa, como um jogo de lugares. A categoria de *Outrem* implica um campo de natureza livre desfigurado do que poderia lhe conferir uma possível origem, de modo que sua definição embaralha a ordem e impede que o sujeito ou o Eu seja o princípio fundador dos conceitos. Nesse sentido, é necessário que o conceito de *Outrem* seja colocado fora dos atributos e desígnios da substância, ou seja, que ele seja requisitado não mais como outro em relação ao sujeito ou objeto, que prefiguraria a precedência de um fundo originário e abstrato, mas a partir de um mundo real.

O mundo real é dominado por linhas de fuga, desvios, movimentos que precipitam e recuam, percepções que escapam às formas da visão e às atualizações formais. Com efeito, ao lançar um olhar para “fora”, *Outrem* seria um mundo possível, assustador, não mais como o outro (de um sujeito ou objeto), senão um mundo que ainda não é real, como existência concreta, mas que persiste, como um desvio e uma resistência, a partir do momento em que esta visão assustadora se revela em sua força própria e autônoma. Esse mundo possível pode ser um rosto, um vulto, uma cena ou paisagem que nos chama atenção como o “rosto” de um mundo possível, mas que adquire uma existência própria à medida que nos desvia do real, e nos arrasta para longe em sensações e sentimentos de medo, de tensão, de horror, seja pela iminência de um “rosto” ou pela alusão mediada da linguagem, em que um mundo real³³ se abre ou nos toma de assalto, e é em razão dessa interferência que o “eu” torna-se dispensável. São, então, segundo Deleuze e Guattari, esses três componentes: mundo possível, rosto existente e linguagem ou fala que tornam o mundo possível como uma existência real, uma vez que o *Outrem* deixa de ser o “outro” (em referência ao sujeito ou objeto) para ser condição da percepção, promovendo, assim, duplamente, um corte no tempo e uma “exterioridade no espaço”.

Notadamente, todo conceito tem uma história que não segue de forma linear e homogênea, mas por cortes e rupturas, e tem também um devir consoante ao plano de bifurcação dos conceitos que abrem e recortam sobre este mesmo plano, regiões que comportam uma encruzilhada de problemas, como uma “ponte” ou “cocriação”. Constituindo uma cadeia de problemas conectáveis, relações inseparáveis da passagem de um concreto a outro, o conceito conjuga então três aspectos: primeiro, os conceitos não são erigidos do nada, nem supõem uma abstração mental, eles abrigam componentes que desencadeiam uma criação infinita de conceitos e vigem como um campo de ressonância e criação conceitual, de modo que “cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes” (*QPh*, p. 25 [tr: 31]); segundo,

³³ É sob este aspecto, segundo Deleuze e Guattari, que deve-se considerar a distância com Leibniz, pois em Leibniz, o “*Outrem*” se revela como mundos possíveis ou mônadas que exprimem um mundo, contudo, os mundos possíveis não têm existência no mundo real, cf. *QPh*, 25; tr: 31.

“é próprio do conceito tornar os componentes inseparáveis *nele*: distintos, heterogêneos”, sendo isto que define “a *consistência* do conceito, sua endo-consistência” (*QPh*, p. 25 [tr: 31]), pois os componentes não são fragmentos ou entidades parciais fechados atados a um pólo unificador. Todo componente é atravessado por uma zona de vizinhança ou limite de indiscernibilidade com outros componentes. Nesse caso, o mundo possível inscrito no conceito de *Outrem* está contido no rosto que o exprime, não havendo, porém, identidade entre o exprimido e a expressão. Os componentes são simultaneamente distintos e indiscerníveis, e sua consistência interna se define por “zonas, limites ou devires”; eles são também perpassados por uma exo-consistência com outros conceitos determinado por partes e linhas de conexão. Mas há ainda um terceiro aspecto do conceito que se determina pelo ponto de coincidência, de condensação ou acumulação entre os componentes, pois cada componente constitui “um *traço intensivo*, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida, nem como geral nem como particular, mas como uma pura e simples singularidade” (*QPh*, p. 26 [tr: 32]).

Sob esse aspecto, não se pode atribuir aos componentes e às relações, no conceito, constantes ou variáveis tal como se configuram na ciência, pois tais relações não reivindicam compreensão ou extensão, mas “puras e simples *variações* ordenadas segundo sua vizinhança. Elas são processuais, modulares”. Deleuze e Guattari tomam como exemplo o pássaro, lembrando que o conceito de pássaro não consiste em seu gênero ou sua espécie, mas na composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos, como algo indiscernível, que desencadeia menos um conjunto de sensações e percepções sincrônicas, uma sinestesia, do que uma matéria de expressão que define sua essência, como uma sineidesia. Logo, “um conceito é um heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança. É ordinal, é uma *intenção* presente em todos os traços que o compõem” (*QPh*, p. 26 [tr: 32]), numa relação de *sobrevôo*, de co-presença, e disso se segue que os conceitos são um ritornelo. A relação não é regida por um princípio universal, pois, constituindo um corrente de linhas que se cruzam, de relações e variações inseparáveis, os conceitos envolvem heterogênese e desvio, não como metáfora, mas como “operações que instauram uma imanência radical, um traço da imanência” que envia à relação essencial com a terra. A esse respeito, no prefácio da edição brasileira de *Mille Plateaux*, Jean-Clet Martin escreve: “Um conceito, assim como uma flor ou um inseto, tem

seu ambiente e seus territórios. Toda uma etologia do conceito, por meio da qual não se pode mais separar seus componentes do ambiente concreto em que eles se depositam” (MP, vol. 3, prefácio Ed. Bras.). É pela associação do ambiente e dos acontecimentos que os conceitos ganham consistência, de modo que todo conceito compõe um ritornelo territorial; uma zona de intensidade e de desterritorialização. “O que ocorre, ao contrário, quando certo conceito é levado para um outro ambiente? Quais são os *acontecimentos* que ocorrem com os conceitos quando estes se desterritorializam?” (MARTIN, prefácio Ed. Bras. MP, vol. 3), logo, são essas as questões que permeiam um conceito.

Com efeito, há um corte no tempo e uma exterioridade no espaço, e o que está em jogo é a relação efetiva entre os corpos e sua expressão sobre o espaço-tempo; porém esta relação não se estabelece nem como uma abstração, nem como correspondência ou representação. De fato, os conceitos se efetuam e se encarnam nos corpos, mas eles não se aderem às coordenadas espaço-temporais e também não se assemelham aos estados de coisas em que se efetuam como expressão corporal, pois as coordenadas são esquemas fixos e constantes, e suas variáveis seguem um movimento intermitente e linear. Diversamente, o conceito se encontra fora da extensão e de seus esquemas e como tal não pode ser referido a um campo de energia, ele é anergético. Mas, embora se efetue diretamente nos corpos, sem mediação “o conceito é um incorporeal”, não compreende nem corpos ou coisas, nem estados ou essência, ele só inclui ordenadas intensivas, intensidades puras, como um acontecimento puro, *heccidade* (ex. *Outrem*, o rosto, o pássaro). Deleuze e Guattari ressaltam: “O conceito define-se pela *inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevôo absoluto, à velocidade infinita*” (QPh, p. 27 [tr: 33]). Possui “superfícies ou volumes absolutos”, mas é simultaneamente absoluto, pelo todo, e relativo, porque fragmentário; é também infinito por sua velocidade e sobrevôo, mas finito por seu movimento e contorno dos componentes. É absoluto do ponto de vista da ontologia, no que concerne a sua autoposição, pois não supõe uma essência, um fundo originário como princípio de conexão e, uma vez que exclui um ponto de referência, ele é intensidade pura; mas ele também é relativo no sentido de uma “pedagogia do conceito”, sua criação, seu plano.

Portanto, compondo uma multiplicidade, o conceito constitui um campo de ressonância não discursiva e não correspondente, que não se refere ao domínio da

proposição ou da referência e, nesse sentido, “os conceitos são centros de vibrações”, um plano de consistência dominado por “enunciações imanentes” e relações intrínsecas. O exemplo disso pode ser evidenciado no conceito de *cogito* e os três componentes que o constitui — duvidar, pensar, ser —, que juntos apresentam variações e são ordenadas intensivas que se alinham nas zonas de vizinhança ou de indiscernibilidade, e seguem organizados como pontos inseparáveis compostos por uma zona entre duvidar e pensar (a indubitabilidade do pensamento está no ato de duvidar), e uma segunda zona entre pensar e ser (o pensamento se explica pelo existir).

Sob esta configuração, conceito e pensamento assumem um caráter intempestivo e inatural que se refere menos à história do que às circunstâncias e ambiências, mas também à conexão de forças compondo linhas, fronteiras e cartografias que evocam uma esfera espacializante e geográfica e se direciona a um porvir. Os conceitos não são esquemas ou categorias fixas e *a priori*, são antes derivados de processos dinâmicos e diferenciais das ideias e do pensamento. Em seu texto *Método de dramatização* Deleuze denomina este processo como uma dramatização das ideias. As ideias são dramatizadas e diferenciadas por dinamismos espaço-temporais, movimentos e abalos que promovem uma violência no pensamento e nos conceitos que contornam o plano de imanência filosófico. Depurando os conceitos e lançando-os num campo de variação e profusão de sentido, Deleuze e Guattari criam novos trajetos e conexões com os quais subvertem noções e referências mais correntes. É o caso, por exemplo, das noções de *terra*, *território*, *meio*, espaço-tempo etc., em que os conceitos sofrem uma “dramatização”³⁴ em função de suas conexões, ou ainda da potência e dos afetos que se instalam entre as coisas, no “meio” das coisas, como afetos e “meios” intensivos³⁵. Sendo assim, os conceitos são o que contorna o plano de imanência como intensidades, ordenadas intensivas, constituindo uma zona de vizinhança, ou um limiar de indiscernibilidade. Nesse sentido, os conceitos são inseparáveis de multiplicidades

³⁴ Sobre o “Metodo de dramatização”, texto de Deleuze numa alusão à Nietzsche, Cf. *Ilhas Desertas*. Na mesma coletânea, em “Pensamento Nômade”, Deleuze considera que diferente de Freud e de Marx, Nietzsche opera uma verdadeira decodificação dos conceitos.

³⁵ Sobre isto, Deleuze recorre à Spinoza, no capítulo “Spinoza e nós”, cf. *Espinoza, filosofia prática*.

e componentes heterogêneos que compõem com eles relações intensivas e zonas de vizinhança num “sobrevô absoluto” e à “velocidade infinita”. Ele condensa elementos díspares, constituindo um campo de vibração e consistência de elementos heterogêneos, superfícies fragmentárias e virtuais que sobrevoam todo o vivido.

Como demonstrado, no que concerne ao plano de imanência, “o problema do pensamento é a velocidade infinita, mas esta precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, o plano, o vazio, o horizonte” (*QPh*, p. 38 [tr: 51]) e, consoante a isto, uma vez que este meio não compreende uma espacialidade fixa e estável senão uma dimensão cuja consistência é fluida, é preciso então que os conceitos como totalidades fragmentárias tenham também uma elasticidade e o meio se determine por essa fluidez, pois os conceitos povoam o plano imprimindo-lhe curvas e variações. “Os conceitos são o arquipélago ou a ossatura, antes uma coluna vertebral que um crânio”. Eles são “superfícies ou volumes absolutos, disformes e fragmentários”, são traços e peças de uma máquina, o reservatório de “acontecimentos e agenciamentos concretos como configuração de uma máquina” (*QPh*, p. 39 [tr: 52]) e, nesse sentido, figuram como peças de uma máquina.

Portanto, os conceitos não advêm de uma intuição originária e transcendente, mas de um plano de consistência e de um lance de dados, como acontecimento. Mas tal determinação não incide sobre a precedência de um campo inerte e ideal de onde os conceitos surgiriam como uma projeção. Com efeito, os conceitos não são entidades lógicas previamente dadas e dispersas, mas totalidades fragmentárias que ressoam o plano e a totalidade que os cria, o Uno-Todo ilimitado, mas para isto é preciso traçar um plano. Porém, isso não envia a uma composição de unidade ou universalidade, mas de desenvolvimentos de naturezas distintas no interior da própria filosofia, o que faz da filosofia não uma ciência, mas um “construtivismo” na criação de conceitos e na instauração de um plano, o plano de consistência, plano de imanência infinito do pensamento. Os conceitos são traços intensivos do movimento finito, ordenadas intensivas desse movimento com cortes e diferenças; dimensões absolutas, superfície ou volumes fragmentários. O plano é intuição e nasce de uma instauração; os conceitos são intenções e surgem como criação, e “a única condição é que os conceitos tenham uma necessidade, mas também uma estranheza” (*D*, p. 177), Assim, não há relação de identidade entre o plano e o conceito, porque não se tratam de partes de um todo que se ligam ou se unificam, pois os

conceitos são “vagas” múltiplas enquanto o plano de imanência é uma única “vaga”. “O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos” (*QPh*, p. 38 [tr: 51]). Constituindo naturezas distintas, é preciso então que haja a intervenção de um terceiro elemento que possibilite uma correlação e comunicação entre o plano e o conceito. É sob a influência de um intercessor, de pensadores, que o plano e os conceitos subvertem noções abstratas e ganham um conteúdo que são *traços* intensivos e diagramáticos que vigem como “instâncias adjuntas à criação dos conceitos, a saber, os personagens conceituais” (*QPh*, p. 26 [tr: 57]).

2.4. Intercessores, personagens ou traços intensivos

Entre o conceito e o plano de imanência, se introduz ainda um terceiro elemento que lhes confere um sentido vital e age como um intercessor: o personagem conceitual. O personagem conceitual se interpõe entre o conceito e o plano de imanência não à maneira de um vetor que se coloca às margens ou no centro de uma polarização de instâncias comunicáveis, mas como uma dimensão que perpassa os conceitos e o plano que o contorna, ao mesmo tempo em que lhe confere um sentido vital e age como um devir; o elemento que tangencia a criação do conceito é o que força e afeta seu plano de criação. Seguindo o exemplo de Descartes, ressaltado por Deleuze e Guattari, entre o conceito de *cogito* e o plano de imanência se introduz uma instância misteriosa, uma dimensão fluida, que se estabelece entre o conceito e o plano pré-conceitual, circulando entre um e outro: o *cogito* decorre de um sentimento de privação face aos ensinamentos adquiridos, é o Idiota que diz Eu, e busca um conceito advindo de forças inatas. O Idiota é, portanto, um personagem conceitual, e emerge como um elemento subterrâneo, agindo como uma força oculta que age como vozes que ecoam de um mundo desconhecido, um personagem que busca ascender ao pensamento (eu penso) por uma “luz natural”.

Os personagens conceituais são o “nome próprio”, ou os “heterônimos” do filósofo, o devir de uma filosofia que não encarna um sujeito ou tipos psicossociais, figuras ou referências que identificam uma determinação psíquica ou social. São tipos instáveis e que vivem nos enclaves ou nas margens de uma sociedade, “o estrangeiro, o excluído, o migrante, o passante, o autóctone, aquele que retorna a seu país” (*QPh*, p. 66 [tr: 90]),

como força estranha, distante e anômala que se caracteriza como um devir, um movimento que afeta o *socius* e a atividade pensante, dramatizando e desestabilizando, como linhas de fuga. É no comportamento animal que é possível situar tal movimento, pois o que caracteriza o animal é menos o lugar do que o modo como vive em seu meio, sua habilidade de formar territórios e abandoná-los, e, se instalando sobre o devir, refazer o território sobre outra natureza. Sob essa configuração, o amigo do animal “equivale a um lar” ou à família, mas se constitui como um “território móvel”. É o exemplo do homínideo que desterritorializa a pata anterior, arranca-a da terra para fazer dela uma mão e a reterritorializa sobre galhos e utensílios. Esses dinamismos exprimem ritornelos que se determinam pela experiência de traçar, instalar-se, sair. São ritornelos territoriais que compõem uma sinalética das sensações que se remete aos movimentos de efetuação e contra-efetuação e, sendo assim, o território supõe talvez uma desterritorialização prévia, mas não se pode dizer o que é primeiro, a terra, formar territórios, desfazer territórios para refazê-los sobre outras condições, pois tudo ocorre segundo um movimento do devir e suas linhas de fuga, uma desterritorialização contínua que carrega todas as partes simultaneamente, que não fixa sujeitos ou estados de coisas, mas que traça uma clínica dos devires: “os campos sociais são nós inextrincáveis, em que os três movimentos se misturam; é necessário, pois, para desmisturá-los, *diagnosticar verdadeiros tipos ou personagens*” (*QPh*, p. 67 [tr: 91]).

Tipos ou personagens não constituem referências psíquicas ou subjetivas isoladas, não evoca um sujeito, mas uma territorialização e os movimentos que contornam. É nisso que consiste a originalidade do mundo grego: saber qual território eles instauram, como se desterritorializam e se reterritorializam; e para se indagar sobre esses aspectos é necessário isolar um tipo grego em especial, o amigo. Os tipos psicossociais tornam perceptíveis, em algumas circunstâncias, “as formações de territorialização, os vetores de desterritorialização, o processo de reterritorialização”. Sendo físicas, mentais ou espirituais, as territorializações e as desterritorializações são relativas e absolutas porque envolvem e se estabelecem sobre uma Pátria, um Chão Natal. “A filosofia é inseparável de um Chão Natal, do qual testemunham também o *a priori*, a inatividade ou a reminiscência” (*QPh*, p. 67 [tr: 91]), assegurando a dimensão de uma pátria desconhecida.

Mas por que essa pátria desconhecida, perdida, que alia o pensador a um exílio, torna-o um Exilado? O que vai lhe devolver um território, ou seu equivalente, como um lar? Quais são os ritornelos filosóficos? Qual a relação do pensamento com a Terra? O estrangeiro, o exilado, são indivíduos que regressam (de outro país) ou estão de passagem. “*Os personagens conceituais têm este papel, manifestar os territórios, as desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento*” (*QPh*, p. 67 [tr: 92]) e, portanto, não personificam sujeitos ou estados subjetivos, não se enquadram e nem designam tipos ou determinações empíricas, psicológicas e sociais (amigo, gago, juiz), mas perfazem uma tipologia do movimento intensivo do pensamento; são pensadores cujos traços se unem aos traços diagramáticos do pensamento e aos traços intensivos dos conceitos, “são intercessores, cristais ou germes do pensamento”. O caráter “absoluto” que norteia as desterritorializações e reterritorializações do pensamento não se converte numa relação de transcendência às determinações psicossociais ou numa limitação a essas, da mesma forma que não designa uma abstração delas.

Os tipos e personagens que circunscrevem os movimentos e combates do pensamento invocam conexões dotadas de um caráter vital e dinâmico. Tratar-se-á, então de uma conjunção, um sistema de remissões ou substituições, de determinações que coincidem, embora não se identifiquem; uma configuração que se constitui menos por uma negação ou anulação de um meio histórico ou uma época do que pelas desterritorializações relativas de um meio contingente povoado de relações concretas, pois “os traços dos personagens conceituais têm, com a época e o meio históricos em que aparecem, relações que só os tipos psicossociais permitem avaliar” (*QPh*, p. 68 [tr: 93]).

Contrariamente, o conjunto das atitudes e sintomas que caracterizam os tipos psicossociais, sejam eles relações, modos de existência física, mental e jurídica, revelam cartografias e mapas sociais; constituem territórios sobre um meio de imanência relativo e operam as desterritorializações do pensamento e, dessa forma “se tornam suscetíveis de uma determinação puramente pensante e pensada que os arranca dos estados de coisas históricos de uma sociedade, como do vivido dos indivíduos, para fazer deles traços de personagens conceituais, ou *acontecimentos do pensamento* sobre o plano que ele traça ou sob os conceitos que ele cria” (*QPh*, p. 68 [tr: 93]). Disso se segue que a vida deve ser avaliada não pela existência e sua manifestação psíquica, pelo vivido e seus estados ou

ainda pela consciência de um sujeito, mas pelos movimentos que traça e pelas intensidades que cria sobre um plano de imanência. Uma atividade criadora sobre a terra cujo ato não se refere ao sujeito, mas uma hecceidade que persiste como um virtual face às qualidades atuais, para fazer nascer “novos modos de existência mais próximos dos animais e dos rochedos” (*QPh*, p. 73 [tr: 99]). Portanto, a filosofia conjuga três elementos que constitui a trindade filosófica: traçar, inventar e criar. “O plano pré-filosófico que ela deve traçar (imanência), os personagens pró-filosóficos que ela deve inventar e fazer viver (insistência), os conceitos filosóficos que ela deve criar (consistência). Traçar, inventar, criar, é a trindade filosófica”, e a instauração de um plano evoca, com efeito, “traços diagramáticos, personalíticos e intensivos” (*QPh*, p. 74 [tr: 101]). Esses traços de personagens são intercessores, linhas, traços diagramáticos, composição de devir e velocidade infinita.

2.5. Um “Caosmos mental” e virtual

A árvore está dada no germe, mas em função de um plano que não é dado (*MP*, p. 325).

O plano de imanência revela dinamismos potenciais e velocidades cuja consistência exprime a identidade entre o caos e o mundo e se organiza de forma virtual. Vimos que não se contentando e não se limitando “em fornecer uma matéria e lugares variáveis”, a geografia, por implicação, “não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem” (*QPh*, p. 91-92 [tr: 125-126]) ,e nesse sentido, entendemos que ela envolve também um arranjo, um mapa ou paisagem mental, um plano mental imanente.

O pensamento não é arborescente e o cérebro não é uma matéria enraizada nem ramificada. O que se chama equivocadamente de "dendritos" não assegura uma conexão dos neurônios num tecido contínuo. A descontinuidade das células, o papel dos axônios, o funcionamento das sinapses, a existência de microfendas sinápticas, o salto de cada mensagem por cima destas fendas fazem do cérebro uma multiplicidade que, no seu plano de consistência ou em sua articulação, banha todo um

sistema, probalístico incerto, *un certain nervous system* (MP, p. 24 [tr: 25, vol. 1]).

Por conseguinte, o plano não preexiste como um elemento dado, mas constitui um “caosmos mental” e virtual, um maniquismo cerebrado como exo-consistência: “O plano de consistência poderia ser nomeado de não-consistência. É um plano geométrico, que não remete mais a um desenho mental, mas a um desenho abstrato” (MP, p. 325). Tal plano não supõe formas, sujeitos, estruturas pré-formadas, composição de matéria-forma, pois concerne a um único plano de natureza, natural e artificial. Ele constitui um “um plano de proliferação, de povoamento, de contágio; mas essa proliferação de materiais nada tem a ver com uma evolução, com o desenvolvimento de uma forma ou a filiação de formas, mas também não evoca uma dimensão incondicional ou absoluta, pois “é menos ainda uma regressão que remontaria a um princípio. É, ao contrário, uma *involução*, onde a forma não para de ser dissolvida para liberar tempos e velocidades” (MP, *Idem*). Deleuze e Guattari intentam desse modo, demonstrar a impossibilidade da forma e matéria como domínio das sensações e princípio do conhecimento e com isso bucam ultrapassar o modelo da substância e da lógica atributiva tão fundamental à tradição filosófica. Jean Wahl já havia indicado essa questão ao sustentar que “a filosofia ortodoxa, nos introduz num mundo de substâncias solitárias, sem comunicação”, em que o mundo é composto por pedaços de matéria com atributos, de uma matéria tornada fim, valor e sentido adequado a relações externas, de modo que “nesta doutrina tudo é formado em termos de tempo e de espaço — um tempo cujo curso é igual; de um espaço intemporal, passivo euclidiano” (WAHL, 1932, p. 125-126).

O plano de imanência se constitui como um corte no caos, sendo este captável por uma constelação de pontos divergentes lançados ao plano como uma dobra. Mas sendo o plano pré-filosófico, tal dobra é uma dobra do conceito, sua variação, o que faz com que seu sentido seja sempre novo. Com efeito, essa dobra se constitui como uma linha abstrata, puramente virtual e divergente que forma com o plano um amalgama. A linha abstrata marca a esfera do desejo, do fluxo, os quais são objetos de captura e, nesse sentido, se o plano captura o fluxo que lhe é contemporâneo, então ele designa uma máquina abstrata que deriva de dobras-fluxos e compreende o virtual. O pensamento, então, preside um meio

móvel de flutuações, de movimentos contínuos e ilimitados, uma esfera em que nada se fixa. Esse meio não é o centro fixo entre dois pontos, mas um vasto vazio, um *plano*, o horizonte, um plano que envolve o pensamento numa ida e retorno, que o “enrole e desenrole”. O que figura nesta dimensão não é a suposição de um centro ou um ponto de apoio, mas de movimentos e trajetórias que sobrevoam lugares e espaços vazios, de modo que o pensamento não se efetua pela segurança de um centro, mas por planos e velocidades infinitas por onde o pensamento pode flunar definindo direções, longitudes e latitudes. Sob esta configuração, os conceitos perfilam o plano intensivo de encontros e relações que perpassam experimentações e agenciamentos que se conectam e se ligam como virtualidades.

Em *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze e Guattari definem o virtual a partir de um empirismo radical que se opera como imanência pura, relação e experimentação sem objeto e sem sujeito, consciência a-subjetiva. Uma multiplicidade que reivindica um único plano de vida, e em vista disso, como assinala Sauvagnargues, anula-se então “o modelo metafísico de uma supremacia absoluta da temporalidade virtual sobre a matéria atual que o dualismo bergsonista reconduzia a certos aspectos” (SAUVAGNARGUES, 2009: 150). Trata-se menos do traço empírico da sensação associada a um corpo e suas reações ou dos estados que caracterizam o vivido, do que a passagem *entre* os fluxos da sensação “como devir, como aumento ou diminuição de potência (quantidade de virtual)”³⁶. A imanência não se relaciona a alguma coisa ou unidade entre as coisas, nem a um sujeito como centro de identidade e unidade operadora da síntese de todas as coisas. A Pura imanência não subsiste nem se dirige para uma realidade, objeto ou sujeito, pois o que ela recolhe não são representações de estados de coisas ou instantes conservados na memória, senão unicamente uma vida como acontecimento e, nesse sentido, *uma vida* se define pelo seu poder de afetar, pelos afetos e virtualidades de um corpo e suas afecções, como uma assinatura, uma hecceidade. Como assinalado num dos últimos artigos de Deleuze, *A imanência uma vida...* evoca a experiência em que a vida se desprende de toda referência

³⁶ Cf. Deleuze, *Imanência: Uma vida...*

ao vivido e sua história e, liberada do tempo e do espaço, só produz instantes e momentos singulares, virtualidades. Vida impessoal, singular, puro acontecimento, que só carrega um “Nome Próprio”, uma hecceidade. “Vida imanente” que só carrega acontecimentos e singularidades e por isto não se adere a formas do tempo, mas “entre-tempos”, “entre-momentos” que apresenta um tempo imenso e vazio, contudo infinito como um porvir. Uma vida só conhece virtuais e não se constitui de formas ou substâncias, mas de relações intensivas cujo movimento e velocidade desenham cartografias variadas, diagramas e mapas.

O virtual não significa uma dimensão desprovida de realidade nem supõe uma duplicação do real, mas designa algo, um acontecimento, cujo processo de atualização segue o plano que lhe confere realidade própria. Também não se confunde com uma abstração ou anulação dos estados atuais, mas por uma captura das singularidades que compõem as atualizações do real e que não se consolida como atualização de estados de coisas em formas ou substâncias, sujeito ou objeto. Assim, o acontecimento não designa uma operação lógica e abstrata superior às coisas e ao vivido tampouco se constitui à margem de condições reais, pois “o virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual”. Trata-se antes de uma realidade que se atualiza em um estado de coisas concretas e em um vivido do qual ele é erigido, mas que somente se fixa como virtualidade; são devires e acontecimentos que nos conduzem pela vida, como pura imanência e virtualidade sobre um *meio*, um campo ou plano. Da mesma forma, o plano de imanência não demarca uma dimensão vazia, abstrata e transcendente, pois é necessário que ele próprio se atualize sobre um Objeto ou um Sujeito aos quais ele se aplica. O plano é um virtual, ele é povoado de virtualidades e somente inclui e transporta acontecimentos e singularidades que lhe conferem virtualidades. Nesse sentido, todo fenômeno, uma experiência, uma ação ou reação somente existe quando se atualiza em um estado de coisa e em um vivido, porém, não cessa de ser um virtual sobre o plano de imanência como sua consistência e sua lógica, pois o plano de imanência não se confunde com o vivido e seus estados de coisas.

Conforme atesta Zourabichvili, o virtual “se explica pelo esforço de dotar a filosofia de um instrumental lógico capaz de dar consistência à ideia de imanência” (ZOURABICHVILI, 2003: 63). Deleuze e Guattari consideram o liame do pensamento com o caos e advertem para uma dupla posição: ou se guarda dele o infinito dando

consistência ao virtual por conceitos, como é o caso da filosofia, ou se renuncia a ele, atitude da ciência. A ciência renuncia ao caos a fim de lhe impor um limite, e assim limitá-lo a um plano de referência e de coordenadas por meio do qual se possa atualizá-lo aos estados de coisas e suas funções. A ciência “renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar *uma referência capaz de atualizar o virtual*” (*QPh*, p. 112 [tr: 154]). Ela estabelece um plano de coordenadas e de referência que trata de atualizar o virtual, dando-lhe uma referência que se atualiza por funções (functivos). Movida pelo esforço de decompor o real e a matéria, a ciência promove uma desaceleração na velocidade infinita do caos que tem por consequência a atualização da matéria, em vista da qual pode conceder ao caos uma função e um plano de referência que se organiza e se codifica em estados de coisas.

O limite produz um sistema de coordenadas que atualiza o caos segundo um conjunto de variáveis que não se unificam, mas que se bifurcam e se desviam operando cisões e dualismos. “As bifurcações, as desacelerações e acelerações produzem buracos, cortes e rupturas, que remetem a outras variáveis, outras relações e outras referências” (*QPh*, p. 118 [tr: 161]). E, nesse processo de desaceleração, o limite intervém na velocidade operando uma decomposição sob a forma de intervalos, uma distinção de dois pontos estabelecendo numa das extremidades a marcação de uma origem a qual ambos estão conectados. Submetida a uma ordem que imprime à velocidade limites desenhado por intervalos, constitui-se então uma linha coordenada em que se pode relacionar a uma origem, um ponto de partida e, nesse caso, as “formas virtuais do caos tendem a se atualizar segundo uma ordenada”. Porém, essa ordenada pode seguir um plano intensivo ou extenso. Tem-se, de um lado, ordenadas intensivas com um plano de variações que designam determinações distintas, independentes, na forma de conceitos, mas que correm lado a lado com outras de característica extensa e que compõem um regime de variáveis. Assim, as ordenadas intensivas se alinham às velocidades extensas de modo que as formas no processo de atualização figurem como determinações extrínsecas associadas a uma outra variável em estado de coisas e que, por sua vez, indica funções. “Um estado de coisas não atualiza um virtual caótico sem lhe emprestar um *potencial* que se distribui no sistema de coordenadas. Ele recolhe, no virtual que atualiza um potencial de que se apropria” (*QPh*, p. 118 [tr: 161]).

O caos não concerne à desordem, mas à velocidade infinita que impede toda função ou limite e dissipa toda realidade formal; sobre ele nenhuma forma ou substância se esboça, pois “é um vazio que não é um nada, mas um *virtual*, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência. É uma velocidade infinita de nascimento e de esvanescimento” (*QPh*, p. 111 [tr: 153]). Considerando que o caos não tem limites, é um ilimitado, um infinito, renunciá-lo é rejeitar sua infinitude e virtualidade intrínsecas, logo, é subtrair do caos a capacidade infinita de criar virtuais. Entretanto, o virtual não designa o caos nem supõe uma virtualidade caótica, mas uma virtualidade tornada consistente e que se constitui sobre um plano de imanência que corta o caos.

Portanto, entre a filosofia e a ciência se enseja uma ordem de distinções que se compõem por três aspectos. O primeiro aspecto concerne ao campo de determinação. Enquanto a ciência investe num plano de referência, a filosofia, por sua vez, remete-se à multiplicidade caótica, instituindo um plano de imanência que vige como um corte no caos, de onde busca dar consistência por meio de conceitos. Nesse caso, o caos se constitui como um campo de energia, de múltiplas forças e vibrações, uma rede de conexões pertencentes a uma mesma raiz. Um segundo aspecto consiste no fato de que, circunscrito numa única raiz, esse campo forma uma quantidade de variações inseparáveis e incondicionadas que constituem um campo intensivo próprio ao conceito. Disso se segue que a filosofia mantém as velocidades infinitas do caos conservando as variações que permanecem infinitas e inseparáveis. Diferentemente, a ciência renuncia a tais velocidades e se delinea por um conjunto de variáveis independentes e relações condicionáveis que constituem o extenso e conferem uma qualidade ao caos consoante à função. Nesse contexto as determinações comportam polaridades em que as extremidades ainda que sejam contornadas por forças múltiplas não estabelecem elos de comunicação, mas de divisão, moldando dualidades ou variáveis independentes tais como sujeito e objeto. Assim, o modo como a filosofia e a ciência se relacionam com o caos torna manifesta um duplo sistema de atualização. De um lado, atualizando acontecimentos por conceitos, a filosofia tem por consistência acontecimentos virtuais sobre um plano de imanência. De outro, atualizando por funções, a ciência toma o acontecimento num estado de coisas ou misturas, num sistema de referência. Um terceiro aspecto se interpõe que é aquele do modo de enunciação.

A filosofia compõe-se de personagens conceituais que designam os *sensibilia* filosófico, as percepções e afecções dos conceitos. E a ciência inclui observadores parciais ideais como percepções e afecções dos functivos (funções).

Os personagens conceituais estão sempre e já no horizonte, e operam sobre um fundo de velocidade infinita, as diferenças anergéticas entre o rápido e o lento vindo somente das superfícies que eles sobrevoam ou dos componentes pelos quais passam num só instante; a percepção não transmite assim informação, mas circunscreve um afeto (...). Os observadores científicos, ao contrário, são pontos de vista nas coisas mesmas, que supõem um escalonamento de horizontes e uma sucessão de enquadramentos, sobre um fundo de desacelerações e de acelerações: os afetos aí se tornam relações energéticas e a própria percepção uma quantidade de informação (*QPh*, p. 126 [tr: 171]).

Erigido desse “plano”, o conceito é um *caóide* porque se efetua em planos que cortam o caos exercendo uma seleção e, desta forma, atribuem-lhe uma consistência que se constitui sob o efeito de uma fusão caos-pensamento, um “caosmos mental” no sentido em que carrega a velocidade e variações do caos. O caos é confrontado com um plano que o corta, um plano de pensamento que remete à filosofia, mas também à arte e à ciência como a *junção* de três planos mediante os quais se determina um “pensamento-cerebro”. “Se os objetos mentais da filosofia, da arte e da ciência (isto é, as ideias vitais) tivessem um lugar, seria no mais profundo das fendas sinápticas, nos hiatos, nos intervalos e nos entre-tempos de um cérebro, inobjetivável, onde penetrar, para procurá-los, seria criar” (*QPh*, p. 196 [tr: 268]).

Sob o domínio deste “caosmos mental” o cérebro não reside como um órgão que realiza funções de onde se pode requerer sua atualização por conexões e interações que traçam planos horizontais e sucessivos, pois “o pensamento (mesmo na ciência) não depende de um cérebro feito de conexões e de interações orgânicas” (*QPh*, p. 197 [tr: 269]). Um órgão-mundo, uma fusão organismo-mundo manifestada pelo fenômeno. De fato, esta é a direção que indica a fenomenologia ao conceber o pensamento pelas “relações do homem com o mundo” como uma unidade que define o cérebro pela noção de “ser no

mundo”. De outro modo, pontuam Deleuze e Guattari, é preciso requerer um “pensamento não-pensante”, uma vez que o pensamento não evoca a objetividade de uma função que se realiza no homem, num sujeito pensante. É o cérebro que pensa e não o homem como ser pensante, constituindo, assim, um pensamento-cérebro que “é um estado de sobrevôo sem distância, ao rés do chão, auto-sobrevôo do qual não escapa nenhum abismo, nenhuma dobra nem hiato” (*QPh*, p. 197 [tr: 269]). Tratar-se-á de um cérebro-sensação, a excitação que vibra e conserva as vibrações que contrai: “a sensação conserva as vibrações do excitante sobre uma superfície nervosa ou um volume cerebral”, sendo a sensação “vibração contraída, tornada qualidade, variedade”. Mas essa contração não se revela como uma ação de um sujeito atuante, ela coaduna sensação e contemplação como uma “paixão pura, uma contempla-ção” em si, a sensação é *enjoyment, self-enjoyment*. Plotino definia desse modo os homens e os animais, mas também as plantas, a terra e as rochas. A este respeito, Deleuze e Guattari asseveram: “Não são ideias que contemplamos pelo conceito, mas os elementos da matéria, por sensação. A planta contempla os elementos dos quais ela procede, a luz, o carbono e os sais” e agregam em si “cores” e “odores” variáveis como sua composição. Trata-se de uma sensação pura sem mediação, uma “sensação em si” que exprime a atividade de forças afetivas. É “como se as flores sentissem a si mesmas sentindo o que as compõe, tentativas de visão ou de olfato primeiros, antes de serem percebidas ou mesmo sentidas por um agente nervoso e cerebrado” (*QPh*, p. 200-201 [tr: 272-273]). São, com efeito, expressão de “afinidades químicas” e “causalidades físicas” em sua relação com forças primárias e subjetivas que se ocupa em contrair os elementos da terra.

As rochas e as plantas certamente não têm sistema nervoso. Mas, se as conexões nervosas e as interações cerebrais supõem uma força-cérebro como faculdade de sentir coexistente aos tecidos, é verossímil supor também uma faculdade de sentir que coexiste com os tecidos embrionários, e que se apresenta na Espécie como cérebro coletivo; ou com os tecidos vegetais nas ‘pequenas espécies’. (...) Nem todo organismo é cerebrado, nem toda vida é orgânica, mas há em toda a parte forças que constituem microcérebros, ou uma vida inorgânica das coisas.

Se não é indispensável fazer a esplêndida hipótese de um sistema nervoso da Terra (*QPh*, p. 200-201 [tr: 272-273]).

O que se constitui é da ordem de um vitalismo que congrega as forças e as variações do universo sob um mesmo plano de composição, onde o caosmos contorna o plano filosófico que recorta o caos, traduzindo a relação essencial da filosofia com a não-filosofia. Enfrentar o caos é o que faz a filosofia por meio do plano de imanência que ela instaura, e é nesse sentido que o plano é pré-filosófico, pois ele marca a relação com a não-filosofia, com o pensamento sem conceito, dando consistência ao caos mental erigido da contração do universo. “A filosofia precisa de uma não-filosofia que a compreenda, ela precisa de uma compreensão não-filosófica, como a arte precisa da não-arte e a ciência da não-ciência”. Nesse caso, o “Não” se constitui menos como o negativo do que a emergência de um devir ou seu desenvolvimento com seus desvios, cortes, suas dobras e bifurcações. Nada se remete a um começo ou um fim nos quais se afigura a delimitação de pontos independentes que se anulam, logo, o Não de forma alguma existe por si mesmo como um negativo que divide um antes e um depois suprimindo partes que resvalam numa oposição. Do mesmo modo, ele não designa a negação de um campo que se constituiria por um estado de coisas, mas advém e depende de um mergulho no caos, ele é “o caos no qual o cérebro mergulha”, e “neste mergulho se extrai do caos a sombra do “povo por vir”, (...) povo-massa, povo-mundo, povo-cérebro, povo-caos” (*QPh*, p. 206 [tr: 279]). Guattari invoca tal vitalismo determinado por sensações, vibrações contraídas para delinear um processo sobre o qual emana uma osmose das qualidades e forças da terra, instituindo, sobre um mesmo plano de natureza, um plano de composição que é simultaneamente o plano político e estético, uma *Caosmose* das relações cósmicas como paradigma e etologia das forças e dos modos de afetar.

2.6. Planos, diagramas, planômeno

Não há coisas ou sujeitos, designações de uma matéria-forma ou estados de coisas supondo organizações homogêneas determinadas por relações espaço-temporais, mas “apenas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não

formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda espécie”. No que se refere ao corpo sem órgão, “há somente *hecceidades*, afectos, individuações sem sujeito, que constituem agenciamentos coletivos” (*MP*, p. 325) que definem menos um desenvolvimento do que acontecimentos com suas lentidões, adiamentos, retenções ou acelerações que explicam a formação de cada agenciamento segundo suas composições de velocidade. Sob essa configuração, “nada se subjetiva, mas *hecceidades* formam-se conforme as composições de potências ou de afectos não subjetivados”. Não constituindo seres ou coisas formadas, uma vez que “só conhece longitudes e latitudes, velocidades e *hecceidades*”, tal plano é concebido como “plano de consistência ou de composição (por oposição ao plano de organização e de desenvolvimento). E necessariamente um plano de imanência e de univocidade”, constituindo, assim, um único plano de natureza em que não distingue partes contíguas que a ele se aderem nem compreende uma natureza em que se divisa o natural e o artificial como dimensão adjunta. Trata-se de um plano que “cresça em dimensões”, imanentes, que não comporta “uma dimensão suplementar”, sendo, por conseguinte, um plano de consistência que se denomina igualmente por sua não-consistência. “É um plano geométrico que não remete mais a um desenho mental, mas a um desenho abstrato. E um plano cujas dimensões não param de crescer com aquilo que se passa, sem nada perder de sua planitude (*MP*, p. 325).

Ao demarcar uma geografia de relações imanentes e uma composição de forças múltiplas, aliados a um campo de rupturas que indica a supressão de uma temporalidade linear e a distribuição homogênea no espaço, Deleuze e Guattari operam uma reversão na concepção de tempo e espaço desenhada por esquemas e estruturas da história. Contornam então uma desterritorialização mútua da noção de espaço, seja na geografia ou na filosofia, e a emergência de uma “especialização” do pensamento definido por uma topologia marcada por uma superfície móvel aberta a fronteiras e distâncias. Perfilando a linha de confronto que estabelecem, visam a considerar as reais condições e flutuação do desejo fora do campo de subtrações e coordenadas, seja do estruturalismo ou da psicanálise. De um lado, o estruturalismo supõe um processo de organização e distribuição das relações e dos afectos segundo um vetor de distribuição sedimentada, fixa e homogênea, organizada de modo hierárquico e estrutural. De outro, a psicanálise, ao definir os afectos por um elemento extrínseco, promove a subordinação do desejo ao princípio de falta como determinação

passiva do desejo e de suas realizações. Contra isso, Deleuze e Guattari desenvolvem uma clínica dos investimentos sócio-históricos, espécie de “geoanálise” dos modos de articulação entre os processos de subjetivação e os aparelhos institucionais. Desprezando o modelo estruturalista e o princípio da “falta” sustentado pela psicanálise, o desejo e o delírio são situados ao nível dos investimentos sócio-históricos assinalando assim o domínio de uma esquizoanálise. A partir disso, a “especialização” do desejo e do pensamento converge para uma semiótica e uma sintomatologia que se constitui como uma “clínica” do campo de efetuação do devir, de suas múltiplas conexões e variações, cartografando ritmos, velocidades e direções, sua longitude e sua latitude, onde a distribuição do múltiplo só pode ser capturada sob a forma de linhas, planos, diagramas e mapas que desenharam um campo de variação intensiva.

Em *Logique du sens*, Deleuze considera a dimensão dos signos e sintomas ao nível da composição de forças e dos efeitos de superfície, noção que, no campo de determinação e problemas desenvolvidos a partir dos anos 70, será substituída por uma expressividade ampla e radical da imanência. No contexto de *Capitalisme et schizophrénie*, o plano de imanência designa a instância cujas condições permitem a conjunção de uma composição múltipla de forças e relações imanentes, circunscrevendo um regime social de codificação conduzido às exigências de recuperação do caos. O plano não supõe uma esfera subjacente como uma estrutura inteligível gerando uma realidade suplementar ao todo que ele inclui, seu caráter é a-centrado e a-subjetivo. Entretanto, sua natureza é dupla: compreende um plano de pensamento e um plano da natureza que atua como corte e seleção sobre as variadas configurações do caos fora das atualizações e coordenadas espaço-temporais, conservar-lhe os movimentos infinitos.

Sob esse traçado, as realizações não supõem uma organização unívoca e linear, elas se caracterizam de forma múltipla e heterogênea e se desenvolvem segundo as determinações de um “*tempo estratigráfico*, onde o antes e o depois não indicam mais que uma ordem de superposições” (*QPh*, p. 58 [tr: 77]), pois é o tempo da terra, dos platôs, das rochas, do solo, com seus espaços múltiplos e superpostos, suas agitações, seus abalos. Tratar-se-á, então, de planos que se definem segundo fronteiras e um campo de variação contínua, como platôs, e de onde se conjugam os diversos planos: plano de imanência, plano da natureza, plano de pensamento, plano das multiplicidades, plano das velocidades,

plano intensivo etc. De referência geográfica, o plano é um platô, zona plana, horizonte indefinido, sem começo nem fim; e porque não tem ponto de origem ou de chegada, começo ou fim, ele só existe como “meio”; assim, ele é sem limites, mas paradoxalmente supõe e é conectável em vista de um “meio”, uma zona intermediária, um “entre dois” como zona de intensidade.

Mas como pensar os variados planos e suas relações com o caos como corte e seleção, que não resvale num plano de transcendência ou plano de organização, mas que se efetue como plano de consistência e de composição? Ao indagar-se por que há “planos” ao invés de um único plano, Zourabichvili indica que a resposta levanta quatro aspectos. Em primeiro lugar, o caos carrega em si imagens de pensamento que rivalizam entre si e impõem ao pensador uma seleção que distingue o plano do caos; segundo, porque a seleção está sempre sob o risco da analogia ou identificação do plano com uma transcendência; em terceiro, para escapar da transcendência ou da opinião, há necessidade de englobar o plano de imanência evitando o já previamente dado e o originário; o quarto e último aspecto é que o pensador deve selecionar as determinações do pensamento que o afetem com movimentos infinitos num processo de recomeço e bifurcação. Ao caracterizar uma “geografia física” dos conceitos em *Mille Plateaux*, Villani destaca a existência de um plano de “conexões, de intercessões, de linhas, não como exemplos indefinidamente variados, mas como conceitos (ou funcionamentos)”, que se aproximam da criação artística e se exprimem como uma virtualidade e uma superfície de “diferenciação”. Tal configuração revela uma realidade próxima ao “dinamismo organizador” do “ovo”, cuja aparente “homogeneidade suporta mil gradientes”, compondo “planos”, “cortes”, “rotações”, “passagens inverossímeis de limiares” e intensidades (VILLANI, 1980, p. 334)³⁷.

³⁷ Como atesta Arnaud Villani, em seu artigo sobre a geografia de *Mille Plateaux*: “o ovo é uma imensa variação sobre a diferença em todas as suas acepções”, e cita a referência de Deleuze ao trabalho de Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, 1941, citado em *Différence et répétition* e também em *L'anti-Edipe*, In: *Geographie physique de Mille Plateaux*, p. 334.

O plano constitui a conversão imanentista que coloca a imanência numa relação imediata com o dado, uma conversão que traz à baila a crença na terra da qual Nietzsche profetizava. Disto se segue, Nietzsche e a assunção do “sentido da terra”, a crença na cura pela terra, Spinoza e sua Ética imanentista e Bergson com o resgate da multiplicidade, que tornam-se os precursores desse cenário. Mas será em Spinoza e sua concepção de Natureza Naturada e Natureza Naturante que Deleuze e Guattari encontrarão a inspiração decisiva para tal conversão. O traço fundamental dessa concepção consiste no fato de que, ao aliar-se unicamente ao movimento e à velocidade, o plano adquire um dinamismo próprio cujo caráter é a-centrado e a-subjetivo, delineando um “plano fixo” de estados intensivos de uma força anônima, um planômeno. No plano, tudo constitui afectos e perceptos e o que ele inclui não são sujeitos, mas velocidades e ordenadas intensivas. Portanto, o plano da natureza consiste numa multiplicidade e relação de forças que se organiza por linhas de tensão e relações topológicas que vigem segundo cartografias geográficas de um “meio” e suas fronteiras, onde o que vigora é a demarcação de distâncias, proximidades e longitudes; movimentos diagramáticos que esboçam linhas, trajetos e direções. Esse duplo aspecto é um mapa do devir e revela uma resistência ao caos. O caos não configura um campo dominado pela desordem, mas pela conjuração de movimentos turbilhonares de velocidade infinita. Trata-se, com isso, de renunciar a toda forma de fixidez e limitação do caos e de sua indeterminação, deixando entrever uma superfície de combates e incongruências, de linhas de força, enfrentamento e dominação. Sobre essa superfície só há mergulho, enfrentamento do caos, pois o caos é a velocidade infinita que esboça e desfaz toda determinação. Assim, pensar é traçar um plano de imanência que corte o caos, conquanto, isto não significa uma renúncia às suas qualidades, mas um procedimento que consiste em “dar consistência sem nada perder do infinito”. A determinação fixa do diverso sobre o espaço promove uma retenção das velocidades e obstrução das intensidades, criando focos de divisão e delimitações cuja consequência é o estriamento espacial. Sob as qualidades intrínsecas da matéria e do caos, o que se verifica é da ordem de movimentos incongruentes que deslizam sobre um espaço liso e nômade. Uma distribuição livre e nômade em que nada se adere ou se fixa, onde a espacialidade constitui nada menos do que um grande deserto. A terra é esse deserto de tribos livres que a povoam e se deslocam

incessantemente, plano móvel e flutuante de relações e combates que deslizam sobre um deserto como um espaço liso e nômade.

Deleuze e Guattari instauram uma nova concepção do caos deslocada da ideia de desordem consolidada desde o século XVI. Eles subvertem as condições de experiência e exercício do pensamento conduzindo o caos ao estado de elemento primordial que se define menos como desordem do que como matéria informe de caráter livre, como um fundo indiferenciado, um afluxo de intensidades cuja existência é tanto física quanto mental e invoca uma conjuração de linhas afetivas, intelectuais e perceptivas. O pensamento moderno primou, seja no âmbito da ciência ou na filosofia, por uma proteção do caos estabelecendo códigos e esquemas previamente definidos. Deleuze e Guattari, ao contrário, com a exigência de restituir ao caos seu lugar de direito, instituem uma nova relação entre pensamento e caos, sendo este matéria do pensamento, de modo que “o plano de imanência tira do caos determinações com as quais faz seus movimentos infinitos ou seus traços diagramáticos” (*QPh*, p. 38 [tr: 51]). Entrementes, a despeito do novo estatuto do caos, sua dimensão não vigora como algo dado ou experimentado enquanto tal, pois sua experimentação pura e direta impossibilitaria o próprio pensamento, bem como a imposição de esquemas ou de um plano pelo qual se pudesse lhe imprimir uma consistência. “A experiência “real” começa com um corte ou instauração de um plano”³⁸ e, nesse caso, o caos é antes dado do que pensado, ele é virtual e, sob esse aspecto, o que se constitui como experiência real se difere da atualidade porque congrega uma parte da virtualidade advinda do caos.

O plano constitui uma resistência à dispersão do caos, sua completa indeterminação, e assegura sua relação experimentação de modo extrínseco, como matéria de expressão e ritmos formados cuja consistência evoca a relação com a terra e com o território. Instância de encontros intensivos e agenciamentos compondo a cartografia de uma multiplicidade, a polaridade terra-território é o campo de experimentação que conecta o caos a um meio

³⁸ Como analisa Zourabichvili, é considerando esse aspecto que se deve compreender os vários planos. *Op. cit.*

imaneente constituído, assegurando, assim, a configuração plena e dinâmica de um plano de imanência do pensamento e sua relação com forças externas, a exterioridade pura, o *fora*. O “campo de imanência ilimitado percorre a velocidade infinita pelas linhas de desterritorialização que carregam as multiplicidades em direção ao fora” (*QPh*, p. 41 [tr: 54]), este é o plano de imanência, o Uno-*Todo* ilimitado, o planômeno. Sob essa configuração, o pensamento e seu plano só conhecem relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre partículas, constituindo, assim, as bases de uma “cinética” das forças e relações, ou seja, uma cinética do encontro e afeto das forças operantes, o poder de afetar e de ser afetado: “é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos” (*SPP*, [tr: 128:]).

Nisso consiste então a configuração de uma tripartição do plano assinalada em *Mille Plateaux*: o plano das multiplicidades que se constitui sob a forma de “um plano estrutural das organizações” molar e plano genético dos desenvolvimentos evolutivos e moleculares. Mas há numa outra vertente um tipo de plano que não é estrutural nem genético, pois nele não subsistem formas ou substâncias ou sujeitos, mas “apenas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados (...), moléculas e partículas de toda a espécie”. Tal plano só inclui “*hecceidades*, afetos, individuações sem sujeito, que constituem agenciamentos coletivos”. Nele não se constituem formações subjetivas, mas *hecceidades* erigidas de “composições de potencia ou afetos não subjetivados”. Nesse sentido, pontuam Deleuze e Guattari: “A este plano, que só conhece longitudes e latitudes, velocidades e *hecceidades*, damos o nome de plano de consistência ou de composição” (*MP*, p. 325-326), que se constitui, necessariamente, como plano de imanência ou de univocidade, mas que é também um plano de natureza. Ele perfaz um plano de consistência que abole toda materialidade formal, sendo então um plano geométrico que não se opoñdo ao artificial, é de modo absoluto, natural e imaneente.

O que se realiza no âmbito dos deslocamentos e encontros, portanto, pertence à dinâmica dos corpos e dos afetos, sublinhando assim toda uma etologia baseada na composição dos encontros e na potência de afetar. Não existe sujeito pensante ou atuante, mas unicamente afectos, movimentos e velocidades, cujo grau de intensidade demarca-se

por trajetos e direções e, nesse sentido, não se define algo ou um corpo “nem por sua forma, nem por seus órgãos e suas funções, nem como substância ou como sujeito”, mas por *longitude e latitudes*. As longitudes designam “o conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento, entre partículas que o compõem”, enquanto as latitudes concernem ao “conjunto dos afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos de uma *força anômica*” (*SPP*, [tr: 132]). O plano contorna uma topologia definida por desvios, deslocamentos, movimentos fractais, linhas sem regra e sem lei formando um diagrama das multiplicidades, compondo mapas que demarcam afetos e movimentos ilimitados. Sob esse trançado, o plano é um *planômeno*: um plano marcado por suas relações com o fora, suas velocidades infinita, suas linhas de fuga e desterritorializações. Definindo distâncias, níveis de localização e relação entre meios e fronteiras, “o conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência e de consistência” que delinea um campo de variação própria de indivíduos ou coletividades de um meio imanente e suas conexões.

A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação. Assim como evitávamos definir um corpo por seus órgãos e suas funções, evitamos defini-lo por características Espécie ou Gênero: procuramos enumerar seus afectos. Chamamos ‘etologia’ um tal estudo, e é nesse sentido que Spinoza escreve uma verdadeira Ética (MP, p. 315).

Portanto, o movimento do infinito é múltiplo, constituindo um campo de variação, de movimentos dobrados sobre uma ida e um retorno fazendo do plano de imanência não uma superfície definida e estável, mas um tecer de um pensamento Natura que não cessa de retornar, para desviar-se, enfrentar-se sobre as dobras de seu retorno para perder-se novamente e apagar-se, embaralhado todos os fios. Não se trata de ruptura com a unidade ou horizonte absoluto, mas de conversões ilimitadas como “sua curvatura variável, as concavidades e as convexidades, a natureza fractal” (*QPh*, p. 41 [tr: 55]), que torna o planômeno um infinito, um campo de diferença em relação ao conceito. “Cada movimento percorre todo o plano, fazendo um retorno imediato sobre si mesmo, cada um se dobrando, mas também dobrando outros ou deixando-se dobrar, engendrando retroações, conexões,

proliferações, na fractalização desta infinidade infinitamente redobrada (curvatura variável do plano)” (*QPh*, 41 [tr: 55]). Disso se segue que o plano de imanência, sendo variação pura, consagra planos que se rivalizam na história da filosofia e, como imagem do pensamento, o plano não é universal, nem unívoco nem idêntico, ele é Uno-*Todo*, singular na infinidade e seleção de seu movimento.

CAPÍTULO III

CARTOGRAFIA DAS MULTIPLICIDADES

3.1. A teoria das multiplicidades

Numa entrevista de 1988, Deleuze resume sua inspiração filosófica: “Eu concebo a filosofia como uma lógica das multiplicidades” (*P*, p. 201). A noção de “multiplicidade” remonta aos estudos em torno da filosofia de Bergson e aparece no final dos anos 60 com *Le bergsonisme*, momento em que elabora a tese da “intuição” e do “problema”. Visando a superação da oposição Uno-múltiplo, Deleuze focaliza, como ressalta Orlandi, as “diferenciações que movimentam as multiplicidades substantivas”³⁹ a partir da crítica ao dualismo das diferenças de natureza e de grau em Bergson. Nas teses de *Différence et répétition*, esse tema ganha conotação ampla e circunscreve o princípio de um gênese interna e diferencial. Em *Nietzsche et la philosophie*, consagra-se uma composição e relação de forças múltiplas demarcando uma tipologia como expressão da vontade de potência e, em *Logique du sens*, como estofa da lógica do devir e do acontecimento. Nos escritos de Deleuze e Guattari, a noção de multiplicidade ganha importância ímpar e exprime uma clínica e uma cartografia das multiplicidades de contornos extensos, relacionadas às máquinas desejantes e aos fluxos dos desejos em *l’Anti-Œdipe* e aos agenciamentos maquínicos e ao devir-animal em *Kafka. Pour une littérature mineure*; circunscrevendo um campo de relações heterogêneas distribuídas em rizomas marcando devires, linhas de fuga e de desterritorialização, em *Mille Plateaux*, ou como emergência do plano de imanência do pensamento e sua relação com o caos em *Qu’est-ce que la philosophie?*.

Obliterado pelo princípio da unidade e renegado do corolário filosófico, o tema da multiplicidade é dotado de um valor ontológico e diferenciante na primeira filosofia de Deleuze, que buscará nas concepções de Riemann e Bergson sua consistência crítica e seu

³⁹ Cf. Orlandi, *Nietzsche na univocidade deleuziana*”, artigo gentilmente cedido pelo autor.

caráter epistemológico e se converterá em conceito base na segunda fase, com Guattari adquirindo uma formulação ampla e complexa na perspectiva de uma cartografia de relações heterogêneas e transversais. Constituindo a dimensão de uma etologia das multiplicidades, tal concepção concerne às relações de um meio imanente cujas conexões e fronteiras demarcam as relações entre o território e a terra, os agenciamentos e capturas que compõem os estratos, do molar ao molecular, bem como suas desterritorializações e reterritorializações.

Para Deleuze, Bergson realiza duas conversões importantes na filosofia que, tornando o pensamento uma experiência vital, permitirão recolocar a multiplicidade no campo filosófico: primeiro, define a intuição como método filosófico e experiência vital. A intuição deixa de se identificar com uma aventura do espírito ou evasão dos sentidos e passa a se referir ao vivido e à dimensão temporal. Ligada ao vivido, a intuição designa um ato simples que compõe as três regras do método: a primeira regra faz referência ao encontro e criação de problemas; a segunda diz respeito às diferenças de natureza; a terceira, à percepção do tempo. Portanto, são três regras que, para Deleuze (**B** [tr: 26]), tornam o método *problematizante* (encontro e criação de problemas), *diferenciante* (relação entre cortes e intersecções) e *temporalizante* (pensar em termos de tempo, de duração).

Como ato simples, a intuição se determina por um processo contínuo que marca a relação da consciência com a esfera temporal, ou seja, a relação intrínseca entre o impulso vital e o devir temporal da consciência que constitui a *duração*. Assim, longe de situar-se numa esfera transcendente, a intuição apresenta a duração da consciência como uma verdadeira sensação temporal, no sentido em que ela restitui o *impulso vital* que reside na força criadora do processo evolutivo como experiência imanente que inclui a multiplicidade. Para Deleuze, ao delinear-se como imanente ao vivido e à duração, a noção de multiplicidade supera a noção tradicional concernente ao múltiplo, pois, longe de cair no dualismo que opõe o *Múltiplo* ao *Uno*, Bergson invoca o liame que liga os termos intuição-duração-multiplicidade.

Sob o plano ontológico do Uno, a história da filosofia submete o problema da multiplicidade ao par Uno-múltiplo, pensável na medida em que seu campo de abordagem resvala na referência ao Uno. O equívoco reside num erro metodológico que, ao condicionar a multiplicidade ao par uno-múltiplo, acaba por limitar o uno e o múltiplo às

determinações de uma conjugação ambígua, seja remetendo sua significação ao uno ou negligenciando a autonomia filosófica da multiplicidade. Nesse caso, tanto o uno é referido ao múltiplo, quanto o múltiplo se restringe às representações do Uno. A consequência direta desse arranjo será a negação do desenvolvimento singular dos elementos em nome de um campo de referência abstrata e universal e sua simplificação e desdobramento em oposição. O método proposto por Bergson busca a saída do universalismo e da síntese dos opostos, pois, como adverte, “o que verdadeiramente importa à filosofia é saber *qual* unidade, *qual* multiplicidade, *qual* realidade superior ao uno e ao múltiplo abstrato é a unidade múltipla da pessoa” (BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 1990: 197. *Apud B* [tr: 34]). Ao objetar uma visão dos contrários e dos conceitos gerais e abstratos da dialética o método bergsoniano se liberta do dualismo do Uno e do Múltiplo, pois o que Bergson reivindica, assinala Deleuze, é uma “fina percepção da multiplicidade, uma fina percepção do “qual” e do “quanto”, daquilo que ele denomina “nuanço” ou número em potência” (*B* [tr: 35]). É sob esse aspecto que se constitui um avanço em Bergson, qual seja, a descoberta de elementos diferenciadores entre o Uno e o Múltiplo, cujas determinações em sua acepção anterior acabavam por misturar ou colmatar elementos que se diferem em natureza. A originalidade de Bergson consiste na liberação de uma causalidade originária sob o signo do Uno por meio da qual a multiplicidade era explicada. Com isto, a multiplicidade se desfigura da carga ontológica do Uno para se tornar ela própria um conceito filosófico sustentado por um princípio vital relacionado à intuição do tempo.

No contexto das teorias da evolução e das ciências, a noção de multiplicidade recebe uma fundamentação lógica e abstrata cujo desenvolvimento consiste em capturar o diverso sobre um espaço único e fixo, que, submetido a uma temporalidade homogênea e uniforme, compõe um tempo matematicamente regulado constituído por instantes iguais que se sucedem. Tempo, portanto, que se funde com o espaço sob a condição de se tornar um tempo espacializado sobre o qual a ciência tratará de ajustar e ordenar e, organizando o diverso de forma homogênea e uniforme, trata de ajustar a “ordem geométrica e a ordem vital” (BERGSON, 2005, p. 205). Sob esta configuração, delineia-se um tempo mensurável que, deslocado da experiência original da consciência, se determina por sua localização e objetividade, designando menos o tempo que o espaço e, desse modo, os objetos são distribuídos em campos sobrepostos e espacializados. A consequência imediata dessa forma

de organização converge para uma dupla direção que vai da espacialização do movimento à supressão do tempo⁴⁰. Nesse caso, a multiplicidade de estados da consciência torna-se correlata à multiplicidade dos objetos espaciais e cuja similitude se desdobra em partes que se separam e se excluem reciprocamente.

Ao se afastar-se dessa interpretação, Bergson aponta o que considera uma ilusão decorrente de equívocos da metafísica e da ciência ao estabelecer entre a inteligência e a matéria uma relação de simetria, uma correspondência que concebe a realidade exterior como um prolongamento dos sentidos. Sob esta determinação, a matéria é capturada e organizada espacialmente e, sendo o tempo abstraído de referências subjetivas, sua representação reside sobre um espaço medido e ordenado. Numa perspectiva diametralmente oposta à tradição, Bergson pensará o tempo como um dado da consciência relativo ao vivido e refere-se aos estados da consciência que enquanto tais não se decompõem, mas são dissolvidos numa continuidade fluida que denominará de *duração real*. Tratar-se-á de um processo contínuo de coexistência temporal que se conserva na memória como criação e irrupção do novo. Nesse caso, nos estados de consciência, as multiplicidades coexistem na fluidez de um tempo que é pura mudança, tempo que, longe de designar “uma sucessão regulada de instantes” ou a subordinação a uma ordem de simetrias reportadas à matéria, encerra tão somente movimento e duração. No contexto apresentado, se enseja, então, uma virada considerando que esta reversão do tempo conduzido à experiência do vivido se converterá numa nova abordagem da multiplicidade circunscrita sob uma tipologia.

3.1.1. Tipologia das multiplicidades

Bergson vai analisar a relação espaço e duração a partir dos estudos matemáticos de Riemann para quem a multiplicidade se define de dois tipos: uma *multiplicidade discreta* porque são portadoras de um princípio métrico, e com isto distingue este princípio métrico

⁴⁰ Cf. Henry Bergson, *A evolução criadora*, SP:Martins Fontes, 2005. p. 189; 196.

entre as partes no espaço como multiplicidade de dimensões; e uma *multiplicidade contínua* pelo fato de que seu princípio métrico advém de coisas ou fenômenos e, assim, o princípio métrico está nas forças que atuam na multiplicidade de modo temporal, formando assim uma multiplicidade de variáveis independentes. A “multiplicidade discreta” apresenta a descrição numérica dos elementos, sua determinação quantitativa; enquanto a “multiplicidade contínua” apresenta o caráter indivisível dos elementos e refere-se às qualidades dos estados variáveis. A partir dessa concepção, Bergson encontra em Riemann um modo de ultrapassar a oposição Uno-múltiplo e a demonstração quantitativa da matéria, porém, reformulando a noção riemanniana de “multiplicidades contínuas”. Com efeito, ao se contrapor à interpretação riemanniana acerca das multiplicidades contínuas, Bergson se distanciará também das implicações matemáticas das multiplicidades desenvolvidas por Riemann⁴¹.

Com isso se desenhará uma tipologia das multiplicidades por meio da qual se evocará um dualismo que se inscreve como diferença de qualidade e diferença de quantidade. Toda multiplicidade inclui diferenças de natureza ou articulações do real, que, por sua vez, consistem na divisão de algo conforme suas articulações naturais ou diferença de natureza. Assim, cabe à intuição como método de divisão do múltiplo, “dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza” (**B** [tr: 14]). Tudo o que há, e que se pode conceber empiricamente, se apresenta sob o liame de relações, amalgamadas, em forma de misturas, e cabe à intuição dividir, separar as articulações ou o que as difere por natureza dos mistos. Tomemos como exemplo o tempo, a representação do tempo vem eivada de referências a uma espacialidade, de tal modo que não distinguimos nesta representação duas categorias que diferem entre si por natureza, a saber, “as duas puras *presenças* da duração e da extensão” (**B** [tr: 14]). Todavia, a alusão ao

⁴¹ Para Riemann, “as coisas são “multiplicidades” determináveis em função de suas dimensões ou de suas variáveis independentes”. Com isto, distinguirá dois tipos de multiplicidades, “*multiplicidades discretas e multiplicidades contínuas*: as primeiras eram portadoras do princípio de sua métrica (a medida das partes era dada pelo número de elementos que contém); as segundas encontravam um princípio métrico em outras coisas, mesmo que fosse nos fenômenos que nelas se desenvolvessem ou nas forças que nelas atuavam” (Cf. **B** [tr: 28]).

tempo, como já indicamos, é o que confere à intuição seu “sentido fundamental”, pois é à duração que se remete os atos da intuição, de forma que a intuição se funda na duração. Com o método de divisão, a intuição recobre uma camada principal para a qual todos os dualismos a implicam como sua derivação e seu termo, sendo então a duração e o espaço a divisão principal no método bergsoniano. Não há, de fato, diferença de natureza entre o misto duração-espaço, pois enquanto a duração “tende” a condensar em si todas as diferenças de natureza, pelo seu poder de “variação qualitativamente” em torno de si; o espaço, por sua vez, só agrega diferenças de grau, visto que ele é “homogeneidade quantitativa”. A divisão dar-se-á, portanto, de acordo com suas articulações naturais, de modo que, de um lado temos o espaço, diante do qual só constatamos distinção em graus seja entre as coisas seja em relação a si, na forma de aumento ou diminuição; e, de outro, temos a duração, segundo a qual tudo o que há difere por natureza de si e das outras coisas, por alteração (**B** [tr: 22]).

Bergson distingue, portanto, dois tipos de multiplicidade: o espaço, como organização e disposição dos fenômenos espacialmente, e a duração, como sua permanência e sensação no tempo. Tratar-se-á de uma tipologia que se delineia duplamente como multiplicidade de quantidade, numéricas ou extensas, espacial; e como multiplicidade qualitativa, de duração. Essa dupla compõe a organização do diverso e as transformações da matéria na forma de uma “justaposição” de termos no espaço e a fusão de estados na duração. Enquanto o espaço exprime as diferenças de graus da matéria de acordo com seu aumento ou diminuição, e a partir disto divide e distribui a matéria de forma homogênea e quantitativa, a duração, por sua vez, exprime a matéria tal como ela se situa no tempo, em sua heterogeneidade qualitativa, revelando assim a “diferença de natureza” entre os termos implicados numa relação ou distribuição.

Na *L'Évolution créatrice*, Bergson utiliza o exemplo do açúcar para explicitar a dimensão prática desse processo: quando o açúcar se dissolve na água, ocorre um processo de espera e duração, e sua diluição constitui uma diminuição de grau, logo, uma mudança de natureza. Como tudo o que há, o açúcar é capturado num plano espacial, se configura espacialmente; sendo assim, ele é maior ou menor em relação às outras coisas em torno de si, e a si mesmo, o que configura a diferença de grau. Mas há também uma duração, um tempo que lhe atravessa, pelo qual ele se dissolve, e que lhe imprime um modo de ser no

tempo, ou seja, um ritmo de duração que coloca em evidência a diferença de natureza que há entre ele e as coisas em torno de si bem como a si mesmo. Por conseguinte, é essa alteração, na duração, que apreendemos das coisas de modo geral e é nisso que consiste sua essência ou substância. O tempo de espera até o açúcar se dissolver significa minha própria duração, o vivido que há nesse contexto. Com isso, a imbricação do ritmo de duração entre essa dissolução e a minha expectativa, marcada pela impaciência e pela espera, revela que há “outras durações que pulsam com outros ritmos, que diferem por natureza da minha. E a duração, com efeito, é sempre o lugar e o meio das diferenças de natureza, sendo inclusive o conjunto e a multiplicidade delas, de modo que só há diferenças de natureza na duração — ao passo que o espaço é tão somente o lugar, o meio, o conjunto das diferenças de grau” (*B* [tr: 23]). Em vista desta declinação, as multiplicidades contínuas as quais Riemann se reportava, longe de encontrarem um princípio métrico exterior a si, encontram sua existência associada à *duração* que enquanto tal é tanto o indivisível ou não numerável, quanto, de forma inevitável, “o que só se divide mudando de natureza, o que só se deixa medir variando de princípio métrico a cada estágio da divisão” (*B* [tr: 29]).

Portanto, a duração constitui um tipo de multiplicidade que não se delinea nem sobre par Uno e Múltiplo nem sobre uma dessas noções isoladamente, mas remete-se a uma recusa da forma dupla do negativo que substitui as diferenças de natureza por um regime de limitação ou de oposição. Tal recusa reside no fato de que ambas as formas sobrepujam as *diferenças de natureza*, recorrendo às limitações ou oposições ao invés da própria diferença. O que Bergson tem como propósito é pensar as diferenças de natureza deslocadas dos regimes da negação, uma vez que estes encerram conceitos abstratos e gerais. A diferença de natureza não demarca apenas duas dimensões da multiplicidade senão a divisão que se opera entre o espaço e a duração. Como apresentado antes, se a “duração *tende* a assumir ou a ser portadora de todas as diferenças de natureza” é porque a duração “é dotada de poder de variar qualitativamente em relação a si mesma”, enquanto o espaço “só apresenta diferença de graus (ele é homogeneidade quantitativa)”. Mas se nossa primeira apreensão do múltiplo advém de sua divisão ou partição, ou seja, de sua diferença de grau no espaço, isto significa que capturamos sua duração de forma linear e homogênea, anulando, assim as diferenças de grau. Nesse caso, as diferenças de natureza ou mudança de estado anulam os focos de fissura e homogeneizam-se em função da adesão da duração

às diferenças de grau que se segmentarizam no espaço, fazendo com que as diferenças de natureza venham a se aderir às diferenças de graus.

O problema é que esta justaposição e fusão da duração com o espaço ou mesmo espacialização da duração acaba por reconstituir, no misto espaço-duração, um dualismo próprio ao par Uno-Múltiplo, mediante o qual o múltiplo conserva o que lhe é intrínseco, a saber, o Uno. O Uno persiste como o elemento interno às condições do múltiplo que, por sua vez, encontra na referência ao Uno sua realização. Assim, a determinação por justaposição e fusão se clausura sobre uma identidade que constitui um limite à multiplicidade e, desse modo, o misto espaço-duração torna-se insuficiente para garantir a superação da oposição Uno-múltiplo. O Uno é o princípio originário que exclui da multiplicidade as mudanças de natureza e as alterações da matéria e, uma vez condicionado ao Uno, o múltiplo retém da matéria apenas o aumento ou diminuição de graus segundo a gênese e determinações da unidade. Portanto, sob o crivo da oposição Uno-múltiplo se desenvolve um dualismo que visa limitar as possibilidades da matéria e excluir a potencialidade móvel e mutável de sua essência. Tal determinação se reverbera no liame espaço-duração. O espaço deixa de captar a mutabilidade da matéria e a variação da duração para se tornar apenas uma representação homogênea e extrínseca definida por suas graduações. Do mesmo modo, a duração deixa de exprimir as mudanças de estado como diferença de natureza da matéria e passa apenas a representar a dimensão temporal das diferenças quantitativas do espaço representado e homogêneo, caracterizando um coespaço adjacente e desconectado das tensões da matéria, tornando-se, assim, um tempo homogêneo e linear. Com isso, o misto transforma a oposição original numa justaposição que reúne as diferenças de graus da matéria no espaço como múltiplo e organiza as mudanças e diferenças na duração como Uno.

Deleuze retoma a interpretação físico-matemática riemanniana e a noção de duração em Bergson reconhecendo um avanço na crítica à identificação da multiplicidade ao par Uno-múltiplo, mas adverte para o fato de que em ambos a multiplicidade se reveste de uma determinação temporal que impede a superação do caráter abstrato conferido ao tema e sua emancipação como conceito filosófico. Deleuze observa que Bergson não conseguiu levar a cabo sua empresa porque, ao partir da multiplicidade discreta e espacial, define o espaço por um princípio temporal. Assim, a operação que reformula a multiplicidade segundo os

estados temporais acaba por restabelecer o misto espaço-duração condicionando os graus e as diferenças à antiga oposição Uno-múltiplo que se vê restituída agora no dualismo da diferença de grau e diferença de natureza. Com isto, o dualismo relativiza a dimensão espaço-temporal da multiplicidade e subtrai-lhe as tensões e mutações que lhe são inerentes.

A divisão da multiplicidade contínua, de duração, implica numa mudança de natureza que desta forma ultrapassa a indicação de um princípio métrico ou de referência temporal. Para Deleuze, Bergson conduziu a crítica do Uno-múltiplo visando ultrapassá-la, mas não conseguiu verificar a insuficiência do método relativista riemanniano. Com efeito, Deleuze observa que a formulação da noção de multiplicidade em Riemann e Bergson, ainda que se apresente do modo diferenciado, acaba por conservar à multiplicidade (sob a distinção de dois tipos de multiplicidade) uma duplicidade que não elucida o nível de relação desses dois tipos, nem sua significação nem o princípio que os rege. O que Bergson não conseguiu determinar, segundo Deleuze, seria qual o princípio ontológico das multiplicidades fora das condições estabelecidas pela tradição. Bergson buscou reformular a noção de multiplicidade transformando os tipos de multiplicidade que Riemann demonstrara — discreta e contínua —, contudo, não resolveu o impasse que a tipologia das multiplicidades conduzia ao distinguir duas vertentes que opõem a duração às multiplicidades espaciais. Nesse sentido, tanto Riemann quanto Bergson, como adverte Rebello,⁴² acabaram por abortar esse projeto e fracassaram em tal descoberta, porque, ao distinguir duas vertentes e definir a multiplicidade segundo um duplo que não se liberta da herança metafísica do Uno, acabam “restaurando um simples dualismo” ou conduzindo ao “estatuto de um sistema axiomático”⁴³ de modo a ocultar a multiplicidade real e concreta. Portanto, o dualismo do Uno-múltiplo persiste entre as multiplicidades com sua carga

⁴² Sobre esse ponto, sirvo-me da análise de Hélio Rebello no artigo “A origem do conceito de multiplicidade segundo Gilles Deleuze”, p. 155, In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 19: 151-161, 1996.

⁴³ No livro sobre Foucault, Deleuze dedica-se a analisar este impasse, no que se refere à noção de topologia, cf. *F* [tr: 25].

abstrata e universal e, sob o comando do Uno, um novo dualismo se estabelece entre as diferenças, obliterando, assim, a força e singularidade do conceito de multiplicidade.

De fato, Bergson promoveu um grande avanço e progresso no plano filosófico, pois definiu a multiplicidade de duração reconhecendo o tempo vivido da consciência e reformulou a noção científica de espaço dando-lhe uma dimensão ontológica como campo de organização e diferenças de graus da matéria. Entretanto, seu desenvolvimento acaba por restabelecer um novo par de oposições definido pelo binômio espaço-duração. Refratário à toda forma de síntese ou oposição, Deleuze buscará em sua própria leitura de Bergson a saída desse impasse visando cotejar os conceitos no plano da experimentação. A distribuição das coisas num espaço homogêneo anula as diferenças qualitativas, diferenças estas que a despeito da heterogeneidade da matéria tendemos a diluir e desconsiderar. Assim, embora a matéria e a extensão remetam a ordem do espaço, esta disposição espacialmente homogênea deriva de uma cisão do real sob a forma de “artifício” e “símbolo”. Derivada do senso moral, como denuncia Bergson, a cisão se constitui na medida em que “a moral pode ser transponível em física, ou seja, traduzível em símbolos espaciais” (**B** [tr: 24]; BERGSON, 2005: 193). Disto decorre que o espaço designa uma ilusão que reside em nós e nas coisas. Como pontua Deleuze, “se as coisas duram, ou se há duração nas coisas, é preciso que a questão do espaço seja retomada em novas bases, pois ele não será mais simplesmente uma forma de exterioridade, uma espécie de tela que desnatura a duração, uma impureza que vem turvar o puro”. Visto de outro modo, será preciso que ele próprio seja “fundado nas coisas, nas relações entre as coisas e entre as durações, que também ele pertença ao absoluto, que ele tenha uma “pureza”” (**B** [tr: 38]).

Por conseguinte, pensar o espaço sob novas bases supõe uma real compreensão do significado da duração. A duração, longe de designar uma experiência psicológica, revela antes a experiência de uma “passagem, de uma mudança, de um *devenir*, mas de um *devenir* que dura” (**B** [tr: 27]) e, neste caso, continuidade e heterogeneidade são então as duas características principais da duração. Assim, a duração não se limita à experiência vivida, mas é também experiência desde então redimensionada e superada porque é previamente condição da experiência, experiência que, enquanto tal, concede inevitavelmente um misto de espaço e de duração. Embora haja uma relação intrínseca, não há, todavia, entre espaço e duração uma sobreposição, pois isto incidiria numa anulação ambígua impedindo que cada

parte do misto preserve seu caráter singular. Enquanto a duração pura se impõe como sucessão interna, alheia à toda exterioridade, o espaço expressa uma exterioridade fora de toda sucessão. Forma-se, então, entre espaço e duração, uma mistura que consiste numa troca mútua “na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus cortes’ homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua” (**B** [tr: 27]).

3.1.2. Multiplicidade virtual

De fato, conservamos na memória a instantaneidade do espaço como um meio de preservá-lo constituindo-se um espaço à parte, de modo a fixar-se e adequar-se ao espaço real como reserva. Ao mesmo tempo, introduzimos as distinções extrínsecas do espaço, dividindo e ordenando os fatos num tempo homogêneo. Mas é justamente em virtude da mistura, da permuta e ambivalência de determinações, que se faz necessário um processo de separação e divisão do misto, evitando que o par espaço-duração não se desdobre numa identidade dos elementos constitutivos da mistura, configurando uma fusão entre o tempo e o espaço que se constitui como reserva. Portanto, espaço e duração enquanto tais designam um misto que deve se dividir. Nesse processo irrompe uma configuração polarizada da multiplicidade de termos que se complementam, mas que se distinguem segundo suas articulações, em elementos que diferem por natureza. Assim, como vimos, a divisão do misto se desdobra em dois tipos de “multiplicidade”: de um lado, o espaço ou a mistura que introduz o tempo homogêneo — trata-se de “uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação [31] quantitativa, de *diferença de grau*, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual”. Por outro lado, determina-se a “duração pura: uma multiplicidade interna de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de *diferença de natureza*, uma multiplicidade *virtual e contínua*, irreduzível ao número” (**B** [tr: 28]).

Mas, como se define, então, perguntará Deleuze “a multiplicidade qualitativa e contínua da duração em oposição à multiplicidade quantitativa ou numérica?” Bergson vai procurar a resposta em torno da distinção entre “subjetivo” e “objetivo”, algo negligenciado pelas explicações matemáticas precedentes. No que tange ao objetivo, nele tudo é atual. O

objeto, objetivo, se desenvolve, mas não muda de natureza, pois se divide por diferença de grau, logo, se caracteriza pela “adequação recíproca do dividido e das divisões do número e da unidade” pelo fato de que as partes em questão na divisão se moldam numa relação de conciliação mútua. É essa constituição que torna o objeto uma multiplicidade numérica, pois, sendo o número o modelo do que se divide sem mudar, ele só tem diferenças de grau e suas diferenças são sempre atuais nele. É devido à possibilidade de se dividir a unidade em diversas partes, possíveis, que a unidade é considerada extensa.

No que concerne à multiplicidade qualitativa, ela diz respeito ao sujeito e subjetivo. Neste contexto, a duração não é apenas o indivisível, mas o que se divide mudando de natureza continuamente. É por esta razão que ela é “uma multiplicidade não numérica na qual a cada estágio da divisão, pode-se falar de “indivisíveis” (**B** [tr: 31]). A cada natureza adquirida no processo, ela se torna “indivisível”, tornando-se *outra* sem se desdobrar em *várias*, e é neste sentido que a multiplicidade em número só existe em potência. Assim: “o subjetivo, ou a duração, é o *virtual*. Mais precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização”, e isso se efetua porque “a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza” (**B**, *Idem*).

Nesse caso, como analisa Sauvagnargues, Deleuze substitui o “idealismo do possível” pelo princípio de um “empirismo da atualização (SAUVAGNARGUES, 2004: p. 127). Sob esse aspecto, a distinção entre o virtual e o real não converge para a constituição de realidades incomunicáveis, evocando uma cisão ou oposição, mas revela uma coexistência, pois só há um único plano das multiplicidades e único plano de vida, de relações heterogêneas que desembocam sobre um único plano de imanência. No campo dessa torção, então, se verifica uma nova concepção da multiplicidade virtual. Como observa Sauvagnargues, com isto “Deleuze se afasta então do modelo metafísico de uma supremacia absoluta da temporalidade virtual sobre a matéria atual que o dualismo bergsonista reconduzia a certos aspectos” (SAUVAGNARGUES, 2009: 150). Com efeito, na multiplicidade numérica nem tudo está realizado, porém, tudo é atual, compreendendo, por isso, relações entre atuais e diferenças de grau. Num outro polo, como assevera Deleuze, se estabelece:

Uma multiplicidade não numérica, pela qual se define a duração ou a subjetividade, mergulha em outra dimensão puramente temporal e não mais espacial: ela vai do virtual a sua atualização; ela se atualiza, criando linhas de diferenciação que correspondem a suas diferenças de natureza. Uma tal multiplicidade goza, essencialmente, de três propriedades: da continuidade, da heterogeneidade e da simplicidade (**B** [tr: 32]).

Portanto, ao ultrapassar o dualismo bergsoniano, Deleuze vai articular as ideias de “intuição” e de “problema” sob um novo campo conceitual erigido da multiplicidade concreta e de suas relações, de modo que o “múltiplo” deixe de ser predicado em oposição ao Um ou ao sujeito e se torna substantivo (**F** [tr: 25]). O que há são graus e intensidades de composição de forças, relações, e, pontua Orlandi, “diferenciações que movimentam as multiplicidades substanciais”⁴⁴ que constituem “multiplicidades raras, com pontos singulares, lugares vagos, (...) regularidades acumuláveis, repetíveis”, pois “a multiplicidade não é axiomática nem tipológica, é topológica” (**F** [tr: 25]).

É, sobretudo, a partir dos estudos de Simondon que Deleuze pensa esta dimensão topológica da multiplicidade e, com base num capítulo memorável deste autor intitulado “topologia e ontogênese”, elabora uma concepção da multiplicidade fora do modelo hilemórfico, para então demarcar a existência de um “mundo imbicado de singularidades discretas” (**ID** [tr: 118]). Dessa forma, com Simondon, compreende que “o vivente cresce no interior e no exterior, sendo que o conteúdo todo do seu espaço interior mantém-se “topologicamente” em contato com o conteúdo do espaço exterior” (**ID** [tr: 120]). No rastro dessas análises, assinala Deleuze, “o que Simondon elabora é toda uma ontologia, segundo a qual o Ser nunca é Uno: pré-individual, ele é mais que um metaestável, superposto, simultâneo a si mesmo; individuado, ele é ainda múltiplo porque “polifasado”, “fase do devir que conduzirá a novas operações” (**ID** [tr: 121]). Com esse deslocamento, se

⁴⁴ Cf. Orlandi, *Op. cit.*

configura o domínio de uma multiplicidade cujos traços só podem ser demarcados a partir de um campo de experimentação e relações externas.

3.2. Meio e exterioridade das relações: experimentação e hábito

Sob qual perspectiva pode-se considerar a multiplicidade, as relações entre o animal, a natureza, a sociedade, entre o instinto e a instituição, que não se determine pelo dualismo, mas que também não configure a declinação das forças e dos agenciamentos que compõem o real e não constitua uma relação de oposição subsumida pelo domínio da unidade, da identidade, da representação? É precisamente a partir de *Instincts et institutions* que nos deparamos com uma primeira exposição dessa questão na obra de Deleuze. Nas passagens deste pequeno texto que remonta ao período das teses apresentadas em *Empirisme et subjectivité*, Deleuze retoma o corolário das críticas de Hume às noções de lei e de contrato para situar o problema da instituição a partir de um campo de relação que se constitui como “modelo de ações” e meio de satisfação. O ponto de partida será a questão colocada pelo naturalismo e pela metafísica acerca de uma oposição entre o animal e o homem, em razão da qual a possibilidade de comunicação não sendo direta, somente se realiza quando mediada pela representação e pela lei. Hume recupera esta questão desenvolvendo uma crítica cuja fundamentação aponta para uma nova abordagem do laço entre natureza e sociedade. Delineia-se, então, na esfera dessa crítica, uma reflexão que visa a situar o problema da *relação* entre instinto e instituição a partir da constituição do *meio* e da *exterioridade*.

Circunscrevendo uma dimensão ativa, o vínculo entre natureza e sociedade ultrapassa o dualismo corrente para constituir uma associação que enquanto tal subverte a condição do acordo e da atribuição extrínseca da lei e do contrato e passa então a ser considerada em torno da relação entre necessidade, tendência e instituição. Sob o olhar de Hume, natureza e cultura formam um agregado complexo cuja configuração invoca o nexo entre a tendência e a instituição, pois “a natureza só atinge seus *fins* por *meio* da cultura; a tendência só se satisfaz através da instituição” (*ES* [tr: 41]). Este será o mote, portanto, das análises de *Instincts et institutions*, 1955: saber de que maneira se efetua o vínculo entre a natureza e a cultura, o instinto e a instituição.

Deleuze intenta situar o ponto de convergência desse vínculo considerando um duplo movimento. De um lado, reagindo a estímulos externos, o organismo extrai (captura) do mundo exterior os elementos necessários à satisfação de suas tendências ou necessidades seguindo um impulso natural de onde ele criará um meio específico. De outro, instituindo um mundo entre suas tendências e o mundo exterior, a instituição elabora e organiza meios artificiais de satisfação que libera o organismo da natureza e o submete a outra coisa, modificando, assim, a tendência e instituindo um novo meio. Há, portanto, meios específicos originados de uma extração, e meios artificiais que derivam de uma elaboração. Todavia, o instinto, por encontrar em si próprio a satisfação de suas necessidades obtém os meios de sua satisfação de forma direta, sem intermediação nem coerção. A instituição, por sua vez, se caracteriza pelo fato de que os meios de satisfação de que se vale não se determina pela própria tendência, mas de circunstâncias exteriores a ela; ela se vale de recursos e meios de satisfação cuja aquisição se realiza de forma oblíqua, inventada e cultural. Logo, esses meios não derivam de condições internas ou naturais, mas emanam de um artifício, de um elemento exterior, e, assim, indireto.

O que ocorre nessa passagem é da ordem de uma experiência e de uma subversão que envolve o instinto, a instituição e o meio. No que concerne ao meio, ele é o elemento que preexiste à experiência e no qual ela é referida, orientada e organizada. Deve-se considerar então que toda experiência supõe, *a priori*, “a preexistência de um meio no qual a experiência é levada a cabo, meio específico ou meio institucional. O instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível” (*ID* [tr: 29]). O meio e a exterioridade que o constitui designam o princípio de uma subversão que transforma o instinto dotando-lhe de uma dimensão, uma força, em vista da qual sua natureza é modificada. É sob essa configuração que a clivagem entre natureza e sociedade se converterá num campo de sutura cuja configuração remete a apropriações e relação de forças. A instituição arrasta o instinto a condições outras ainda por se constituir, subvertendo a tendência e as relações com o meio. Portanto, no âmbito dessa subversão, verifica-se uma declinação da instituição sobre a tendência, o instinto, pois, embora o objetivo seja a satisfação da tendência, paradoxalmente os processos de satisfação que a instituição promove se desenvolve num embate à revelia da própria tendência. Nesse sentido, se a satisfação se dá de forma “oblíqua” e indireta no âmbito da instituição é

porque implica relação de força, jogo de poder e coerção mediante a qual a tendência é constrangida, submetida a uma outra coisa, a uma força segundo a qual a tendência é requerida, capturada, e assim transformada.

A reflexão que Deleuze desenvolve no período dos anos 50 compõe um capítulo importante para os trabalhos posteriores por tratar-se de um desmonte de antigos alicerces e formulações com os quais irá confrontar ao longo de seus trabalhos. Entre esses podemos citar a noção de causalidade, que irá colmatar o quadro de substancialidades únicas e idênticas por um regime de oposições e princípios originários. Isto servirá de mote a uma dupla crítica: a crítica à subjetividade centrada na unidade e na representação, e à definição de sociedade por um princípio externo às condições de sua determinação. Nesse caso, enquanto o sujeito se define por um princípio interno e originário, o elo entre natureza e sociedade se estabelece pela atribuição de um princípio externo cujo caráter demarca a esfera de um acordo ou conciliação. Vista desse ponto, a relação entre as coisas, o vínculo e a integração entre os viventes e tudo o que se passa no mundo são regidos sob a pedra angular do princípio de identidade e de adequação. Se o fundamento constitui o solo comum que unifica e regula internamente as coisas e suas relações, a ideia de uma atribuição extrínseca traduz na última curva da causalidade a vigência de um acordo organizando a existência sob a forma da lei e do contrato. Fundamento interno e atribuição extrínseca tornam-se, então, a base de uma explicação causal que ancorada nas ideias de unidade e identidade vige como princípio de baliza e sustentação da noção de subjetividade e das relações animal-natureza-homem-cultura e instinto-instituição.

Entretanto, para Deleuze, como vimos, é a partir de Hume que essa curva se desfaz. Deleuze encontra no empirismo humiano as condições reais a partir das quais irá confrontar com o princípio da causalidade. Contra a ideia de um princípio abstrato que qualifica o sujeito como um dado originário e a sociedade pela atribuição extrínseca de um acordo ou contrato em vista do qual se pode contrapor instinto e instituição, o empirismo humiano parte do caráter sensível dos princípios, da importância da experimentação e das relações que evoca. Trata-se, com isto, de um empirismo que parte da experiência pura e assinala uma dupla perspectiva: de um lado, um atomismo que se define por termos, ideias e impressões; de outro, um associacionismo determinado por relações, considerando que as relações entre as coisas, as ideias e impressões, “são exteriores a seus termos”. A relação

entre as coisas não se dá em função de um fundo ou princípio originário nem pela instância de um acordo, uma lei ou contrato, pois o que é primeiro são relações e conjunções. Sob esse aspecto, devemos considerar que a posição de Hume constitui um divisor de águas na tradição filosófica, no sentido em que ele opera um deslocamento que destitui duplamente a primazia da ontologia e do conhecimento. A multiplicidade, o diverso, não pressupõe um Ser substancial nem encontra sua determinação na esfera do conhecimento. Disto se conclui que, se em Kant o dado empírico constitui a condição de possibilidade do conhecimento, porém, conduzida ao sujeito transcendental, na formulação do autor inglês o empirismo é a fonte dos processos de determinação do mundo e da subjetividade. A existência não se explica então por um princípio originário, nem na ontologia nem na dimensão do conhecimento. Da mesma forma, ela não se constitui como atividade da razão nem como um ato da consciência, mas se produz de maneira a-subjetiva, derivada e passiva. Assim, o que encontramos na origem de tudo não se exprime pela ideia de um princípio originário, mas por impressões sensíveis.

Portanto, a perspectiva empirista aberta por Hume é a via que, segundo Deleuze, permite ultrapassar a atribuição de princípios internos ou extrínsecos às relações e associações, e a partir de onde o pensamento pode desalojar-se do domínio das ideias inatas e recusar a categoria de causalidade. É no contorno desta reversão que as ideias revelam seu traço sensível abjurando os limites subjacentes à causalidade. Sob essa configuração, a vida e os modos intelectuais são erigidos da elevação da experiência e das sensações à condição de “categorias lógicas”, porém, sob uma perspectiva em que as relações se encontram fora da interioridade ou unidade dos termos. Assim, sob o prisma de uma “lógica” empirista e sensível, os termos e suas relações são concebidos sobre um plano que se abre ao *fora* arrastando a existência e o pensamento ao domínio de forças distantes, de onde só se permite capturar as coisas e os afetos pelo viés da exterioridade e da heterogeneidade. A explicação de algo, um acontecimento, um corpo, não se define pela noção de causalidade,

mas pelo conjunto de forças e afetos que dele se apropria⁴⁵, e isto significa que a relação entre as coisas não pressupõe uma ligação de causa e efeito, mas se efetua por uma relação que é exterior a seus termos: “As relações são exteriores e heterogêneas a seus termos, impressões ou ideias” (*ID* [tr: 212]). As relações são atravessadas por uma exterioridade que coloca em evidência a multiplicidade e seu campo de relações. Dizendo de outro modo, o plano da natureza e das multiplicidades se compõe por uma multiplicidade de forças em relação que interdita toda forma de interiorização pela qual se pode requerer uma determinação causal. As relações são exteriores porque se desenrolam num campo de força e tensão que arrasta a multiplicidade à heterogeneidade conduzindo assim o nexos entre as coisas e os eventos, entre os termos, impressões ou ideias.

Desse ponto de vista, uma nova concepção de mundo se abre em que as comunicações e as conexões não se dão pela assunção ou profundidade de um Ser, mas, como dirá Deleuze, por meio de relações exteriores, “onde a conjunção “e” destrona a interioridade do verbo “é””, anulando assim a interioridade de um Eu, a preexistência de uma identidade interna, um sujeito. Não há uma unidade ou identidade que preceda aos termos e explique suas relações, mas um “e” que se multiplica em conexões, numa conjunção em vista da qual as relações deslizam e flutuam, pois tais relações invocam um campo contínuo que vige como uma exterioridade, o seu *fora*. Com isto, o “sentido” de algo marca o livre movimento das relações, sua autonomia, onde só há átomos e relações, pois, “as relações são as próprias conjunções” (*ID* [tr: 213]). Logo, considerando o mundo como a expressão de um atomismo e um associacionismo, o empirismo de Hume substitui o verbo “é” pela conjunção “e”, de modo que o mundo passa a ser designado não por um regime de coisas e substâncias, mas por suas relações.

Sob esse aspecto, é em virtude de uma conjunção e de uma exterioridade entre os termos que antecedem às relações que se torna possível pensar as relações entre “instinto” e “instituição”. É segundo essa torção que Deleuze entende a conversão humana de uma

⁴⁵ Cf. *Nietzsche e a filosofia*. Vale lembrar que o ponto de partida de Deleuze nesta obra sobre Nietzsche é o da relação da força e da vontade de potência.

conexão entre natureza e sociedade e em virtude desta conversão poderá subverter as clivagens e oposições que a filosofia e a ciência se empenharam em perpetuar. Como atestam as análises de *Empirisme et subjectivité*, reafirmadas em seguida em *Instincts et institutions*, não se pode requerer uma relação de oposição entre instinto e instituição ou mesmo uma primazia de um sobre o outro, pois natureza e sociedade não constituem pólos divergentes, mas recobrem a instância de um vínculo que anula toda a oposição. O arranjo de uma *con-junção* entre o homem e o animal permite a Deleuze criticar o dualismo que se inscreve na multiplicidade e nos estratos, no plano de organização da natureza e da sociedade, por onde poderá redefinir o instinto e a instituição sob um novo plano de composição. Dessa forma, converterá as clivagens em conjunções e relações diferenciais que não se reverberam em forma de identidades ou adequações entre dois campos distintos, mas na imbricação entre termos que se ligam por condições externas constituindo zonas de vizinhança e de indeterminação.

A perspectiva de um plano de composição das diferenças decorre da dissolução das categorias da representação e de uma fratura que se estabelece no liame de considerações estruturais. Disto resultam as rupturas realizadas por Deleuze sobre os alicerces do pensamento tradicional, tais como, o fundamento ou princípio originário; a ideia de uma unidade interna ou de uma atribuição extrínseca às coisas e relações; a busca de uma explicação causal dos fenômenos e sensações; a subordinação das relações à identidade e ao universal de onde se pode requerer a representação: são essas as condições prévias de um naturalismo e de uma conciliação ontológica ou metafísica que visam aplainar sobre fissuras as incongruências de um mundo caótico e plural. No limite dessa equação, o que se constitui então resulta numa simetria entre o mundo, a natureza e os modos de existência. Por esta trilha pelo menos três posições se alinham, margeando, assim, um conjunto de princípios e analogias que resvalam numa determinação causal: de um lado, divisamos a busca de uma analogia entre as condutas e os mecanismos da natureza, posição que remonta à tradição aristotélica quando esta trata de referir as coisas ao substancialismo e à natureza externa dos atributos; de outro, nos perdemos no crivo de uma análise fenomenológica que conduzirá a problemática contemporânea do tema à estrutura do Ser e do ente, como na visão heideggeriana. Na corrente dessas duas vias, um terceiro vértice se

estabelece na herança moderna ao partir da noção de lei e de contrato. São três vertentes, que, assinalando pontos de vista distintos, polarizam com a tese empirista.

Portanto, se a relação entre instinto e instituição é constituída por uma relação de conjunção e extração, os argumentos que ancoravam o antagonismo e a ideia de “utilidade” regida pelo contrato deixam de revelar sua eficácia, tornando-se, então, superficial, fonte de uma visão restritiva e dualista. Nesse contexto empirista, natureza e sociedade se conjugam pelo nexos entre a tendência e seus fins sendo o instinto e a instituição apenas meios de satisfação. Mas onde se situa, então, o nexos que liga natureza e sociedade? Não é pela utilidade nem pelo artifício de uma lei, um contrato, mas, por um experimento. Sua configuração demarca um campo e uma experiência em que se deixa entrever a distância e as nuances entre o instinto e a instituição, pois enquanto o instinto já dispõe dos meios de satisfação de forma direta, a instituição dispõe desses meios como uma torção que se realiza no seio da própria natureza. No limite dessa torção, revela-se a dimensão de relações que são atravessadas por uma exterioridade, uma exterioridade que se constitui por uma inventividade, uma artificialidade, considerada como veremos, na esfera do “hábito”. Trata-se de situar o empirismo confessado por uma exterioridade que se institui como um costume e uma convenção, logo, como um *hábito*. É por meio do “hábito” que a instituição se completa e é por meio da instituição que o instinto se satisfaz, assim, é no hábito que a instituição se realiza, em cujo processo revela uma reversibilidade. É na engrenagem geral do funcionamento e desenrolar da instituição que o hábito se repete diferentemente segundo o jogo da exterioridade, sendo o hábito, com efeito, o agir e repetir na diferença. Nesse sentido, a instituição dispõe dos meios e circunstâncias de que precisa para sua satisfação de forma oblíqua e artificial, de modo que, os costumes e convenções que o homem cria designa um arranjo dessa torção enquanto exterioridade das relações. A este respeito, como pontua Bouaniche, “não há, portanto, nem intuição de uma consciência, nem o ato de uma vontade ou de uma liberdade, mas um dinamismo que transborda”, e que não supondo a manifestação de um sujeito, esse dinamismo é “aquele do hábito e da espera, que como princípio da natureza humana, unificando e uniformizando sua experiência, sobre a base do costume (...) lhe permite antecipar o curso do mundo para aí agir” (BOUANICHE, 2007, p. 54).

Portanto, em consonância com as teses ora levantadas, podemos considerar que ao se pensar a instituição presa a uma instância formal inscrita no caráter da lei e do acordo contratual, o que se estabelece é da ordem de um limite às tendências e às necessidades. É necessário tomar a instituição como uma potência positiva, geradora e inventiva. Como positividade e inventividade, a instituição então não se constitui como uma forma de limite, mas como um meio de satisfação das necessidades e da tendência. À luz das teses de Deleuze sobre Hume, podemos sublinhar que, mesmo sendo esta satisfação tomada numa determinação exterior e não à maneira de uma atribuição, ela figura como um artifício e uma invenção porque é da ordem de uma convenção sentida como “hábito”. O hábito, portanto, é essa potência ativa que ultrapassando o dualismo, a causalidade e a representação, imprime na relação entre instinto e instituição um sentido positivo e inventivo.

Fazendo um recuo, no que tange ao desenvolvimento e implicações dessa abordagem, observamos que este tema ganhará diversas tonalidades na história da filosofia. Em Aristóteles⁴⁶ o problema do hábito aparece enquanto uma categoria que define uma “disposição do ente”, mas também como a característica que qualifica alguém, justificada por uma relação causal e determinista da natureza. Buscando uma simetria entre a ordem do mundo e a ordem da natureza, entre o hábito e os eventos da natureza, tal visão parte de um princípio metafísico que regula a disposição e as ações de acordo com as leis e mecanismos da natureza, sendo esta relação, em última instância, conduzida a uma ordem cosmológica. Assim, o que está em jogo é uma relação com o tempo e o espaço unificado pela experiência do hábito. Ao aliar a ideia de uma disposição ou inclinação que determina a permanência e regularidade das ações, perde-se de vista o caráter criativo do hábito, e

⁴⁶ Inaugurando uma incursão metafísica da noção de hábito, Aristóteles recorre a uma instância causal sustentando-se numa visão determinista, para demonstrar o nexo entre o hábito, como repetição de um ato, e o desenvolvimento da natureza. É em função desse determinismo que se pode justificar a unidade entre o hábito e a natureza. Nesse sentido, a experiência do hábito implica um exercício e uma disposição natural cuja determinação converge para uma uniformidade e repetição linear. Essa relação se define pela referência à categoria de um “ter” e uma “disposição” que excluindo acontecimentos acidentais visa estabelecer uma simetria entre as condutas que perfazem o hábito e as leis da natureza. Cf. Jacob, A. *Encyclopedie philosophique universelle*. Paris: PUF, 1990.

sendo assim, sua aquisição (disposição) e efetuação no espaço-tempo se vê condicionada a uma instância como um crivo *a priori*, uma ordem de categorias que unifica e uniformiza as ações.

Constituindo um longo percurso que vai desde Aristóteles, Pascal, Maine de Biran, Hegel, até sua revisão mais contemporânea com Heidegger, as concepções que giram em torno desse tema de forma alguma convergem para um desenvolvimento unívoco e linear. Na herança do idealismo e racionalismo a filosofia recobre um longo período de limitação e dualismo metafísico, pois, ao subordinar os dados empíricos a um princípio originário seja como espontaneidade do entendimento ou como consciência transcendental acaba por descurar a realidade do hábito e sua positividade em nome de um princípio indeterminado e totalizador.

Portanto, é a partir de Hume, que, segundo Deleuze, se opera uma subversão da noção de hábito, definida desde então como um artifício, uma invenção. Sob tal dimensão a relação entre o natural e o artificial comporta uma tensão e um paradoxo: o hábito não advém da natureza como um princípio originário e teleológico, pois sua determinação não se configura como um dado inato, uma realidade inerte em vias de atualizar-se, todavia, não se pode também escapar do fato de que os hábitos são inerentes à própria natureza. Melhor dizendo, o hábito não constitui uma prescrição da natureza nem um princípio da razão subjacente às sensações, ao mundo natural e sensível, pois, como salientou Bergson, lembra Deleuze, “os hábitos não são da natureza, mas o que é da natureza é o hábito de contrair hábitos” (*ES* [tr: 41]). A aquisição de hábitos não advém da natureza como um fundamento, ou princípio inerte, por conseguinte, sua contração supõe condições imanentes, pois é algo que pertence à natureza como uma realidade intrínseca ao seu campo de experimentação e relação, logo, como um artifício do qual ela não pode fugir. Na perspectiva empirista, portanto, sob o domínio da noção de associação e experimentação, o conceito de hábito incide sobre um campo de efetuação em que o espírito deixa de exercer uma função puramente receptiva para afirmar seu caráter positivo e assim determinar-se como uma capacidade inventiva e organizadora dos dados da experiência. Tomado desse ponto de vista, o hábito é o princípio que dá ao espírito uma função ativa e confere-lhe uma atividade segundo a qual ele se desloca da condição passiva de uma receptividade para uma posição ativa e criadora.

Como assinalado, a configuração desse sentido resulta de um campo de “relações que são exteriores aos seus termos”, e desse modo, os deslocamentos que envolvem tais relações marcam a anulação das oposições e a demonstração de vínculos que, como linhas que se implicam, trazem à baila a ligação entre necessidade, tendência e instituição. Da mesma forma, as relações não se constituem sobre um acordo pré-estabelecido, elas revelam antes um sentido e uma realidade que é exterior às regras e imposição de um acordo. Trata-se, neste contexto, de revolver a instância de uma causalidade secreta que internamente organiza as coisas e conceitos e devolver à superfície as conjunções que se estabelecem sobre a terra. Nesse sentido, no âmbito das efetuações que se promovem sobre a terra as relações revelam o domínio de uma dimensão inventiva que se constitui como um costume, como hábito. O hábito não remete, então, à dimensão de um acordo secreto, um regime de conciliação ou subordinação, mas a uma positividade e uma prática. Logo, uma dimensão que se constitui como uma inventividade, uma criação e uma experimentação contínua.

Assim, diante dessa reversão, a experimentação se converte em parâmetro e princípio regulador da natureza e do jogo de forças que se impõem e conduzem as relações. Não é o caso mais de se pensar pelo caminho da analogia, do Ser, da Lei ou do contrato, ou seja, pelo viés de um princípio único, formal e universal, pois, como demonstrado, tudo se desenrola e se conjuga não mais em função de acordos ou contratos, mas segundo uma convenção, logo, por uma inventividade, um costume, um hábito. A experimentação se constitui, portanto, nesse agir como princípio ativo, como inventividade que se define por uma passividade que se constitui como contração. O que se constitui, agora, é da ordem de uma clivagem, porém, esta já não é mais dominada pelo dualismo do fundamento e da causalidade, pois é uma clivagem da criação, como uma linha de fuga que se estabelece na forma de artifício e invenção. Como reiteramos, sobre tal campo não vigora um regime de concordância que conduziria à esfera de um acordo ou contrato, como uma promessa formal e extrínseca ao campo de determinação. Trata-se, antes, de relações que se efetuam sobre um plano móvel de onde só pode erigir convenções e hábitos porque adquiridos num campo de experimentação. Enquanto passividade, os hábitos constituem a experiência de “habitar” um solo, como expressão de um *nomos*. Sob esta configuração, então,

fundamento interno e atribuição extrínseca não são mais princípios de baliza para as relações homem-sociedade, animal-natureza, instinto-instituição.

Em *Différence et répétition* Deleuze reafirma a noção de hábito, mas o faz declinando ao nível de uma síntese passiva determinada pelo tempo e sua duração. Baseando-se no empirismo de Hume e Samuel Butler, pensará o problema do hábito fora das definições tradicionais, porém, ancorado numa dimensão temporal e topológica referida à imaginação. O hábito então constitui um dinamismo que envolve duplamente a pressão do passado e impulso em direção ao porvir. Nesse caso, ele constitui uma síntese do tempo que, enquanto tal, designa uma síntese do presente e do passado em vista do porvir, como uma síntese que é “produtora, criadora, *inventiva*” (*DR* [tr: 104]). A síntese do tempo inclui sínteses que vão desde o sensível ao orgânico como uma operação da imaginação, de modo que a imaginação encerra um poder amplo de contração. Nesse caso, mesmo conjugando processos que implicam a memória e a experiência, não se pode atribuir o hábito à memória unicamente nem à experiência no sentido estrito. Se o hábito não designa a experiência em si mesma senão um princípio que a supõe, é por que é na experiência que se assenta as conjunções e sua repetição, como uma passividade. Assim, o hábito designa uma passividade porque evoca uma repetição e uma síntese temporal que reside na passagem entre passado e futuro.

Ao analisar tal desdobramento, Sauvagnargues avalia que em *Différence et répétition*, Deleuze temporaliza a síntese atribuída à filosofia kantiana e insere a questão do sujeito como derivada de uma síntese temporal que parte da imaginação (SAUVAGNARGUES, 2004: 127)⁴⁷. A síntese temporal não mais recai sobre a dimensão transcendental do sujeito, mas sobre um vitalismo pelo qual promove uma reversão da força atuante e criadora da síntese. A síntese não se realiza, doravante, pela espontaneidade do

⁴⁷Em seu livro Anne Sauvagnargues desenvolve essa análise do hábito como contração e contemplação, cf. *Op. Cit.*, p. 127. Deleuze trata das três sínteses do tempo em *Différence et répétition*. Não pretendemos tratar neste trabalho do desenvolvimento destas sínteses, nos ocupamos apenas de sua referência à noção de “hábito” no que isto constitui a concepção de um empirismo da terra definido como contração e contemplação, como veremos em outro capítulo.

entendimento ou suposição de um sujeito transcendental, mas por uma passividade, ou seja, por uma síntese disjuntiva e passiva em que nada preexiste. Só há sensação e contração que afeta todo o universo, conquanto, não se pode sugerir a ação ou intervenção de uma potência primeira e atuante, pois o que impera é da ordem de uma relação passiva e essa passividade consiste num enlace que integra todas as forças sob um mesmo domínio. É por meio de uma síntese passiva que todos os elementos que compõem o real, do natural ao cultural, do nível mais composto ao mais elementar da matéria, tudo se conjuga mediante uma síntese do devir que se opera pela contração de todos os elementos. Dessa forma, tudo se realiza e se desenvolve; tudo se efetua e se conecta, na natureza, no indivíduo, na terra, onde os elementos são contraídos como uma contração passiva.

Como assevera Deleuze, “Eu sou um hábito” porque sou contemplação, como poder de contração. “Tudo é contemplação, os rochedos, os bosques, os animais e o homem; nossas ações e necessidades” (*DR* [tr: 118]). Mas essa contração é uma operação da imaginação e deriva de uma síntese do tempo; uma síntese originária e intratemporal, que por sua vez, constitui o presente vivo; logo, uma síntese passiva, porque se constitui pela repetição e sucessão dos instantes como dimensões do presente, um presente vivido. Nesse sentido, *Eu*, como contemplação, é “uma máquina de contrair” e de extrair uma diferença à repetição. Disso se segue que a gênese do hábito se realiza no tempo, pois a contração implica uma repetição dos atos que, ao serem repetidos, não obedecem a uma regularidade, mas operam rupturas e intervalos que são contraídos como uma diferença. O hábito é essa diferença que se produz na contração, na contemplação e em sua repetição, e é nessa diferença, com efeito, que se insere a gênese do hábito⁴⁸.

Portanto, o hábito contrai os elementos da terra contemplando-os antes mesmo da percepção e da sensação, mediante uma síntese do tempo, uma síntese passiva. Essa síntese se efetua por uma contração no presente vivido que envolve a retenção do passado e a expectativa do futuro. Nesse sentido, passado e futuro são dimensões do presente, que se apresenta como um presente vivo; é aí que o tempo se desenrola. A síntese é passiva porque

⁴⁸ Esta análise é desenvolvida por Simondon e Zourabichvili.

é poder de contração, que vai do passado ao futuro no presente, sem sair do presente (**DR** [tr: 120]). O hábito é um presente que dura e cuja duração incide sobre um meio constituído, sendo regido por uma periodicidade que remete a Cronos e um devir como um “entre-tempo” ou o não tempo de Aion. Assim, o hábito se constitui numa síntese primeira, uma síntese originária e intratemporal que é a fundação do tempo. Conquanto, essa fundação não remete à esfera de um fundamento *a priori* como um princípio metafísico diante do qual as criações se encontrariam submetidas, e ligadas por regras preestabelecidas. O que ela designa é uma criação imanente, implicando relações afetivas e, neste caso, se efetua sob a assunção de um solo, o domínio de uma força apropriadora e imanente. “A fundação diz respeito ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e o possui” e, sendo assim, “o hábito é a fundação do tempo, o solo movente ocupado pelo presente que passa” (**DR** [tr: 123]).

Notadamente, considerando as torções realizadas por Deleuze, não se pode abdicar do fato de que esses apontamentos arrolam uma dimensão crítica comparando-se com as últimas obras. Avaliando desse modo, verifica-se que a abordagem inicial de Deleuze acerca da noção de hábito implica uma certa subordinação à relação espaço-tempo, principalmente com relação às noções de “meio” e de “solo”. Isto se atesta pelo fato de que o tema da fundação do tempo se reverbera sobre uma síntese passiva sendo esta a garantia da unidade ontológica. Assim, é na perspectiva de uma declinação da ontologia que se assinala em *Qu’est-ce que la philosophie?*, com efeito, um desvio das análises precedentes.

Em torno das teses de Deleuze sobre o vínculo entre o *habitus* e o *nomos*, vimos as condições de uma torção que indica a precedência de um meio e sua exterioridade, e em vista da qual se opera o declínio do fundamento interno e a da atribuição extrínseca da lei e do contrato que, definidos como princípios de baliza para as relações homem-sociedade, animal-natureza, instinto-instituição, passam a evocar relações que são exteriores aos seus termos. Esta notação sinaliza as preocupações que inquietam e dominam a obra de Deleuze e Guattari desde o período de *Capitalisme e schizophrénie*. Tais considerações são o recorte de pontos que se cruzam em várias obras e permeiam, principalmente, as análises de Deleuze no período de seus trabalhos com Guattari, nos quais encontramos ressonância de teses desenvolvidas em *Empirisme et subjectivité* e *Différence et répétition*. Ocorre que no período de *Instincts et institutions* ainda podemos vislumbrar uma ambivalência das

relações no sentido em que a determinação do vínculo entre o humano e o animal, ao se constituir pela satisfação da tendência e da necessidade, marca um apelo ao utilitarismo que define duas partes e a distância das relações. Percebemos, no entanto, que a ambivalência presente nesse primeiro momento passa por uma mutação nas teses elaboradas nos dois volumes de *Capitalisme et schizophrénie*.

3.3. Mapas: rizomas e platôs

É notadamente a partir dos estudos de *Mille Plateaux* que Deleuze e Guattari apresentam uma teoria singular da multiplicidade, e montam os alicerces com os quais poderá destituir a primazia do Uno. Longe do dualismo do Uno-múltiplo que prefigura um fundo originário e unívoco, ou ainda uma hipotética divisão da multiplicidade em elementos ou partes, tal como sugere Badiou⁴⁹, o que se consagra é a singularidade de um domínio de coexistência plural, heterogeneidade e transversalidade, próprios de um plano de consistência da natureza que é também plano de composição, de experimentação e criação. Sob essa configuração, é o próprio múltiplo que é concebido como multiplicidade suprimindo assim sua subordinação a uma suposta unidade primitiva, seja definida enquanto sujeito ou objeto, como entidade natural ou espiritual, ou então como imagem e representação do mundo. “As multiplicidades são rizomáticas, e denunciam as pseudo-multiplicidades arborescentes”, pois não há uma unidade que se define como um “pivô no objeto, nem que se divisa no sujeito”, de onde se pode sustentar um regime de causalidade ou sistema central unificador. Uma multiplicidade só tem determinações, grandezas,

⁴⁹ Sobre este assunto, Jean-Clet Martin analisa o que seria o ponto de divergência entre Deleuze e Badiou acerca da noção de “multiplicidade”, em seu prefácio à *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, por ocasião da edição anglo-americana. Para o autor, a multiplicidade não é somente composta de elementos ou partes; Badiou “distingue no interior de um conjunto, os elementos de suas relações (ou partes) sabendo que estes últimos são mais numerosos que os outros”. Rivalizando com Badiou, Jean-Clet Martin ressalta que Deleuze não raciocina em termos de número ou sobrenúmeros; o que Deleuze tenta mostrar a Badiou é que “uma multiplicidade não é numérica, nem composta de um múltiplo, mas que ela é uma variação”, variação, portanto, que para o autor ocupa um lugar central na filosofia de Deleuze, pois ela só se efetua “numa multiplicidade seguindo um plano de composição ou um método conceitual original.

dimensões, que só crescem mudando de natureza, não aludindo a nenhuma unidade binária (*MP*, p. 14 [tr: 16, vol.1]). Partindo dessa perspectiva, Deleuze e Guattari tentam confrontar um sistema de organização que se realiza segundo uma ordem arborescente, tese fundamentada nos estudos de Julien Pacotte que a define como o “esquema primordial do pensamento”. De acordo com Julien Pacotte, enquanto esquema primordial do pensamento, a rede arborescente consiste num “sistema de linhas figurando uma corrente que se cinde, engendrando assim correntes que podem cindir”, pois “a arborescência é necessariamente um sistema de linhas percorridas num sentido, mas este sentido não é necessariamente aquele que vai da unidade superior à pluralidade”. Nesse caso, avalia o autor, em sua obra de 1936, “sempre, no fundo, nós pensamos numa ramificação arborescente”, e a consequência capital disto é que “o esquema de coleção depende do esquema arborescente e da ramificação arborescente” (PACOTTE, 1936, p. 3-5).

Ultrapassando o modelo da árvore e da raiz, Deleuze e Guattari concebem as multiplicidades pelo fora, pelas linhas de conexão e heterogeneidade, pelas linhas e velocidades infinitas que constitui os agenciamentos. “As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza e se conectam com outras” (*MP*, p. 15-16 [tr: 17, vol. 1]). São linhas que não evocando a imagem do pivô, emergem de um fora demarcando uma composição de forças, cruzamentos e relações de dimensões múltiplas, cujas conexões ao se distinguir do modelo da árvore ou raiz, não fixam um ponto, uma origem, uma ordem, mas evocam um descentramento que arrasta o devir a velocidades infinitas. As multiplicidades se compõem segundo uma rede de ramificação rizomática e se organizam em regime de “troca” e de “captura” de desejo e de fluxo, revelando um campo de experimentação mútua e divergente. Sob esse traçado, não se distingue essências ou substâncias nem se pode requerer princípios de unidade ou oposições, pois as relações são heterogêneas, demarcadas por conexões e fronteiras. São relações transversais determinadas por linhas de fuga e movimentos de desterritorialização e reterritorialização contínuas, delineando assim uma cartografia do devir, composição de mapas de uma multiplicidade que se distribui em rizomas e linhas intensivas. O plano das multiplicidades circunscreve um plano de organização e desenvolvimento que é estrutural ou genético, que se constitui, duplamente, como “plano estrutural das organizações formadas com seus desenvolvimentos” e “plano

genético dos desenvolvimentos evolutivos com suas organizações”, e se opera como princípio oculto ou unidade transcendente organizando a matéria e os estratos, as formas, os sujeitos e suas formações. Tal configuração concerne aos grandes conjuntos molares com seus estratos e segmentos compondo assim uma linha de segmentaridade dura que organiza e codifica indivíduos e grupos, um território, um meio. “Linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado” (*MP*, p. 16 [tr: 18, vol. 1]). Mas há ainda e de forma complementar, linhas moleculares que constitui o corpo pleno da terra com sua caracterização não orgânica, com seus devires e linhas de fuga. Tratar-se-á de uma multiplicidade que opera em regime de conexão e heterogeneidade constituindo cadeias semióticas conectáveis a regimes de capturas e codificações múltiplas, cadeias biológicas, políticas, econômicas, sociais.

Apresentando uma análise aprofundada sobre o animal e a arte, Sauvagnargues sublinha a que ponto o vitalismo de Deleuze e Guattari recusa as essências e o sujeito substancial encontrando no “animal” a condição e o lugar da criação, “fazendo da variação, da diferença e do devir questões decisivas da filosofia”. Nesse sentido, é preciso ultrapassar a essência antropológica e substancial das noções filosóficas para pensar, como indica Sauvagnargues, “uma etologia dos afetos e uma pluralidade dos modos de subjetivação cultural” (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 121). Na perspectiva apontada, a relação entre natureza e criações culturais supõe os diversos devires que compõem o indivíduo e seus agenciamentos, no sentido em que Deleuze e Guattari tomam a relação entre filosofia e geografia, e cujo objetivo visa fazer emergir os devires minoritários, os devires animais e imperceptíveis que atravessam o homem, o animal e seu meio.

Os estudos etológicos entre o comportamento animal e seu meio de Jacob Von Uexkull bem como a análise da lógica do vivente de François Jacob, oferecem a Deleuze e Guattari a base de uma visão dinâmica da multiplicidade que coloca em linha de confronto o modelo biológico e o fisiológico. Como analisa Uexkull, “para o fisiologista, cada ser vivo é um objeto situado no seu mundo humano. Ele examina os órgãos dos seres vivos e sua sinergia, como um técnico exploraria uma máquina desconhecida. Inversamente, o biologista se dá conta que cada ser vivo é um sujeito que vive num mundo que é próprio e do qual ele forma um centro”. Recusando a estrutura espaço-temporal como modelo de comportamento biológico e seu meio, Uexkull afirma que no que se refere aos estímulos e

signos perceptíveis, “as células *sensoriais* que provocam a excitação dos sentidos, e as células *motoras* que provocam o impulso do movimento, servem somente de peças de transmissão para conduzir as ondas de excitação corporal”, e nesse sentido, só há “transmissão do movimento como uma máquina. Nenhum fator subjetivo” (UEXKÜLL, [1965] 2010, p. 33-35). Fazendo uma análise similar, de acordo com Jacob, “o agenciamento de certos complexos se guiam pelo agenciamento já realizado como na formação dos cristais”. Nesse caso, o que está em jogo é um plano da natureza que, enquanto tal, se constitui segundo um modo de organização não subordinada às formas da história e seus estados de coisas com coordenadas espaço-temporais, mas distribuído segundo suas rupturas e cortes que implicam deslocamentos, misturas e trocas. Como aponta Jacob, “os corpos inanimados não dependem do tempo. Os corpos vivos estão indissolúvelmente ligados a ele. Com eles, nenhuma estrutura pode ser desligada da história”. Com efeito, “só há bactérias hoje sobre esta terra, na medida onde, no curso dos tempos, outras bactérias, ou alguma coisa mais rudimentar ainda, sem interrupção procurou desesperadamente se reproduzir” (JACOB, 1976, p. 217). Ainda sobre isto, continua Jacob: “Entre as populações de bactérias que se multiplicam em condições diferentes, tendem a se constituir conjuntos genéticos diferentes, seguindo as exigências do meio”, (*Ibidem*, p. 311-312). É segundo os sinais químicos recebidos do meio que o texto genético pode ser transcrito ou não, e uma vez que a hereditariedade deve ser interpretada a nível molecular, isto significa que as grandes correntes da biologia, a história natural e a fisiologia se fundiram, (*Ibidem*, p. 320).

Composição de multiplicidades e ligações heterogêneas, os rizomas são como matilhas animais que não se separam de massas territoriais. As matilhas se constituem numa linha de fuga ou de desterritorialização que a integra, são “linha a que ela dá um elevado valor positivo, ao passo que as massas só integram tais linhas para segmentarizá-las, bloqueá-las, afetá-las com um signo negativo” (*MP*, p. 47 [tr: 47, vol. 1]). Contudo, não se trata de dois tipos de multiplicidades — molecular e molar — formando um novo dualismo, mas apenas multiplicidades de multiplicidades num mesmo agenciamento: as matilhas nas massas e inversamente. “O devir-animal, o devir-molecular, o devir-inumano passam por uma extensão molar, uma hiper-concentração humana, ou as prepara” (*MP*, p. 48 [tr: 48, vol. 1]). Tratar-se-á, com efeito, de um campo puro de energia e intensidade, de

relação de forças que compõem o nível molar com sua segmentarização, mas também da multiplicidade molecular, o corpo pleno da terra com sua configuração não orgânica, *Corpo sem órgãos*, logo, relação entre células, territórios animais e sua relação com um “centro de gravidade” que designa uma terra.

Como asseveram Deleuze e Guattari,

Um rizoma, ou multiplicidade, não se deixa sobrecodificar, nem jamais dispõe de dimensão suplementar ao número de suas linhas. Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as suas dimensões: falar-se á de um *plano de consistência* das multiplicidades, se bem que este ‘plano’ seja de dimensões crescentes segundo o número de conexões que se estabelecem nele. As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segunda a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras (*MP*, p. 15-16 [tr: 17, vol. 1]).

Portanto, partindo desse pressuposto, suprimem definitivamente o dualismo Uno-múltiplo que conduz a multiplicidade a uma unidade abstrata sustentada por um princípio originário e transcendente, em vista do qual se imprimia ao múltiplo uma dimensão suplementar às suas condições de determinação. Com isto, se dissolve também a unidade de um ponto de referência subjetivo, pois não há unidade substancial nem relação sujeito-objeto como fundamento ou representação do diverso. O plano das multiplicidades não se define nem pela relação sujeito e objeto nem por um princípio de organização do diverso segundo uma espacialidade estável, coordenadas espaço-temporais pela qual se poderia requerer uma determinação homogênea de suas qualidades. O que caracteriza a multiplicidade não é nem a desordem do caos nem esquemas de unificação, mas as velocidades infinitas do fora cujo traço intensivo marca longitudes e latitudes. As multiplicidades concentram linhas de estratificação e segmentaridade, mas compreendem também “linhas de desterritorialização pelas quais fogem sem parar” (*MP*, p. 16 [tr: 18, vol. 1]). Não configurando um paralelismo que conjuga uma formação binária ancorada em oposições, tais linhas designam os múltiplos devires que povoam um mesmo ambiente: devir molecular, devires animais, devires imperceptíveis cujas linhas e ramificações fazem

rizoma; são linhas que intervêm e operam nos estratos traçando linhas de fuga e de desestratificação. Multiplicidade rizomática como “bulbos, tubérculas, animais em matilha; ratos, formigas”, com seus movimentos em busca de territórios, mas também suas linhas de fuga e desterritorialização cósmica, suas imigrações, como é o caso de lagostas ou matilhas que abandonam seus territórios e migram em busca de novas terras, promovendo uma reterritorialização.

Nesse sentido, não se pode requerer nem um sistema de oposições entre níveis divergentes nem um vetor de hierarquização de qualidades essenciais e transcendentais, pois não havendo elementos ou partes estanques, as multiplicidades são essencialmente planas e se transmutam pelas conexões e dimensões das variadas ramificações, numa corrente de flutuações do devir. Tratar-se-á de linhas, conexões e cruzamentos que exprimem uma geografia intensiva de um meio e suas relações com o fora, cartografando linhas de forças e devires que operam sobre platôs: “Um platô está sempre no meio, nem início nem fim. Um rizoma é feito de platôs”. Nesse ponto, Deleuze e Guattari citam Gregory Bateson para quem o “Platô” designa “uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior”⁵⁰, assim, é “toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma”, (*MP*, p. 32 [tr: 33, vol. 1]). Nesse sentido, como pontua Retainé, o mérito da geografia consiste numa descrição do real que, renovada por Deleuze e Guattari, trata de considerar as fronteiras não como uma delimitação de superfície, mas como um rizoma⁵¹.

Tal configuração circunscreve um plano e ramificações que invocam uma variação de linhas abertas, com zonas de vizinhanças que se conectam e se desfazem indefinidamente; a irrupção de um devir molecular, devires animais e linhas de fuga que implodem os estratos e segmentos, num prolongamento em série de elementos que fazem

⁵⁰Cf. “Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, t. 1, Ed. du Seuil, pp. 125-126. Observa-se-á que a palavra “platô” é classicamente empregada no estudo dos bulbos, tubérculos e rizomas: cf. *Dictionnaire de botanique* de Baillon, artigo “Bulbo”, cf. nota de citação.

⁵¹ cf. D. Retainé, *La vérité des cartes*, Le Débat, 92, p. 87-98.

rizoma, blocos do devir e cujo processo e determinação em nada se comparam aos esquemas espaço-temporais. Subvertendo as delimitações de esquemas homogêneos e sua referência aos estados de coisas, o mundo e a multiplicidade são designados não por um “conjunto de coisas ou substâncias, mas como multiplicidade de blocos, de agenciamento, de conexões, de conjunções, de disjunções, etc.” (BOUANICHE, 2007: 56). Como correlato, os devires são sempre duplos, envolvem o encontro “entre” dois, uma troca entre o homem e o animal. Relações assimétricas e plurais marcadas por desterritorialização das partes e, assim, “os devires não são fenômenos de imitação, nem assimilação, mas de dupla captura, de evolução não-paralela, de núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra-natura. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquina binária” (*D*, p. 8 [tr: 12]).

Logo, processos singulares que formam heterogêneos e em vista do qual sua evolução não obedece a um curso linear, pois implica processos de captura de códigos e fluxos manifestando com isto formas de involução que reúnem estados intensivos e extensivos de dimensão cósmica. Constituindo blocos, os devires envolvem uma dupla captura no sentido em que são mobilizados por direções e trajetos de movimentos que contornam o encontro de dois devires, onde o devir de um não reside sobre o outro instituindo uma sobreposição, mas, está “entre os dois” e numa direção própria. Assim, compõem uma relação assimétrica e uma “evolução a-paralela” que envolve um percurso de desterritorializações comuns (*D*, p. 9 [tr: 13]; *MP*, p. 17 [tr: 19, vol. 1]). Contudo, não se definindo por um princípio de unidade ou identidades, sob tais relações demarcam-se processos singulares de natureza heterogênea e transversal que implica coexistência, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e reterritorialização. Neste caso, não há como supor um processo de imitação ou decalque nem mesmo sugerir uma possível fusão entre as séries. Essa constatação, com efeito, pode ser observada no caso da relação entre a orquídea e a vespa em que se evidencia um processo de captura cujo desenvolvimento envolve séries que comportam uma dupla captura e, nesse trânsito, “a orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen” (*MP*, p. 17 [tr: 18, vol. 1]), assim, ambas fazem rizoma

em sua heterogeneidade porque se desligam do elo que as prendem a uma origem, um começo originário para formar-se sobre um recomeço, heterogênese. Tal processo não consiste numa elaboração mimética de onde pode erigir uma imagem como cópia ou duplicação. Desse modo, não implica imitação senão mais valia, aumento de valência e captura de código que é menos uma fusão ou síntese convergindo para unidades ou identidades do que uma relação entre dois, devir duplo. “Devir-vespa da orquídea, devir orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro” (*MP*, p. 17 [tr: 19, vol. 1]), e disso se configura uma relação de reversibilidade que remete aos “dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe”. Neste sentido, pontuam Deleuze e Guattari, “não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante” (*MP*, p. 17 [tr: 19, vol. 1]).

Portanto, demarcando um plano de composição das multiplicidades, sua exo-consistência, rizomas e platôs são definidos segundo um vitalismo que suprime o modelo de subjetividade centrada no Eu substancial, substituindo assim o modelo da consciência como unidade por um princípio de multiplicidade. Nesse sentido, delineando conexões, capturas, de evolução a-paralela, o que suprime é a ideia de imitação e decalque, pois sob o domínio dos platôs, dos múltiplos territórios e fronteiras, as multiplicidades não indicam um campo suplementar transcendente as suas condições e realizações. As multiplicidades são planas, operam num maquinismo e regime que envolve capturas, ligações heterogêneas, transversais, relações a-variadas, e, sendo assim, elaboram tão somente devires, linhas, *Mapas*, e não *decalque*. Enquanto o decalque se ocupa em reproduzir um sujeito e seu mundo como projeção de uma interioridade fechada, o mapa encontra-se em relação direta com uma “experimentação ancorada no real” e com um inconsciente que ele “constrói”. O mapa conecta as linhas e os campos, e com isto opera um “desbloqueio dos corpos sem órgãos” mas também uma abertura sobre o plano de consistência, pois integrando o rizoma “o mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (*MP*, p. 20 [tr: 22, vol. 1]).

Deleuze e Guattari resumem as características do rizoma sob três princípios. O primeiro e segundo são princípios de conexão e heterogeneidade derivados de conexões que diferem do modelo da árvore ou raiz e que, desse modo, não fixam um ponto, uma ordem ou centro unificador. Nesse caso, configuram-se cadeias semióticas conectadas a modos de codificações diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, organizações de poder, operando um descentramento que se efetua em escala ampla. O terceiro traço é o princípio de multiplicidade, considerando que o múltiplo não se refere ao Uno como essência ou fundo originário, seja como sujeito ou objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. Uma multiplicidade só inclui determinações, grandezas, dimensões que não remetem ao uma unidade ou substância ou forma binária, mas que só crescem mudando de natureza e se referem aos agenciamentos.

CAPÍTULO IV

TERRA: NOMADISMO E GEODÉSIA

4.1. A geologia da Terra: potência diagramática, geodésica e nômade

É no conjunto das análises de *Mille Plateaux* que Deleuze e Guattari desenvolvem suas reflexões acerca da natureza e cartografias da Terra e, circunscrevendo uma abordagem fora das designações clássicas, seja na filosofia ou na geografia, contornam um campo de convergências cujo prolongamento se aproxima da geologia. Sob o título da IIIª série de *Mille Plateaux*, numa alusão tácita à filosofia nietzschiana, Deleuze e Guattari intentam recuperar a filosofia da terra profetizada por Nietzsche. Estabelecem, assim, as alianças e os desvios que, professados na afirmação do “sentido da terra” contra a moral e o ideal ascético e de onde ecoam os animais de Zaratustra, liberam a terra do peso moral para então deslocarem-se sobre uma terra “leve”, de onde se possa almejar a “cura” da terra. Como vaticina Zaratustra: “A terra será um dia um lugar de cura — novo odor, eflúvio de saúde, uma nova esperança”⁵².

Conquanto, no plano pretendido, Deleuze e Guattari radicalizam a apreensão da geografia pela filosofia, substituindo uma *Genealogia da Moral* ancorada numa tipologia de forças e valores *humanos, demasiado humanos*, por uma *geologia da terra* circunstanciada por um vetor diagramático e nômade. Com essa subtração, visam a ultrapassar os resíduos remanescentes das estruturas e modelos da história e da ontologia. E, assim, sob a rubrica de uma *Geologia da moral (Quem a Terra pensa que é?)*, numa reversão da inspiração nietzschiana, Deleuze e Guattari visam a flunar por lugares inabitados e inauditos, onde a terra, fora do peso e do crivo moral, dos esquemas e analogias da memória e do orgânico, se libera então às intensidades de um corpo sem órgãos, de modo a reencontrar seu imoralismo original. Tratam de desfigurar-se das

⁵² Cf. Nietzsche, “Da virtude dadivosa”: *Assim falou Zaratustra*.

referências essenciais, antropológicas e transcendentais, cujo mérito consiste em subverter o primado das estruturas fixas e universais da história, para reencontrar, nas fronteiras e devires da geografia, as possibilidades de uma nomadologia.

Longe de evocar a esfera de uma “intuição originária” e transcendente, substrato formal da multiplicidade ou princípio organizador do ser vivo, a Terra é concebida na perspectiva de uma filosofia da natureza e de uma metafísica da imanência que se define por um maquinismo cuja configuração implica geodésia e nomadismo. A terra é um grande Corpo no sentido de um campo intenso que reúne toda a multiplicidade e, como tal, é o centro de gravidade, um ponto intenso que concentra todos os corpos, todas as forças, num “corpo a corpo de energias” e intensidades, sendo ela mesma esse corpo a corpo. Não prefigurando um corpo conectado aos variados corpos que a contêm, a terra encerra uma dimensão plural, ela é uma grande “Molécula”, a “Glaciária”, a “Desterritorializada”, logo, um “corpo sem órgãos” “atravessado por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (*MP*, p. 53-54 [tr: 53-54, vol. 1]). Por conseguinte, a terra é simultaneamente uma força de atração e de repulsa, que, ao envolver todos os corpos, traça suas extensões e seus mapas, como uma máquina de função geodésica que cartografa todos os corpos, multiplicidades e platôs, em vista da qual “somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos”, que nos compõem, mas com ritmos e naturezas distintas (*MP*, p. 247 [tr: 76, vol. 3]).

É, sobretudo, nas teorias zoológicas de Geoffroy Saint-Hilaire que Deleuze e Guattari vão buscar o aporte teórico de suas análises, cujo trânsito permite situar o campo de abordagem a uma perspectiva plural de dimensões cósmicas. Sob esse traçado, os elementos se reverberam em domínios não-formados e naturezas não-humanas sobre a univocidade do plano de imanência. Conforme atesta a literatura corrente, em suas notações, Geoffroy concebeu um único plano de composição de todos os organismos mediante uma “cosmologia monista radical”, considerando o plano de consistência de uma terra incógnita de onde emerge uma lei da atração como única força de atração para todos os corpos enquanto “matérias aglomeradas”. Partindo dessa compreensão, nos estudos desenvolvidos no final de sua obra, Geoffroy “postula uma univocidade de partículas materiais e de seu princípio, em que as forças do vivente e do inanimado são uma só”

(CHOMARAT, 2005, p. 186), ratificando assim a determinação de um único plano da natureza entre matérias e elementos divergentes que agem sob o corpo sem órgãos da terra.

A polêmica entre Geoffroy e Cuvier torna-se objeto de uma análise que Deleuze desenvolve desde o período de *Différence et répétition* até as obras tardias em conjunto com Guattari. O que se apresenta no contexto dessa reflexão, contudo, é a emergência de um plano de natureza definido por um vitalismo que não distingue a vida por órgãos e funções, mas segundo um “puro plano de imanência, de univocidade, de composição”. O plano da natureza não se constitui pelo desenvolvimento de formas e funções, ou segundo uma “repartição empírica das diferenças e das semelhanças”⁵³, como preconizava Cuvier, mas, pela conjugação de elementos não formados e materiais que entram em tal ou tal agenciamento e suas conexões, suas relações de movimento e velocidade, delineando assim um único plano de imanência. “A questão não é mais da ordem dos órgãos e das funções, e de um Plano transcendente que não poderia presidir a sua organização senão sob relações analógicas e de tipos de desenvolvimento divergentes” (*MP*, p. 312).

A terra constitui, então, em sua caracterização glaciária, uma grande molécula, corpo sem órgãos, desterritorializada e desterritorializante, o centro de gravidade que reúne todos os corpos, mas que, paradoxalmente, congrega em sua superfície uma produção de estratificação. Os estratos são “camadas, cintas” e consistem em “formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de ressonância, constituir moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir essas moléculas em conjuntos molares” (*MP*, p. 54 [tr: 54, vol. 1]). Tratar-se-á de um processo de capturas que operam “por codificação e territorialização da terra” e procedem “simultaneamente por código e territorialidade”; efeito de agenciamentos maquínicos que se empenham em aprisioná-la em estratos, matérias formadas, formas organizadas num organismo segundo determinações espaço-temporais de um corpo organizado. Nesse sentido, os estratos compõem camadas, cintas, formas que sedimentam e regulam os fluxos, circunscrevendo assim uma dupla

⁵³ Também em *Différence et répétition*, Deleuze cita o debate entre Geoffroy e Cuvier, p. 278 (Ed. Bras., 176).

captura sobre o corpo da terra. De um lado, um conteúdo maleável, molecular; de outro, uma expressão estável, molar que opera um duplo movimento de codificação e territorialização da terra à maneira de uma máquina abstrata. Contudo, disso não se conclui que a terra pressupõe um campo unitário e homogêneo, concentrando os corpos igualmente em torno de um único centro, e assim, prefigurando um princípio teleológico inscrito na natureza, e cuja causalidade final se explicaria por uma lei regulando os estratos ou os processos de codificação e territorialidade.

Notadamente, a terra como corpo sem órgãos não supõe nem uma estrutura organizada nem uma máquina operando o conjunto, a organização formal ou arquitetura de seus elementos, mas envia às condições e determinação que repercutem o “dinamismo organizador” de um “ovo”. Visando a demarcar tal superfície, Deleuze e Guattari retomam as análises de Ruyer para quem “o ovo possui uma organização extremamente complexa. Sua arquitetura não prefigura o organismo”, de modo que “a morfogênese das espécies, no seu conjunto não tem seguramente por ponto de partida uma célula toda constituída, mas antes alguma coisa que devia parecer ao que é hoje um vírus, uma macromolécula autoreprodutora” (RUYER, 1958, p. 48)⁵⁴. A esse respeito, considerando as estruturas formais que mascaram os seres subterrâneos que nos habitam, Villani avalia que as “formas fixas” e a “bela aparência” nos hipnotizam de tal forma que esquecemos o primado das forças, “o devir metamorfósico do ovo, do ‘quase-sujeito’, da ‘larva’ que nós continuamos a ser”⁵⁵.

Prolongando as análises de *Différence et répétition* e distanciando-se da analogia aos efeitos de superfície de *Logique du sens*, que se mantém refratário a uma lógica do acontecimento de certo modo desalojada das condições e meios reais de sua promoção, em *Mille Plateaux*, o tema da terra reside circunscrito ao domínio e efetuação de uma multiplicidade cujo plano de consistência invoca uma superfície povoada de forças erigidas do fundo da terra, uma *profundidade* molar e molecular que constitui uma rede de conexões

⁵⁴ Essas análises também se desenvolvem em *Différence et répétition*, em que Deleuze faz referência à ideia do “ovo” como um “dinamismo organizador” em Darcq.

⁵⁵ Cf. Villani, *Geographie physique de Mille Plateaux*, p. 335.

e devires que se elevam a dimensões cósmicas. Contudo, não se trata de uma profundidade como dimensão suplementar implicando a suposição de uma essência da terra que emerge sobre a superfície como força ocultas. Delineando uma multiplicidade molar e molecular, tal determinação não implica uma dicotomia em que se tomaria o múltiplo como partes isoladas, ou a ilusão de uma essência presidindo os fenômenos, mas define, antes, um campo de relações heterogêneas e divergentes, dominado por movimentos simultâneos que anunciam uma reversibilidade, demonstrando assim a ambivalência que constitui o corpo pleno da terra, o corpo sem órgãos. Desse modo, então, compreende-se o caráter duplo que divide o plano de consistência de um plano de organização, qual seja, uma potência molecular e uma força de estratificação molar, de codificação e territorialização dos estratos. Assim, a terra institui territórios, mas configura também, inversamente, uma força de contra-efetuação dos estratos e do território, uma potência de desterritorialização. De um lado, como uma força de atração, ela opera uma codificação e territorialização dos estratos, uma segmentarização das multiplicidades e do meio, criando territórios. De outro, como força de contra-efetuação, ela não cessa de fugir, descodificar, desestratificar e desterritorializar-se, por força e exercício das linhas de fuga do devir e efeito maquínico de sua determinação geodésica e nômade (*MP*, p. 363-364).

Deleuze e Guattari assinalam, portanto, a natureza de um plano de imanência absoluto que, enquanto tal, não se declina sobre um campo de atualização formal do real. A terra é o substrato virtual de toda realidade atual, de todos os elementos, do mais organizado ao mais elementar, o campo *continuum* e virtual que abarca toda a realidade atual. É o grande corpo de energia e intensidades no sentido de um campo amorfo e sem limites. Sendo um polo de conexão e encontros intensivos, ela é de forma absoluta o ponto de convergência da multiplicidade caótica reunindo todas as forças, matérias e lugares sobre um único e mesmo plano. A terra, então, é um corpo pleno que vive como o “centro de gravidade”, e nesse caso, configura uma potência englobante e campo intensivo que concentra todas as forças num corpo-a-corpo de energia e intensidade. É o *Corpo* pleno, não no sentido de um formal, mas no sentido em que condensa a potência que antecede à organização do orgânico, um *Corpo sem órgãos*, multiplicidade não-orgânica, não-formada, que reúne os estratos, a organização molar e molecular; relações de uma

multiplicidade que se distribui em ramificações rizomáticas constituindo platôs de intensidade e devires múltiplos.

4.1.1. Terra e território

Entretanto, a terra como máquina e *corpo sem órgãos* não converge para a determinação de um corpo mecânico ou região de uma superfície abstrata. Sobre essa questão Deleuze e Guattari afirmam, no que tange à configuração de tal *corpo*:

(...) não se trata de um corpo vazio ou desprovido de órgãos, mas um corpo em que, o que serve de órgãos (lobos, olhos de lobos, mandíbulas, etc.) se distribui segundo movimentos de multidões, movimentos de brownóides, sob a forma de multiplicidades moleculares; trata-se de um corpo vivo, tão vivo que expulsou o organismo e sua organização (*MP*, p. 43 [tr: 43, vol. 1])

Logo, um corpo povoado de multiplicidades e relações intensivas. Como um campo intenso e de energia de todas as composições, a terra inclui, duplamente, a potência de estabelecer territórios e um movimento de contra-efetuação que consiste numa linha de fuga do código territorial, ultrapassamento do território em busca de novos territórios. Portanto, como força subjacente a terra é o substrato de todas as forças, de toda a realidade, e consagra a consistência de um campo virtual e de um vitalismo que suplanta referências universais e antropomórficas. Nesse sentido, ela constitui uma multiplicidade molecular, e um devir como linha de fuga dos estratos, do código e do território; força maquínica que arrasta as estratificações do molar ao devir molecular e cósmico. Conquanto, a terra não designa uma esfera englobante que concentra todas as forças e corpos, a multiplicidade molar e molecular, sob um regime estrutural e hierarquizado. Sua determinação segue um vetor maquínico dos diversos agenciamentos que compõe, traçando geodésicas, diagramas; linhas de segmentarização e de estratificação, mas também linhas de fuga e de desterritorialização, de modo que ela opera como uma máquina de produzir mapas, cartografando as multiplicidades, segundo a velocidade e dinamismo de uma força diagramática que se constitui de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (*MP*,

p. 312), distinguindo as distâncias, as longitudes e as latitudes. É, com efeito, sob essa perspectiva que a Terra é o solo absoluto do pensamento, seu plano de imanência infinito. A terra se distingue dos elementos que abarca, mas se beneficia de cada um deles para desterritorializar o território ; contudo, a desterritorialização não constitui um fim em si mesma, mas sim, um devir que se lança por outros lugares, de onde se seguem processos de reterritorialização da terra que restitui territórios.

A terra não cessa de operar um movimento de desterritorialização *in loco*, pelo qual ultrapassa todo território: ela é desterritorializante e desterritorializada. Ela se confunde com o movimento daqueles que deixam em massa seu território, lagostas que se põem a andar em fila no fundo da água, peregrinos ou cavaleiros que cavalgam numa linha de fuga celeste (*QPh*, p. 82 [tr: 113]).

Terra e Território designam a conexão de um plano absoluto do pensamento com um meio social relativo e imanente e compõem o plano de consistência de um triplo movimento: processos de *territorialização*, como efeito de marcas expressivas e agenciamentos territoriais; um movimento de contra-efetuação do território que distingue uma *desterritorialização* absoluta, como movimento infinito do pensamento, e as desterritorializações *relativas* sobre um campo social imanente cujo movimento resulta em *reterritorializações* do pensamento sobre um *território* determinado. Assim, a Terra forma com o território uma “con-junção”, em face da qual perfilham um liame de condições e conexões que compõe o plano de imanência absoluto do pensamento. Tal enlace preenche o plano de uma *profundidade* que em nada se assemelha a uma interioridade ou um fundamento incondicional, mas também não delinea a estrutura fixa global dos seres, uma essência absoluta, universal, pois constitui as camadas e tessitura de uma exterioridade e imanência pura povoada de ritornelos territoriais, moleculares e cósmicos. É nesse sentido que podemos indicar que as análises de Deleuze e Guattari sobre a noção de Terra adquirem uma determinação muito singular, no sentido em que a terra não pode ser pensada fora da conjunção com o território, de onde se constitui um movimento de contra-efetuação como linhas de fuga, e os movimentos de desterritorialização e reterritorialização. E, como assinala Sauvagnargues, “com os movimentos de territorializações que comportam linhas

de forças centrífugas ‘territorialização’ e excêntricas ‘desterritorialização’, a física das intensidades se faz etologia do território” (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 163).

Tratar-se-á de uma etologia de movimentos sobre um espaço liso e turbilhonar, pois, como atestam Deleuze e Guattari, “o modelo é turbilhonar, num espaço aberto onde as coisas-fluxo se distribuem, em vez de distribuir um espaço fechado para coisas lineares e sólidas”. Isso revela que as tentativas de lhe atribuir um limite e fixidez denunciam uma interpretação moral de suas qualidades sustentado por princípios transcendentais e universais. Jean-Clet Martin ressalta a tentativa de obstruir os fluxos turbilhonares, opondo um “princípio sólido” e um “sistema de lugares organizados” contra “a dimensão lisa de uma terra móvel” (MARTIN, 1998, p. 21).

Portanto, a terra, geodésica e nômade, concentra movimentos cósmicos que incluem velocidades infinitas que contornam um devir molecular de dimensões cósmicas e cujas desterritorializações e reterritorializações se abrem a um *porvir* ou uma “nova terra”. É a essa dimensão, com efeito, que Guattari consagra o horizonte em que se aplicam as dimensões políticas de uma *caosmose*, cartografias planetárias e estéticas que convocam do mesmo modo uma *ecosofia* do pensamento, como dimensão ambiental, social e mental.

4.2. A terra, o vivido, o habitar

Um meio é feito de qualidades, substâncias, potências e acontecimentos, por exemplo, a rua e suas matérias, travessias, curvas, pessoas, animais (...). O trajeto se confunde não só com a subjetividade dos que percorrem um meio, mas com a subjetividade do próprio meio, uma vez que este se reflete naqueles que o percorrem. O mapa exprime a identidade entre o percurso e o percorrido (CC [tr: 73]).

Deleuze e Guattari reconhecem a importante contribuição husserliana em sua recusa da metafísica e do modelo transcendente ao atribuir à terra o valor de um solo do pensamento. Na esteira dessa análise, consideram que “Husserl exige um solo para o pensamento, que seria como a terra” (*QPh*, p. 82 [tr: 113]), mas avaliam que, a despeito dessa exigência, a concepção husserliana acerca da Terra acaba sendo obscurecida pela precedência de um sujeito como unidade da consciência e de uma intencionalidade que,

mesmo sendo redimensionada ao campo do vivido, não impede que a força e a potência da terra se obliterem. Disso se segue a objeção de Deleuze: “A imanência não se remete a alguma coisa como unidade superior a todas as coisas nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas: é quando a imanência é imanência apenas a si que se pode falar de um plano de imanência” (*DRF*, p. 360). Nesse sentido, o pensamento não remete a uma unidade primeira fora dele como movimento finito. Não se tratando de uma instância finita subjetiva e absoluta, asseveram: é o plano de imanência que nos dá a imagem do pensamento a partir de um plano-crivo relacionado ao caos, o qual não reside subordinado ao campo da consciência e sua apreensão dos fenômenos. De outro modo, “o problema do pensamento é a velocidade infinita, mas esta precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, o plano, o vazio, o horizonte” (*QPh*, p. 38 [tr: 51]). Com essa advertência, o que se desmonta é o edifício estável dos princípios universais que aprisionam os fenômenos em categorias e coordenadas, mas também a sua subordinação ao vivido e à profundidade de um sujeito como fundamento.

No texto poético, intitulado *La terre ne se meut pas*, Husserl apresenta as bases subjacentes a sua investigação acerca do tema da Terra como solo do pensamento, partindo de uma fundamentação fenomenológica das condições de sua existência, e cujo aporte teórico orienta a sustentação lógica dos princípios. Do ponto de vista das preocupações que norteiam esses princípios e suas consequências em torno da compreensão do tema, é possível situar um conjunto de questões e pontos de ressonância em que se perfila uma tradição que vai de Husserl à Heidegger. Enquanto o precursor da fenomenologia segue fiel aos alicerces da filosofia que fundou, Heidegger, por sua vez, aponta outro caminho, porém, não se libera totalmente dessa herança, como podemos constatar em dois pequenos textos de sua autoria: *Poeticamente o homem habita* e *Construir, habitar, pensar*. Sob esse aspecto, embora transitando em campos distintos, o tema da Terra tanto para este último como para o autor de *La terre ne se meut pas* se inscreve nos meandros de uma unidade originária referida, em Husserl, pela noção de corpo, e, em Heidegger, circunscrita ao tema do habitar, ratificando claramente sua orientação fenomenológica.

Deleuze e Guattari procuram demarcar os traços de uma inflexão cujo fito visa a ultrapassar os vestígios de uma interpretação fundamentada em princípios unitários e universais. Partindo desse pressuposto, o tema da Terra implica condições que se

estabelecem fora das referências ao vivido e seus estados de coisas, logo, do campo perceptivo e da consciência. Considerando esse ponto de cesura, a terra está associada a um plano de imanência infinito, e aparece aliada a um elenco de conceitos que, na esteira das análises e elaborações de *Mille Plateaux* e *Qu'est-ce que la philosophie?*, evocam uma e composição e multiplicidade de forças que contornam um meio intensivo de conexões e fronteiras por onde transitam relações heterogêneas e transversais.

Com isso, divisa-se um processo de demolição que nos convida a pensar as condições do vivido e da percepção para além de sua disposição linear e homogênea no tempo e no espaço. Contrapondo-se ao que denomina de “fenomenologia da continuidade” e do “recorte perceptivo”, Michel Serres nos convida a restituir o “descontínuo” e a “complexidade”, perfazendo a “filosofia do não” (frente ao edifício fundado sobre Euclides, Newton, Descartes), tal como nos propõe Bachelard, de modo a “esquecer a matemática clássica e seu horizonte funcional — construir modelos que figurem, por um tempo, a arquitetura dos fenômenos, nucleares, atômicos, moleculares, bioquímicos, cristalográficos, cósmicos”, e fazer com que a “lógica e a teoria física” passem a “refletir as condições da experiência, os circuitos de comunicação” (SERRES, 1972, p. 69)⁵⁶.

Husserl revela, nessa obra tardia dedicada ao tema, os pontos cruciais de sua análise, definindo a terra como princípio imóvel, intuição originária de onde provém o movimento, e explica: “a terra ela mesma na forma originária de representação, não se move nem está em repouso, é primeiro em relação a ela que o movimento e repouso tomam sentido” (HUSSERL, 1989, p. 12). Deleuze e Guattari consideram o acento relevante dessa indicação no sentido em que a terra revela-se como solo imanente do pensamento, mas tratam de refutar o desdobramento da questão. A esse respeito, censuram que, a partir do pressuposto de uma intuição originária, algo que não se move nem está em repouso, os princípios que balizam o tema da terra não se desligam da noção prévia da essência e do fundamento e, mantendo-se no caminho de uma *doxa*, Husserl acaba por pensar a terra

⁵⁶ Serres observa o risco de uma “fenomenologia da continuidade” e do “recorte perceptivo”; os fenômenos óticos, acústicos, térmicos; “são fenômenos de propagação contínua num meio dado”, com uma imagem analógica, cf. Michel Serres: *Hermès II – L’Interference*. Paris: Les Éd. de Minuit, 1972, p. 67.

como ponto fixo e corpo originário, conforme avalia Michel Serres (SERRES, 1968, p. 710). Assim, marcando-se a distância em que se postula “um solo imanente do pensamento”, a filosofia, na visão dos autores, ao circunscrever um ambiente próprio ao pensamento de onde erigiu seus conceitos, constitui-se como um flanco de resistência à *doxa*, cujo ultrapassamento revela o combate do pensamento como condição e inclinação ulterior de onde podem se arvorar a sua verdadeira força motora e as circunstâncias de seu plano de imanência.

Em que consiste, então, a Terra para Husserl? E ele explica: “A terra é um corpo de forma esférica que, certamente, só é integralmente perceptível (...) numa síntese primordial enquanto unidade das experiências individuais” (HUSSERL, *op. cit.*, p. 12). Sendo assim, a terra encontra-se subordinada à unidade de um *logos* originário, o qual vige à maneira de um ponto fixo, delineando assim o horizonte perceptivo que a unifica. De acordo com Husserl, o horizonte se constitui como ponto perceptivo de uma subjetividade, cujo olhar, ao organizar a perspectiva, o mundo e os acontecimentos que contém, identifica-os à horizontalidade do próprio mundo. Sob esse aspecto, o mundo é o horizonte de todos os horizontes, um todo aberto como horizonte que se abre a outro horizonte, de forma que “o mundo está dado previamente como fundamento das coisas e estas sempre se apresentam dentro desse horizonte total” (WALTON, 1978, p. 127). De acordo com Husserl, o mundo se determina por sua abertura como horizontalidade, porém, sua existência é, desde já, “implicitamente formada”, uma vez que ele é compreendido, primordialmente, como pura idealidade, como “existindo na idealidade da infinitude” (HUSSERL, *op. cit.* p. 11). Nesse caso, o horizonte perceptivo se constitui antes pelo meu mundo à medida que ele abarca o campo da percepção, o objeto presente à percepção, mas também a margem copresente à intuição, que, dessa forma, acompanha os objetos e os assuntos com os valores que os cercam. O horizonte contorna a percepção na ordem espacial e temporal, mas, sobretudo, comporta o Eu e o mundo à minha volta, sendo esse horizonte, então, carregado de intencionalidade, como possibilidades pré-delineadas presentes à consciência. O horizonte intencional concerne aos objetos e aos horizontes que evocam tanto a evidência do que circunda a minha volta quanto a sua intenção significativa, de modo que este horizonte intencional reenvia ao ponto de vista de um sujeito sem o qual o mundo em minha volta permaneceria nulo de conteúdo e significação. Sob esse traçado,

o horizonte emerge como uma espécie de substrato, um “fundo” preenchido de “margens”, “franjas”, relativas aos dados da percepção como o que a ela se adere, contendo em si dados, co-presenças. Por conseguinte, tais dados não são separáveis do solo que os constitui e, nesse sentido, são fragmentos, paisagens, como representação da experiência de uma terra como unidade sintética. (*Ibidem*, p. 14). A terra é um todo dividido em partes e fragmentos, e sendo assim, ela é o estrato primeiro e o solo de todos os corpos que reúne em si o movimento inerente aos corpos. Marcando um paralelismo entre o corpo e a terra, o corpo-solo encontra-se em movimento e repouso em relação a uma terra-solo, porém, a terra, na sua função intuitiva originária, não se move. Com efeito, “a terra é constituída de carne e corporeidade” (*Ibidem*, p. 18-22) e, nesse caso, o movimento e repouso só são experimentados em relação a um corpo-solo que, assim determinado, faz unidade com a carne corporal. Sob essa configuração, então, revela-se uma unidade de tal modo que, embora se reconheça que a carne tenha extensão, ela não inclui mudança local. Ao considerar esse aspecto, Beaulieu avalia, então, que a carne demarca uma extensão, mas permanece imóvel pelo fato de que os órgãos que a compõem são desenvolvidos e adaptados à tarefa de captar os fenômenos. Tratar-se-á, com efeito, de um corpo carnal cujos órgãos são dotados de uma inteligibilidade que os orienta e os faz comunicar entre si (BEAULIEU, 2004, p. 175), configurando uma simetria entre o corpo, os órgãos e os fenômenos.

Por conseguinte, se na apresentação husserliana o mundo é o horizonte de todos os horizontes, horizonte de todos os substratos e juízos possíveis, ele é dotado de uma intencionalidade sustentada no sujeito como corporeidade, algo que, de certo modo, alinha-se com a visão heideggeriana, no sentido que o mundo, ainda que apreendido como totalidade prévia e originária, mantém sua ancoragem no sujeito enquanto horizonte do mundo. Isso se confirma pelo fato de que, em Husserl, a intencionalidade se encontra sob a égide de uma consciência, na relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto, no sentido de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Vale notar que com Heidegger anuncia-se uma virada, pois, embora permaneça na herança de seu antecessor, em sua análise, a intencionalidade não se dá mais na subordinação a uma consciência e ao objeto visado, mas, na unidade do homem com o mundo, já que “o mundo é o último horizonte que inclui todos os âmbitos particulares de sentido” (WALTON, *op. cit.*, p. 127). Contudo,

esse novo recorte ainda não resolve o impasse da unidade originária, pois apenas substitui a consciência por outra unidade, definida, a partir de agora, pela relação do homem com o mundo, e mantém o mundo como horizonte preso à jurisdição de um sujeito como ponto fixo, ou como unidade homem-mundo. Assim, seja sob a rubrica de Husserl ou de Heidegger, o mundo como horizonte constitui o caráter transcendental de um horizonte cujo campo se situa, em Husserl, no âmbito perceptivo de uma subjetividade encarnada; e, em Heidegger, no ser como ser-no-mundo cuja essência, enquanto ato de habitar a terra, pressupõe um construir como fim do próprio ser na sua dimensão ontológica.

Outra fronteira se abre com Deleuze e Guattari ao promover o total descentramento do mundo à revelia de todo horizonte previamente constitutivo. O que entra em vigor é a tarefa de restituir ao mundo seu infinito e seu valor empírico, tal como profetizava Nietzsche, de onde se antevê sua relação com o acontecimento e com as forças da terra, o *fora*, o mais distante e longínquo dos mundos, às velocidades infinitas. Assumindo-se uma posição diametralmente oposta, o que se consagra, então, é a ausência de horizonte e a emergência de um mundo descentrado, horizonte aberto sobre o caos e suas velocidades, de onde emerge o plano de imanência absoluto. Nesse traçado, o que se assinala é menos o domínio do vivido e do orgânico do que os graus e intensidades de um *corpo sem órgãos*, conexões e encontros intensivos de uma matéria anômala e de um devir imperceptível e nômade. Portanto, tomando como ponto de partida o caos, Deleuze e Guattari asseveram: “O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita (...). O caos não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência” (*QPh*, p. 44-45 [tr: 59]). Face às velocidades do caos, o que se retém é apenas o infinito, sendo este o único horizonte. Desse modo, o horizonte não se encontra preenchido por nenhuma instância fora dele, nem mesmo pela intencionalidade da consciência. O que entra em declínio, nesse caso, é a própria noção de corpo quando esta se submete a uma unidade originária ou ao modelo orgânico. E, como adverte Zourabichvili, “o que é primordial, de certa forma, é o caos” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 75); mas também é preciso se colocar em direção a esses movimentos, dando consistência ao caos, o que significa, afirma Alliez, traçar ordenadas intensivas desses movimentos para desenhar os contornos variáveis do plano (ALLIEZ, 1996, p. 87). Deleuze e Guattari ressaltam:

O plano é o horizonte dos acontecimentos (...): não o horizonte relativo que funciona como um limite, que muda com um observador e engloba estados de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará (*QPh*, p. 39 [tr: 52]).

Com efeito, o plano é o horizonte infinito dos acontecimentos e consagra a potência de um “meio” de imanência intensivo, determinado por relações que se constituem por correntes móveis e variáveis, conexões e linhas rizomáticas compondo zonas de vizinhança, fronteiras, limiares de conexão que traçam territórios múltiplos e infinitos horizontes. Evidencia-se, então, a força pujante de um solo, uma terra, em vista da qual a experiência filosófica se asseverou com seu movimento pendular, em sua trajetória nunca idêntica e unívoca.

A destituição do mundo como horizonte de intencionalidade e ancoragem do sujeito coloca em cena as forças reais e potências do mundo promovendo, assim, como assinala Beaulieu, o verdadeiro reencontro com um mundo de múltiplas variações, desprovido de conteúdo significativo ou de significações ideais (BEAULIEU, *op. cit.*, p. 175). E, como asseveram Deleuze e Guattari, “o movimento tomou tudo, e não há lugar nenhum para o sujeito e um objeto (...) o que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência” (*QPh*, p. 41 [tr: 54]).

Recuperando, então, nosso ponto de partida, se, para Husserl “a terra não se move”, pois se tratará do “solo” originário, de onde decorre a garantia do vivido, da sua corporeidade, por outro lado, em Heidegger, a exigência de um solo originário se justifica e se sustenta na relação intrínseca do ser-mundo. Circunscrevendo as noções “construir” e “habitar” à dimensão de uma terra habitada, uma pátria, promove-se uma inversão tal, em que a Terra deixa de se referir à sua totalidade e amplitude para se reduzir ao território. Sob esse aspecto, a terra não ultrapassa a esfera da subjetividade, como esfera local, seja enquanto território do corpo (o vivido), em Husserl, ou na qualidade de uma pátria, um povo, com Heidegger. Ao requerer um solo fenomenológico para o pensamento, Heidegger

descreve as bases dessa unidade entrelaçando o “habitar” e o “construir”, de onde irá pensar a relação essencial do homem com a terra. “Construir” designa o próprio “habitar”, de modo que o “construir” inclui em si um *telos*, um fim, cuja realização consiste no “habitar”: “o habitar constitui o ser do homem, (...) é o traço fundamental do ser-homem” (HEIDEGGER, 2001, p. 128)⁵⁷. Mas disso pode-se concluir que “construir” se remete a algum tipo específico de construção ou construções em geral? Sobre o assunto, num texto em que comenta uma frase extraída de um poema de Hölderlin⁵⁸, Heidegger argumenta que as construções não preenchem a essência do habitar, e, sendo assim, o habitar exige um outro modo de construir, pois é necessário que, ao construir, o habitar marque a relação essencial do homem com a terra: “Habitar já diz a morada do homem sobre esta terra, sobre ‘esta’ a que todo mortal já sempre se confiou e expôs” (HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 169). O habitar é a essência, o fundamento da terra, logo, sua finalidade, pois é somente no “habitar” que a terra é terra, e, com efeito, é sobre uma terra que o habitar explica-se, justifica-se. Prossegue Heidegger: “aquilo que nomeamos ao dizer ‘esta terra’ só se sustenta enquanto o homem habita a terra e, no habitar, deixa a terra ser terra” (*Ibidem*, p. 178). É precisamente no habitar-do-homem que a terra ganha sentido como terra habitada. Sob esse traçado, construir e habitar se correspondem mutuamente, pois, uma vez que construir é edificar lugares, habitar é a finalidade de todo construir e o traço fundamental do ser e, por esse motivo, a essência do ser é habitar. Em outro momento, Heidegger continua:

Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um demorar-se dos mortais sobre essa terra (*Ibidem*, p. 129).

⁵⁷ Heidegger, M. “Construir, habitar, pensar”, p. 128. Texto publicado em *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2001.

⁵⁸ Heidegger, “...*Poeticamente o homem habita...*”. Nesse texto Heidegger analisa a poesia de Hölderlin. Texto que compõe a coletânea *Ensaio e conferências*.

Habitar é o “de-morar-se junto às coisas”, habitar as coisas na sua simplicidade e encadeamento que liga a terra, o céu, os deuses e os mortais (homens) (*Ibidem*, p. 129-130), como quatro faces da quadratura, formando uma unidade originária; a simplicidade de uma quadratura que é resguardada no abrigo do habitar. Assim, como afirma Heidegger, “em *habitando*, os mortais *são* na quadratura. O traço fundamental do habitar é, porém, resguardar. Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência” (*Ibidem*, p. 130). As coisas abrigam essa unidade quando elas são mantidas na sua integridade, cultivando e edificando o habitar. O “construir” explica o habitar, da mesma forma que “habitar” é construir uma vez que assim configurado se conserva a quadratura que forma a unidade originária. Nesse sentido, existir é habitar e o habitar se configura como modo de ser no mundo e no espaço, um modo de espacialização. Mas essa determinação, no entanto, está subordinada às exigências do plano ontológico, pois, o habitar se traduz como o modo de espacialização, de modo que, o problema do espaço, a despeito mesmo da efetuação e especificidade de todo “construir”, é reconduzido à dimensão do tempo. Como analisa Didier Franck, “Heidegger, ao estudar a espacialidade do ser-no-mundo, exclui antes toda incompatibilidade ontológica entre o *Dasein* e o espaço, e submete este à existência e à temporalidade” (FRANCK, 1981, p. 81)⁵⁹. Assim considerando, preso à precedência temporal sobre o modo de ser no mundo em sua espacialidade, Heidegger acaba por manter-se num recuo frente ao perigo e incerteza do espaço, de modo a não se liberar da perspectiva histórica. Como demonstramos, em Heidegger, a espacialidade do existente evoca uma função espacializante do *Dasein*, mediante a qual ele se constitui como o *ser-no-mundo*, e nisso reside o fato de que o homem é o existente que revela, abre o espaço. Como asseveram Deleuze e Guattari, embora “a reflexão de Heidegger sobre o Ser e o ente se aproxima da Terra e do território, como testemunham os temas do construir, do habitar”, tal determinação, ao se desviar da desterritorialização, o aproxima do hegelianismo, pois “o que permanece comum a Heidegger e Hegel é terem concebido a relação da Grécia com a

⁵⁹ Sobre essa questão, também Heidegger, *Ser e Tempo*, II.

filosofia como uma origem” (*QPh*, p. 91 [tr: 124]), considerando que a filosofia heideggeriana pode se apoiar na ideia de uma pátria ou civilização intrínseca muito próxima da função espacializante do *Dasein*.

Deleuze e Guattari recusam tal determinação ontológica da terra, partindo do pressuposto de que esta “não cessa de operar um movimento de desterritorialização *in loco*, pelo qual ultrapassa todo o território: ela é desterritorializante e desterritorializada”, e entre esses movimentos não se sabe o que vem primeiro, sendo estas as condições do plano de imanência “o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização” (*QPh*, p. 82 [tr: 113]). É pela força e agitação entre a terra e seus territórios que tal conjunção se estabelece, segundo um movimento que desestabiliza o território e os estratos, de modo que “a desterritorialização, sob todas as suas formas, precede a existência de estratos e territórios” (*MP*, p. 15).

Como pontua Beaulieu (*op. cit.*, p. 257), em seu estudo acerca da distância deleuziana dos princípios fenomenológicos, a crítica de Deleuze em relação à fenomenologia é de certo modo paradoxal, pois não se trata de contrapor-lhe outra corrente de pensamento, mas, antes, de tomá-la de um ponto de vista nômade e anárquico, como uma esfera “menor”, uma perspectiva que exige a presença de uma posição dominante que é aquela ocupada pela fenomenologia. Nisso consiste o confronto de Deleuze e Guattari contra a herança fenomenológica e o modelo de pensamento em que esta se insere. Sobre o assunto, uma posição, ainda mais radical, é assumida por Alliez em sua crítica à fenomenologia. Ao filiar-se a essa abordagem crítica, Alliez denuncia, neste projeto, o equívoco de “encarnar a mais radical desnaturação do plano de imanência” (ALLIEZ, *op. cit.*, p. 89). Na sua avaliação, Husserl, ao dizer “a terra é constituída de carne e corporeidade”, reduz a terra ao território da subjetividade e do corpo, de modo que “o solo” deixa de pertencer à constituição do universo, para se estabelecer nos limites do corpo próprio. Desse modo, Husserl interrompe “o movimento de desterritorialização pelo qual a terra ultrapassa todo o território, abrindo-se para o universo” (*Ibidem*, p. 93). Por outro lado, a inflexão realizada por Deleuze e Guattari consiste em devolver a terra ao universo, restituir-lhe o infinito, mediante uma experimentação da imanência e um movimento de desterritorialização em vista dos quais a terra, não se reduzindo nem se submetendo ao território, implica antes um movimento de conta-efetuação o qual o ultrapassa. Tratar-se-á

de uma desterritorialização absoluta, do território à Terra, e do devir não-humano do homem, uma vez que a terra envolve o território num movimento diagramático, a uma velocidade infinita, de longitudes e latitudes.

De acordo com John Rajchman, a perspectiva apontada por Deleuze e Guattari se contrapõe à inspiração heideggeriana pelo fato de que Heidegger, ao compreender a ideia do “ser aí” como condição da experiência de “habitar a terra”, imprime, nessa experiência, uma relação de identidade com a terra, de tal modo que, uma vez que o “ser” se encontre ligado e identificado a uma terra, o “ethos” é compreendido, inevitavelmente, como a “casa do ser” (RAJCHMAN, 2002, p. 103).

Assim considerando, portanto, entendemos que, sob a perspectiva fenomenológica, assinala-se uma inspiração sedentária, uma vez que a relação com a terra torna-se objeto de uma codificação de onde sua significação não ultrapassa a identificação de uma morada, a esfera orgânica de uma terra habitada, ou a fixidez do território como domicílio. A esse respeito, Deleuze e Guattari pontuam a distância que os separa do pensamento heideggeriano, sobretudo, porque Heidegger, ao condicionar o pensamento grego e a filosofia à história do povo alemão, empenhou-se em definir um solo fixo e estável, uma pátria e um povo para o pensamento, e, desse modo, “se perdeu nos caminhos da reterritorialização, pois estes são caminhos sem baliza nem parapeito” (*QPh*, p. 104 [tr: 141]).

No rastro das análises de Rajchman, Deleuze e Guattari conduzem suas reflexões em torno de uma configuração ética em que o “ethos” se constitui menos como a “morada do ser” do que pela determinação de um “modo de ser”. Assim, ao figurar como “modo de ser”, o “ethos” se refere, numa acepção mais primitiva, ao “nomos” que, enquanto tal, remete-se a uma distribuição nômade e virtual. Dessa forma, o que se antevê é a ética spinozista dos modos e dos afetos, de onde o “modo de ser” segue os meandros de um *nomos* que permeia um campo dos encontros, das conexões, das linhas e suas ramificações, com planos e platôs de contornos sinuosos. Na obra sobre Foucault, Deleuze avalia que, para exorcizar o psicologismo e o naturalismo que ela ainda carrega, a fenomenologia acaba por substituir “a intencionalidade por uma relação da consciência com seu objeto (o ente)”. Por conseguinte, tanto em Heidegger como em Merleau-Ponty, “o ultrapassar da intencionalidade se faz em direção ao Ser, à dobra do Ser. Da intencionalidade à dobra, do

ente ao ser, da fenomenologia à ontologia”. E o legado heideggeriano reside nesse esforço de aliar a ontologia à dobra de onde o Ser torna-se “a prega que ele faz com o ente, em que o desdobramento do ser, como gesto inaugural dos gregos, não era o contrário da dobra, mas a própria dobra, a dobradiça do Aberto, a unicidade do desvelar-velar” (*F* [tr: 116-117]). Sob esse aspecto, é preciso ressaltar que Merleau-Ponty foi mais além ao demonstrar um “Lado de Fora mais longínquo”, que “se torce”, “se dobra”, “se duplica” com um “Lado de Dentro profundo”, porém, essa torção define a “Carne”, o corpo e seus objetos. “A intencionalidade se faz ainda num espaço euclidiano que a impede de se compreender a si mesma e deve ser ultrapassada em direção a um outro espaço, ‘topológico’, que põe em contato o Lado de Fora e o Lado de Dentro, o mais longínquo e o mais profundo”⁶⁰. Com efeito, esse movimento de torção que vai do ser ao ente não apenas restaura a intencionalidade como vai fundá-la em outra dimensão.

Nesse contexto, a Terra cessa de ser referida ao plano do vivido, à determinação de um ponto fixo como unidade originária, seja ele o território de uma subjetividade ou de uma terra habitada; para, então, subvertendo o imperativo de um solo único e originário, encontrar-se com as forças não humanas de um caos universal, um caosmos, onde não há lugar para um horizonte único e relativo, pois só há o horizonte absoluto que corta o caos. Sob essa configuração, o mundo se constitui pela multiplicidade de mundos cuja totalidade não converge para um fundamento substanciado por formas homogêneas e transcendentais, mas se relaciona aos movimentos que constituem e desterritorializam territórios, como efeito de uma geografia plural e das linhas de fuga do devir. Territorialidades, porém, que não advindas de uma esfera firme e anterior ao próprio “meio” em que se institui, designam uma máquina abstrata que marca distâncias e cuja relação com a Terra faz com que esta opere incessantemente um movimento de contra-efetuação por meio do qual ultrapassa todo o território, mas também um movimento de reterritorialização, do qual restituirá territórios.

⁶⁰ Sobre esse ponto, Deleuze cita: “Merleau-Ponty, em *Le Visible et l’Invisible*; e as “notas de trabalho”, insiste na necessidade de ultrapassar a intencionalidade rumo a uma dimensão vertical que constitua uma topologia (...). Essa topologia implica, em Merleau-Ponty, a descoberta da “carne” como um ponto de virada”. *F*, p. 118.

Porém, essa reterritorialização não se declina sobre um corpo ou uma terra dada (uma pátria, um povo), mas sobre uma terra que é um “Corpo sem Órgãos”, guiado por devires não humano, movimentos turbilhonares e linhas de fuga cósmica. Movimentos de uma multiplicidade molecular, o corpo pleno da Terra com sua caracterização não orgânica, logo, relação entre células, territórios animais e sua relação com a Terra, cujos movimentos de desterritorialização infinita se conectam a um devir cósmico de um povo porvir e uma terra-porvir.

4.3. Contemplação e contração da Terra

Se, à época de *Différence et répétition*, Deleuze busca, no empirismo de Hume e Samuel Butler, a chave para a subversão da noção de hábito, isso o conduzirá a situar o problema numa síntese que redefine as sensações sobre um campo de efetuação inspirado em Plotino. O problema é que essa síntese designa uma operação da imaginação que se realiza como uma síntese passiva determinada pela dimensão temporal e sua duração e, em consequência disso, a síntese passiva se reverbera numa síntese orgânica. Entretanto, em *Qu'est-ce que la philosophie?*, o liame das considerações de Deleuze e Guattari contorna as implicações de um desvio e uma torção conceitual que incidirá a partir de agora sobre uma multiplicidade não orgânica, devir molecular de um corpo sem órgãos, onde a experiência do *hábito* e suas contrações perpassam relações cujas condições se determinam por rizomas, capturas e linhas de fuga. O ponto de cesura com as análises precedentes se baseia no fato de que, sustentada numa síntese passiva que se alia ao tempo e à duração, o arranjo e arquitetura das noções desconhecem os diversos agenciamentos que assolam o molar e o molecular, os devires animais e imperceptíveis que, de modo algum, enquadram-se nas estruturas do orgânico. Quando esse desvio é considerado, a contemplação-contração da terra se converte na experiência de habitar sobre uma linha de fuga, desterritorializada/desterritorializante.

Nos textos do período de *Mille Plateaux* e *Qu'est-ce que la philosophie?*, as teses se radicalizam e recobrem horizontes múltiplos constituídos por relações divergentes e planos que se bifurcam. Em consonância com as análises precedentes, o foco de abordagem deste último período segue a emergência de uma concepção que anula todo fundamento e todo

acordo, bem como a imagem passiva de um “habitar”. O ponto de partida que ora se estabelece concerne a um plano erigido de relações externas e contingentes em que as relações são externas aos termos, revelando, assim, um plano de imanência que invoca relações imanentes cuja potência se revela heterogênea e transversal. É sobre essa heterogeneidade e seus múltiplos planos que é preciso transitar. Implodindo as subtrações que norteiam os princípios citados, e pelos quais se define o vínculo entre a natureza e a instituição, Deleuze e Guattari desenvolvem, então, um pensamento plural e complexo, em vista do qual podem capturar as reais condições dos vínculos entre o homem e o animal, o natural e o social. Ao superarem as clivagens estabelecidas pelas filosofias precedentes, ambos situam as condições dessa distinção em nível de um plano de conexões que perfila o devir e as linhas de fuga da multiplicidade, do molar ao molecular.

Assim, como já demonstramos anteriormente, os princípios que norteiam a natureza humana só podem ser considerados a partir de uma sutura que desterritorializa o fundamento, seja ele interno ou externo. Subvertendo o primado da representação, a lógica da analogia e da identidade e, ainda, ultrapassando o crivo da Natureza, do Ser e do Uno, Deleuze e Guattari invocam uma configuração múltipla e heterogênea, a qual poderá flunar entre as velocidades infinitas do caos, o domínio da diferença e da criação. Ao orientarem suas análises sobre essa verve, poderão então colmatar as fendas que se estabelecem sobre o plano de imanência de uma multiplicidade que, circunscrita nos poros da experimentação, resvala sobre o plano diagramático de forças múltiplas que constituem uma etologia das forças elementares e subterrâneas da terra. Sob esse traçado, o que se consagra, então, como afirma Sauvagnargues, é a implicação de um profundo vitalismo que não se refletindo na “ordem da consciência (hipótese idealista e antropocentrista)” constitui “uma teoria original da individuação e da subjetividade” (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 130). Trata-se de um empirismo que escapa ao modelo antropológico e substancial da história para referir-se ao plano e linhas que compõem uma etologia dos afetos, de forças e devires que invocam um cenário de agitações e ramificações rizomáticas, unindo assim um plano estrutural e genético que conecta os conjuntos molares ao devir molecular. O que assistimos nesse traçado é a derrubada do apelo ontológico e metafísico de um fundamento único e universal que, nas vertentes mais correntes, justifica os modos de existência e as condutas, seja por uma analogia entre as condutas e os mecanismos da natureza, seja através da explicação

fenomenológica da estrutura do Ser e do ente, ou ainda, pela mediação de uma atribuição extrínseca às condições de fato de sua determinação.

Resta, portanto, compreender o resultado desta empresa: liberar a terra do moralismo do fundamento e da causalidade para reencontrar as dimensões de uma cartografia de relações múltiplas lançadas sobre uma geografia agitada por forças imperceptíveis. Trata-se de destituir a prisão da interioridade e do sujeito como profundidade para, então, devolver a terra à exterioridade de suas relações, bem como às forças diagramáticas que a fazem se deslocar, conduzindo-a ao plano de imanência absoluto e suas velocidades infinitas, ao seu poder de contra-efetuação que envolve movimentos de desterritorialização e reterritorialização contínuas. São operações que evocam uma “profundidade” da terra, não como um fundamento, uma essência ou ser, mas como forças usurpadoras, movimentos de intrusão que atravessam a matéria e os estratos, e arrasta-os às linhas de fuga do devir. Tais movimentos não supõem um campo suplementar, uma força subjacente dominando o real, mas concernem às linhas de fuga do molar ao molecular e devires geográficos de um meio intensivo de contornos rizomáticos e múltiplos platôs. Partindo dessa configuração, não se pode remeter o mundo, a terra e a geografia ao paradigma humano (ou divino), às clivagens e dualismos que distinguem divino-humano, homem-animal, natureza-sociedade, instinto-instituição. Sobre tal plano de consistência, não se estabelece um regime de concordância que implicaria invariavelmente um acordo ou contrato, nem relações de simetria sustentada por um determinismo da natureza, como uma promessa formal e extrínseca ao campo de determinação, mas relações que se efetuam sobre um plano móvel de onde só podem erigir hábitos e cujo plano de consistência da natureza constitui um plano de composição que se determina como criação.

Notadamente, é nas teses de Plotino que a concepção de uma contemplação e contração da terra se assenta, e de onde se pode pensar uma força única, animando todos os elementos. Como atesta a literatura corrente, Plotino parte da ideia de uma Alma do mundo como um *logos* que organiza os corpos de modo que tudo está carregado de uma simpatia cósmica, uma *sympatheia*. Ao partir desse princípio, o filósofo da escola pós-platônica pensou um animismo que incluía todos os viventes num plano de univocidade que não admite hierarquias entre o céu e a terra. Assim, o mundo em sua totalidade, a terra, a natureza, o homem, o animal, tudo é dotado de uma alma que compõe o mundo e reúne

tudo. Todos os seres, do mais elementar ao mais formado, comportam um mesmo animismo em vista do qual podemos sentir e pensar o universo inteiro pleno de energia e existência. Contudo, no domínio dessa “harmonia” assimétrica entre esferas dessemelhantes, não se trata de pensar conexões orgânicas que se reverberam sobre a natureza, como se, numa aliança com o mundo e a natureza, o humano pudesse subtrair dessa aliança a força que organiza o mundo à maneira de uma matéria em expansão, abarcando sob seu olhar a totalidade do mundo, e em vista da qual a natureza não perderia de vista as forças orgânicas engendradas no humano. Esse seria um caráter em que o modelo de expansão da matéria e da aliança não iria além do limite antropomórfico. Em oposição a isso, Plotino confere ao animismo um sentido amplo não mais dentro dos limites do orgânico, mas num movimento que liberado de projeções orgânicas sobre a matéria dota o mundo e a natureza de uma força ativa e animada. Deleuze então recupera a tese plotiniana, invocando um vitalismo que circunscreve todos os elementos, o universo, a matéria, sob um mesmo dinamismo. “É preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito” (*DR* [tr: 116]). E, como ressalta Ulpiano, há uma alma que habita as matérias, as coisas, os fenômenos, e tudo é carregado de sensações e afetos, tudo está envolto de perceptos; tudo está carregado de sensações, afetos e perceptos. Ultrapassando “o modelo clássico de uma projeção orgânica sobre toda a matéria”, Plotino “dará ao animismo uma extensão ilimitada” de modo que “toda força ativa na natureza é uma alma ou se liga a uma alma (...) que povoam as matérias, as coisas, os objetos, tornando presentes neles as sensações, os afetos e os perceptos”⁶¹. Esse ponto é assinalado na conferência intitulada

⁶¹ Sirvo-me, neste ponto, de um texto-conferência do Prof. Claudio Ulpiano em sua abordagem sobre Plotino. Decerto a filosofia platônica pensou uma Alma do mundo, como atestam as passagens do *Timeu*. Porém, em função da garantia ontológica das ideias e da necessidade de limitar o mundo sensível, Platão cria a imagem de um deus Demiurgo com a tarefa de organizar a matéria e o sensível. Submetido ao modelo ordenador de uma instância divina, o animismo platônico se reveste de um sentido e uma harmonia pela qual se explica o tempo, a eternidade, e a moral, e assim, a união do homem com a natureza se orienta menos pela força de um animismo mundano do que pelas projeções orgânicas que incidem sobre a natureza e a matéria. Conferência intitulada *Multiplos eus*, proferida na Universidade Livre, na Escola de Artes Visuais do Parque Lage, em 1995, cf. <http://www.claudioulpiano.org.br/>.

Multiplos eus, proferida por Ulpiano, em 1995, que ressalta a importância de Samuel Butler, e considera, que, como um prolongamento do *Erehwon*, Deleuze liga o “animismo à biologia molecular”. Nesse sentido, a germinação da rosa implica uma metamorfose que envolve a terra, o ar, o calor e a umidade, e que a torna uma vitalidade cromática, aromática e tátil ; a semente de rosa contempla toda a matéria que inclui, sendo portanto, efeito da terra, do fósforo, do carbono. E, de modo semelhante ao que dizia Artaud, o organismo não é a realização ou causa final da vida senão apenas um domínio, pois a vida constitui uma síntese passiva, no sentido em que ela emerge de forças e de fluxos, onde só há sujeitos larvares, contemplação e contração (ULPIANO, 1995).

Deleuze e Guattari retomam esse “animismo molecular”, um empirismo da terra e uma errância que somente pode ser aplicada a um “eu larvar”, e afirmam que a sensação de todas as coisas circunscreve uma contemplação e contração mútua, em vista da qual “Plotino podia definir todas as coisas como contemplação, não apenas os homens e os animais, mas as plantas, a terra e as rochas” (*QPh*, p. 200 [tr: 272]). O cosmo inteiro compõe-se de uma alma, do céu à Terra, tudo é composto de uma alma pela qual se explica a força vital que dota a terra de uma potência criadora e lhe confere uma potência de gerar e engendrar continuamente. É em virtude dessa concepção vitalista e animista que podemos conceber a terra, o homem, os animais, as plantas, como um campo de vibrações e sensações advindas de uma mesma energia vital. Assim, é todo um campo de experimentação que remete a uma espécie de processo osmótico, de misturas, simbiose e cruzamento entre elementos díspares, pois “não são Ideias que contemplamos pelos conceitos, mas os elementos da matéria, por sensação. A planta contempla contraindo os elementos dos quais ela procede, a luz, o carbono e os sais, e se preenche a si mesma com cores e odores que qualificam sempre uma variedade, sua composição: é sensação em si” (*QPh*, p. 200 [tr: 272]). Nesse sentido, a contemplação não designa uma relação passiva com o mundo como se, abstraindo das qualidades sensíveis, o ato de contemplar se reportasse a um ato da espontaneidade do espírito. De modo complementar, ela não deriva da condição autônoma e reflexiva de uma consciência, um sujeito, ou ainda uma elaboração da memória. A contemplação é “passiva”, no sentido em que não implica o ato de um sujeito, uma subjetividade atuante, senão uma “paixão pura”, uma “contempla-ação” contraída, como potência ativa, e vige sobre as sensações e vibrações que afetam todas as

forças da terra, todos os corpos, e, sob esse ponto de vista, ela é experimentação e vitalismo puro.

Habitar é contrair hábitos, sendo o “hábito” não um regime de concordância ou adequação formal, uma representação do vivente e seu meio, ou ainda, um processo de interiorização e fixidez das sensações, mas um campo de experimentação e inventividade. Adquire-se um hábito não por um ato da experiência em si ou pela ação e fixidez de estados de coisas na memória, nem mesmo pela repetição dos eventos a força de um encadeamento ordenado segundo um tempo cronológico. Embora o hábito se estabeleça sobre um plano de organização linear, cuja repetição das ações se desenrola segundo uma regularidade e ordem cronológica, disso não se conclui, em todo o caso, que sua aquisição obedeça a um mecanismo que supõe unicamente um plano de organização dominado por estados de coisas e sua ordenação no tempo. Longe disso, é necessário despojar-se de toda memória para abrir-se a lugares ainda não explorados, lugares por se constituir ou ainda porvir.

Em *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze e Guattari asseveram: “se adquire um conceito habitando, plantando sua tenda, contraindo um hábito” (*QPh*, p. 101 [tr: 137]). Disso decorre que os conceitos não advêm dos sentidos, mas requerem um plano de imanência como um corte do caos, e, conjurando o caos sobre um meio de imanência, o pensamento e os conceitos evocam uma experiência que se remete ao movimento realizado, quando se explora um solo, habitando-o. Mas, num sentido diferente de um sujeito, um *cogito*, que “conquista e fixa o solo”, significa instalar uma tenda sobre o plano móvel de uma terra desconhecida, e assim, a contemplação e contração de um hábito recobre a experiência singular de *habitar* sobre um plano de imanência infinito e a fluidez de um solo que enquanto tal, confere ao conceito uma etologia e uma geofilosofia, que inclui um movimento de territorialização e desterritorialização da terra. De acordo com a interpretação de Zourabichvili, definido sobre um mesmo plano que conecta hábito e devir, no *habitar* é possível traçar um mapa das relações no devir, um diagnóstico dos devires sobre um plano de imanência de modo que “devir consiste em habitar o plano de imanência em que a existência se produz, fazendo uma clínica de si próprio” (ZOURABICHVILI, 2004, 37). Assim, como descrevemos antes, o hábito circunscreve uma dimensão empírica e subjetiva, e é nesse ponto que se opera a reversão do empirismo inglês, ao conceber o hábito fora da espontaneidade de um sujeito e da alusão a um fundamento originário, seja

ele o “ser” ou a “natureza. O hábito, então, designa uma contemplação e contração ativa, como experimentação, que é menos uma ação do que “uma paixão pura, uma contemplação que conserva o precedente no seguinte”⁶². Considerando desse modo, “os ingleses habitam”, e é por essa razão que “a filosofia inglesa é uma livre e selvagem criação de conceitos”, pois uma proposição não envia à lógica do significante ou significado, mas se remete à convenção e ao hábito que constitui seu conceito (*QPh*, p. 101 [tr: 137]).

No que se refere a essa reversão empírica, ela revela sob que condições os ingleses verdadeiramente habitam, pois é habitando uma terra desconhecida que eles instauram uma nova concepção de vida, inventam “uma concepção extraordinária do hábito: “adquirimos um hábito contemplando, e contraindo o que contemplamos” (*QPh*, *Idem*). Deleuze e Guattari encontram, nas análises de Samuel Butler, a indicação da problemática que pretendem desenvolver. Como sustenta Samuel Butler, trata-se de um *No-Where*, como parte-nenhuma, o lugar nenhum originário, mas também como *Now-here*, como o aqui-agora (*QPh*, p. 96 [tr: 130]; *DR* [tr: 9]; *ID* [tr: 181]), e fazer da terra um campo de experimentação radical que se define menos por referências demasiado humanas e seus estados de coisas do que por sensações, contemplação e contração transformadas em criação.

Deleuze e Guattari associam tal experiência ao plano de imanência filosófico que se revela em torno de uma trindade, e ressaltam: “Na trindade Fundar-Construir-Habitar são os franceses que constroem, e os alemães que fundam, mas os ingleses habitam. Basta-lhe uma tenda. Eles forjam para si uma concepção extraordinária do hábito” (*QPh*, p. 101 [tr: 137]). Em oposição ao regime que se ocupa em “fundar”, que supõe um fundamento e sua derivação consagrada sobre um princípio originário como um flanco que se abre e se esconde, os verbos “habitar”, “contemplar”, são regidos não pelo verbo “Ser”, mas por associações que subvertem o domínio da substância pela conjunção “e”, e relações externas aos termos. É no campo dessa conversão que a contemplação é contração ativa e compõe

⁶² Conquanto, nesse desvio, Hume pensa o hábito não sob a forma de um ato, mas como uma passividade, “e define a imaginação por esta contemplação-contração passiva”, cf. *QPh*, 271, nota 12.

todos os elementos num único plano, sejam eles a planta, a água, a terra, azoto, carbono, cloros, sulfatos, todos sobre um plano de Natureza em que um habita sobre o outro e se apropria de suas qualidades, e disso emana uma saciedade mútua, de modo que “a planta contempla a água, a terra, o azoto, o carbono, os cloros e os sulfatos, e se sacia com ele (*enjoyment*)”. Com isso, a terra e os elementos contemplados e contraídos são matéria de pensamento, de modo que os conceitos não são entidades lógicas, cuja intuição supõe um inatismo das Ideias, mas derivam dessa contemplação por sensação e contração dos elementos da matéria, demarcando assim uma *ambiência* entre afectos e perceptos do conceito, uma etologia e uma geofilosofia, pois “o conceito é um hábito adquirido contemplando os elementos dos quais se procede” (*QPh, Idem*). Nesse caso, o hábito confere à subjetividade um sentido e um domínio cujo valor se revela a partir de um “ter”, “um ter mais profundo que o ser”, um ter primordial, como contemplação, porém, puramente imanente e plural, determinado por conexões múltiplas e agenciamentos transversais. Sob este aspecto, o “ser” se constitui por suas sensações e vibrações contraídas, e, nesse caso, o “*Eu* é um hábito” não como adequação ou repetição das atitudes de um sujeito pensante, mas como criação imanente sobre o plano de imanência: “Nós somos todos contemplações, portanto hábitos. *Eu* é um hábito. Há conceito em toda a parte onde há hábito, e os hábitos se fundam e se desfazem sobre o plano de imanência da experiência radical: são “convenções” (*QPh, Idem*). *Eu*, portanto, não designa a preexistência de uma individualidade constituída, pois não há um sujeito substancial que assinale a ideia de um sujeito fixo *a priori*. O *Eu* é um hábito no sentido em que é contemplação e poder de contração da terra, uma máquina de contrair, sendo então, a consistência dos hábitos que o indivíduo contrai. O hábito é contrações, contemplações contraídas e durações, que constituem um meio ou lugar onde a vida e as ações se efetuam, de forma que a consistência de meus hábitos é feita de atos e condutas que supõe contrações de um meio. Nesse sentido, o que contraímos são conjunções de componentes rudimentares e que se apresenta como vibrações das forças que compõem o mundo, sua expressão material ou sensorial, e que se traduz como velocidades e linhas de fuga, logo, o que se contrai são os diversos hábitos adquiridos em um meio constituído. “*Eu*” sou um campo de vibrações, de contrações e contemplação do mundo. Minhas sensações são uma composição dessas vibrações; essas vibrações, por sua vez, são uma conexão de todas as

forças que compõem com a terra, do inorgânico ao orgânico, configuração plural e heterogênea, relação e composição de forças de onde emanam devires e movimentos intensivos.

Portanto, tratar-se-á da pura vibração da água, da flor, da terra; de todo o universo de minha contemplação, de modo que Eu sou um hábito, porque, ao contemplar, contraio todos os elementos e forças da terra. Essa contração arrasta todos os corpos e forças a conexões múltiplas de um *corpo sem órgãos*, constituindo, assim, um campo de variação e ressonância, que se conjuga num sistema de corte e captura de fluxos. O que se contrai não são resíduos de estruturas formadas sobre linhas de estratificação e segmentarização, nem substâncias ou formas, mas intervalos, rupturas, fragmentos, diferenças. A sensação é uma vibração contraída do corpo que contempla, pois, ao contemplar o corpo, contrai as sensações e os afetos numa seleção e captura. Por conseguinte, contemplar não constitui uma relação passiva com o mundo senão uma criação, uma “criação passiva” que é menos uma passividade do que uma experimentação ativa, no sentido em que não é ação, mas “paixão pura”, um exercício contemplativo que reside como troca, permuta de fluxos de uma contração cósmica.

4.4. Desterritorialização e reterritorialização

A desterritorialização “faz parte do movimento absoluto do *Corpo sem órgãos* e do movimento infinito do pensamento”. Associada ao território, ela constitui uma linha de fuga dos estratos e da segmentaridade que agita e transforma os agenciamentos, operando assim, uma contra-efetuação do território. De significação ampla e explorada em diversos campos teóricos, essa noção acompanha as mutações que perfilam as designações do território que aparece a partir de *Kafka. Pour une littérature mineur*, servindo de escopo às fundamentações dos dois volumes de *Capitalisme et schizophrénie*. Por conseguinte, essas noções mantêm entre si uma zona de vizinhança e um limiar de transformação que acopladas a novos problemas revelam um campo de variação contínua dos conceitos. Partindo desse pressuposto, entendemos que no *L'Anti-Edipe*, o território é acompanhado por um dualismo que reenvia primeiro à sua constituição como “código”, e segundo a sua “decodificação”, por intercessão das linhas de fuga do devir, que operam movimentos

contínuos de desterritorialização. A partir de *Mille Plateaux*, os estratos e os meios serão acoplados dentro de um regime de captura de fluxo e sistema que fazem rizoma e, nesse sentido, a desterritorialização constitui uma linha de fuga que, por não se aplicar unicamente ao território, mas às forças e operações, inclui também uma “reterritorialização” como resultado de seu movimento e conexões.

A desterritorialização não designa um fim a ser atingido, um desígnio, prefigurando o destino da terra, seu fim último, ou o resultado de uma função ou causalidade final na natureza, mas pertence a uma linha de fuga que, enquanto tal, desvia-se do que poderia denominar uma fuga de algo para assinalar um movimento próprio do devir. O devir, por sua vez, compõe todas as linhas numa zona de indeterminação e indiscernibilidade e numa “evolução a-paralela”, um “entre-dois” que envolve captura e transversalidade. Apesar disso, a desterritorialização enquanto expressão do devir é correlata a um movimento de reterritorialização que interdita situá-la no nível de uma indeterminação ou então desdobrá-la numa conversão que indicaria a reintegração de um sistema molar. “Ao contrário, um vetor de desterritorialização não é absolutamente indeterminado, mas diretamente conectado nos níveis moleculares, e tanto mais conectado quanto mais desterritorializado: é a desterritorialização que faz ‘manter-se’ juntos os componentes moleculares” (*MP*, p. 360).

A noção de desterritorialização confere à filosofia de Deleuze e Guattari um sentido profundo e singular, por constituir um campo problemático nunca evidenciado no vocabulário filosófico, a saber, uma concepção ativa do devir de contra-efetuação do pensamento e das relações, mas também por deixar entrever a precedência de um *fora*, que fornece à filosofia a violência de conexões, cortes, variações, da não-filosofia. Trata-se de um campo de efetuação imanente, que ultrapassa a significação de meras determinações subjetivas e individuais, as referências entre objetos e estados de coisas, e, ao fazê-lo, realiza uma captura dos fluxos que se transformará num campo de criação contínua. Constituindo-se no campo das efetuações da terra e do território, a desterritorialização concerne então às linhas de fuga do devir perfilhando uma composição de relação entre o pensamento, a terra e o território, e remete-se duplamente aos movimentos e efetuações da terra sobre o plano de imanência de um pensamento e sobre os territórios que nela habitam. Num primeiro sentido, gramatical, consiste em um movimento de deixar o território, um

movimento de contra-efetuação da terra em relação ao território; mas, num segundo aspecto, do ponto de vista do plano de pensamento, trata-se da relação da terra como Ser do pensamento, seu plano de imanência absoluto. Sob tal configuração, as coisas e os movimentos não se refletem numa ordem do incondicional ou absoluto, pois tudo deriva de forças ativas, condicionadas por encontros, afetos e linhas transitórias, singularidades que não se paralisam no refúgio da eternidade ou do absoluto. Assim, não se pode conjecturar um movimento de desterritorialização relativo, local, deslocado de um *plano* absoluto; da mesma forma, como não se pode pensar um movimento contrário, de reterritorialização. De acordo com cada caso, designa um tipo de desterritorialização cujo modo de efetuação se determina de forma *relativa* ou *absoluta*.

4.4.1. Desterritorialização relativa e absoluta

A desterritorialização é *relativa* quando se efetua sobre um meio imanente relativo que conecta a terra ao território mediante processos que se operam de forma física, psicológica ou social. Nesse caso, significa que ela concerne à relação histórica entre a terra e os territórios, no sentido em que submete tais relações e os territórios que se instituem e desaparecem, mas também os movimentos e transformações geológicas da terra com suas “eras e catástrofes, sua relação astronômica com o cosmos e o sistema estelar do qual faz parte” (*QPh*, p. 84-85 [tr: 116-117]). Entretanto, a desterritorialização é *absoluta* sob a condição de uma composição imediata da terra às conexões e efetuações do pensamento, concerne então a um tipo de relação direta e sem mediação que conecta a terra ao plano e atualizações do pensamento. Sob esse aspecto, “quando a terra entra no puro plano de imanência de um pensamento — Ser, de um pensamento — Natureza com movimentos diagramáticos infinitos” (*QPh*, p. 85 [tr: 117]), ela se funde com o exercício e plano de efetuações do pensamento, e, nesse sentido, no que concerne às condições e determinações de pensamento, “pensar consiste em estender um plano de imanência que absorve a terra (ou antes a “adsorve”)”.

A distinção que assinala *relativa* e *absoluta* não constitui, no entanto, a demonstração de um dualismo no âmbito da desterritorialização que resultaria numa configuração de realizações antagônicas, mas antes está associada às efetuações, ou *modus*

operandi, sobre um campo de determinações específicas que conjugam o devir e a história. Desse modo, a desterritorialização absoluta depende de relações não apenas “cósmicas, mas geográficas, históricas e psicossociais” que mantêm com as desterritorializações relativas em uma superfície determinada, na medida em que, sob condições específicas, acaba por substituí-las sobre o plano de imanência. Uma vez que a desterritorialização absoluta consiste na fusão da terra com o plano de imanência do pensamento, sendo ela própria seu plano de Natureza, a reterritorialização, por sua vez, envolve um movimento de “resistência ao presente”, quando este evoca a criação de uma nova terra e de um por vir.

A diferença entre essas duas dimensões — relativo e absoluto — interpõe-se conforme o modo de determinação da desterritorialização relativa, que tanto pode ser de *imanência* ou de *transcendência*. Em *Qu'est-ce que la philosophie*, Deleuze e Guattari apresentam esta distinção considerando o meio de imanência grego como a expressão de um campo fértil em que se cruzam estas duas experiências. A desterritorialização é transcendente quando ela é “vertical, celeste, operada pela unidade imperial” em oposição à constituição imanente e horizontal do plano de pensamento-Natureza. É mediante a intervenção de um movimento em espiral que a vertical se declina sobre o horizontal. Logo, o transcendente somente alcança o plano de pensamento imanente por um movimento de “rotação”, ou seja, traçando uma linha transversal sobre a imanência, pois é “segundo uma espiral, que o vertical celeste pousa sobre a horizontal do plano do pensamento” (*QPh*, p. 85 [tr: 117]). Assim considerando, pensar pressupõe uma projeção do transcendente sobre o plano de imanência. Designando uma instância celeste, o transcendente caracteriza uma dimensão “vazia”, em vista da qual a transcendência apenas adquire conteúdo ao se lançar e perpassar os graus hierárquicos que se projetam sobre uma dimensão do plano correlata ao movimento infinito. Porém, ao se lançar sobre o plano de imanência o transcendente retém seu movimento infinito imprimindo ao plano as atualizações que o ladrilham e o povoam de Figuras⁶³. Sob essa configuração, a figura encerra uma “referência plurívoca e circular”

⁶³ É sob este aspecto que se pode comparar “os hexagramas chineses, as mandalas hindus, as *sefirót* judias, os “imaginais” islâmicos, os ícones cristãos: pensar por figuras”, *QPh* [tr: 118].

que indica menos uma analogia externa do que uma tensão interna que a conduz ao transcendente sobre o plano de imanência do pensamento e, sendo assim, “a figura é essencialmente *paradigmática, projetiva, hierárquica, referencial*” (*QPh*, p. 86 [tr: 118]).

Distanciando-se desse modelo de desterritorialização transcendente, definido por uma figura projetiva e referencial, os gregos inventaram o plano de imanência absoluto do pensamento, porque buscaram as condições imanentes do pensamento num *meio* de imanência de relação e composição de forças múltiplas e imanentes e disso fizeram imergir uma nova experiência e modelo de pensamento. Todavia, se, ao instituir um novo plano de pensamento, os gregos inauguram uma nova maneira de pensar, conquanto o caráter inédito e original de sua criação consista no fato de que reuniram, sob um mesmo plano de imanência, os dois tipos de desterritorialização – a relativa e a absoluta – e incluíram, nos processos de configuração de um meio social e imanente um tipo de desterritorialização de caráter horizontal que se opera também como imanente: “quando a desterritorialização relativa é ela mesma horizontal, imanente, *ela se conjuga* com a desterritorialização absoluta do plano de imanência que leva ao infinito, conduz ao absoluto os movimentos da primeira transformando-os (o meio, o amigo, a opinião)” (*QPh*, p. 86 [tr: 118]).

Os gregos rompem com a projeção celeste e vertical e, ao se desterritorializarem da transcendência do império, inventam um plano de imanência do pensamento que se conecta com um meio imanente contingente, de relações sociais específicas, e levam os traços marcantes dessa sociedade — o “meio”, a “amizade” e a “opinião” — a uma desterritorialização relativa que é conduzida ao absoluto, ou seja, a uma desterritorialização que, subvertendo o movimento e rotação transcendente, passa a erigir das condições de um meio imanente e relativo. Configura-se, portanto, como bem define Dias, uma “noo-desterritorialização limitada, pela opinião, que constituirá o elemento que a filosofia prolongará até ao absoluto, deslimitará pelo conceito, pelo poder do conceito” (DIAS, 1995, p. 118). Deleuze e Guattari observam, com efeito, que se a filosofia pode ser considerada coisa grega. Isso se explica, mormente, pelo fato de que os gregos introduziram na experiência do pensamento um elemento afetivo e contingente, a saber, uma comunidade de “amigos”, mas lembram que Jean-Pierre Vernant adiciona uma segunda razão: “os gregos seriam os primeiros a ter concebido uma estrita imanência da Ordem a um meio cósmico que corta o caos à maneira de um plano. Se chamamos de Logos um tal plano-

crivo, há muita diferença entre o logos e a simples razão” (*QPh*, p. 45 [tr: 60]), pois “a razão é um conceito bem pobre para definir o plano e os movimentos infinitos que o percorrem”. Nesse sentido, “os primeiros filósofos são aqueles que instauraram um plano de imanência como um crivo estendido sobre o caos” (*QPh, Ibidem*). Eles não produzem opiniões sobre a natureza, mas concebem um plano metafísico da *physis* sobre o qual estabelecem um *logos* imanente que se prolongará num plano conceitual. Desse modo, os pré-socráticos tomam os elementos físicos da natureza independentes de qualquer referência “e procuram somente as boas regras de vizinhança entre eles e os seus componentes eventuais” (*QPh*, p. 87), em que o *logos* é como o plano de imanência do pensamento que se estende sobre o caos, o meio cósmico imanente que corta o caos e transformará cada elemento da natureza em conceito.

Disso resulta que os gregos promoveram a conexão do duplo movimento de desterritorialização: o relativo e o absoluto, e o estenderam ao infinito. Ao converter a desterritorialização relativa em horizontal e imanente, os gregos conectaram-na à desterritorialização absoluta do plano de imanência do pensamento, que conduz ao absoluto e ao infinito os movimentos relativos do meio social, transformando-os: o “meio”, a “amizade” e a “opinião”. Sob essa configuração, então, o plano de imanência não é mais ladrilhado ou povoado por figuras, mas tão somente pontuado pelo conceito, e, mediante esse deslocamento, o plano de imanência do pensamento não emerge mais por projeção de um ponto a outro, mas por conexão. Com efeito, isso demonstra que a experiência filosófica não remete à suposição de uma necessidade interna, seja ela tomada em si mesma em seu exercício, seja na sua fundação.

Para que a filosofia nascesse, foi preciso um *encontro* entre o meio grego e o plano de imanência do pensamento. Foi preciso a conjunção de dois movimentos de desterritorialização muito diferentes, o relativo e o absoluto, o primeiro operando já na imanência. Foi preciso que a desterritorialização absoluta do plano de pensamento se ajustasse ou se conectasse diretamente com a desterritorialização relativa da sociedade grega. Foi preciso o encontro do amigo e do pensamento. (*QPh*, p. 89-90 [tr: 122]).

A desterritorialização relativa somente se conjuga com a desterritorialização absoluta mediante um movimento de torção da primeira sobre o plano de imanência, e é em virtude dessa torção que a desterritorialização se faz horizontal, imanente e relativa, impedindo assim que ela se efetue segundo uma projeção como atualização na figura e na referência. Assim, é no percurso desse deslocamento que se constata os ditames de uma reversão filosófica que consagra a primazia da desterritorialização operante já na imanência. A originalidade grega reside no fato de que eles buscaram as circunstâncias e elementos dessa reversão, cujo domínio lhes assegura as condições em vista das quais subvertem a hegemonia da referência e da projeção. Com isso, escaparam da transcendência do império mediante um desvio da imagem vertical e celeste, e, ao fazê-lo, conectaram o pensamento com um meio de imanência puramente contingente. Com esse movimento, elevaram a desterritorialização relativa a uma condição de realização estrita e contingente, porque substituíram o “vazio” celeste da transcendência por um conteúdo vital, em vista do qual a desterritorialização relativa não encontrando mais o transcendente, só pode se realizar segundo uma condição puramente horizontal e imanente.

Em virtude dessa reversão, portanto, a desterritorialização relativa se conecta ao plano de imanência do pensamento e ao seu movimento absoluto e infinito, de onde figurará sua reterritorialização. Nesse sentido, os gregos romperam com a unidade despótica do poder do imperial ou palacial, da reterritorialização vertical e transcendente, e sobre o plano de imanência levaram ao absoluto o meio de imanência grego, infinitizando os movimentos de desterritorialização relativa. Conceberam, então, um plano de imanência do pensamento que estende ao absoluto o meio de imanência relativo, conduzindo ao infinito os movimentos finitos de desterritorialização desse meio — autoctonia, *philia*, *doxa* — e transformaram-nos em conceitos. Considerando essa declinação, a matéria do pensamento não reside mais sobre a figura senão sobre o conceito, sendo o conceito, com efeito, o elemento que povoa o plano de imanência.

Mas tal desenvolvimento se reverbera num tipo de atualização também grega? Ou melhor, se a desterritorialização relativa supõe e só pode se realizar em conexão direta com um meio imanente relativo, essa operação implicaria uma reterritorialização filosófica do tipo nacionalista, prefigurando uma filosofia nacional centrada na identidade de um povo ou nos caracteres de uma nação? De fato, Deleuze e Guattari questionam se tal esquema

conduziria ao nacionalismo e indagam se tal prolongamento nos permitiria “falar de uma ‘filosofia’ chinesa, hindu, judaica, islâmica”? Certamente que sim, respondem, mas isso ocorre na medida em que o pensamento se exerce sobre um plano de imanência povoado tanto por conceitos como por figuras de caráter nacionais, sejam eles um povo, uma nação, uma identidade, um país. Porém, tal plano de imanência não seria propriamente filosófico, mas pré-filosófico porque “ele é afetado pelo que o povoa, e que reage sobre ele” (*QPh*, p. 89 [tr: 122]), como uma necessidade interna. No caso do conceito, ao contrário, ele é a instância pré-filosófica que vem povoar o plano de imanência, no sentido do encontro da filosofia com o não-filosófico como algo extrínseco. Portanto, não se trata de projeção numa figura ou pensar por figuras (um povo, uma nação), mas pensar por conceitos, pois o que existe são conjugações e conexões no conceito e esse enlace não designa mais um campo de referência que implicaria a materialização de uma figura, mas a consistência do conceito (*QPh*, p. 87 [tr: 119]).

4.5. A Cidade: *spatium x extensio*

Mas por que tais movimentos no solo grego e não em outro lugar? “Pergunta-se em que sentido a Grécia é o território do filósofo ou a terra da filosofia” (*QPh*, p. 82 [tr: 113]). Como vimos, não se trata de conjecturar uma necessidade interna como fundamento, prefigurando, de modo teleológico, a emergência histórica da filosofia num lugar determinado, algo que justifique o aparecimento de um espírito emergindo na história como obra de uma razão suficiente e intemporal. Tratar-se-á antes de uma racionalidade constituída por processos contingentes e heterogêneos que seguem, de forma descontínua, operando rupturas, cortes, logo, de uma razão contingente, surgida de relações plurais que ligam o movimento e conjurações histórico-geográficas às condições reais e contingentes do encontro entre o meio grego e o plano de imanência do pensamento. Como assinalam Deleuze e Guattari: “Há de fato uma razão para a filosofia, mas uma razão sintética, e contingente — um encontro, uma conjunção. Ela não é insuficiente por si mesma, mas contingente em si mesma” (*QPh*, p. 90 [tr: 122]).

Nesse sentido, o nascimento da filosofia antevê um campo de efetuações que se estabelece por deslocamentos e circunstâncias histórico-geográficas que envolvem a

“cidade democrática, a colonização, o mar e um novo imperialismo”. O mar é menos um limite territorial, a divisa de fronteiras, do que uma extensão imanente, logo, “um banho de imanência ampliada”, de onde advêm estrangeiros em fuga, migrações que arrastam a relações e fronteiras múltiplas e variados meios de troca. Designa uma existência em fluxo, lugar de passagem e cenário que abriga uma multiplicidade que conduz a terra e o território a movimentos e desterritorializações de dimensões cósmicas. São movimentos, mobilizam um meio de imanência filosófico que se materializa no combate e relação de forças, as quais conjugam um poder transcendente do Estado Imperial a uma multiplicidade imanente da cidade, e cuja reterritorialização se expande sobre o mar conduzida pelo autóctone à perda de seu território.

Deleuze e Guattari recusam analogias desses regimes e determinações em função de princípios fixos ou territoriais e, desse modo, advertem que Estados e Cidades não se constituem por princípios territoriais, mas por uma desterritorialização que se distancia, do mesmo modo, do que se poderia designar um princípio de linhagem. Isso explica porque os grupos de linhagens realizam um tipo de deslocamento que se estabelece “desposando um território ou residência numa ‘linhagem local’”. Assim, desviando-se de um princípio baseado na ascendência a desterritorialização, no caso dos Estados e Cidades, constitui-se um elemento atual de apreensão imediata, seja “quando o Estado se apropria do território dos grupos locais, ou então quando a cidade ignora sua hinterlândia”. Ao princípio territorial intervém uma desterritorialização que implica uma dupla determinação espacial, situada na relação entre um *spatium* e uma *extensio*: de um lado, configura-se um *spatium* que, enquanto tal, delinea um campo cuja potência consiste em se apoderar das forças territoriais e instituir um espaço sem mediação relativa, mas que opera uma desterritorialização do tipo transcendente. De outro, a essa relação se conjuga um *extensio* cuja determinação desconsidera seus limites, atravessando fronteiras ao mar aberto de onde irá refundar a imanência. Com relação ao *spatium imperial* do Estado, a desterritorialização consiste numa apropriação de territórios que se realiza por transcendência, porque “tende a se fazer em altura, verticalmente, segundo um componente celeste da terra” (*QPh*, p. 83 [tr: 114]), e cuja reterritorialização se desenvolve e se concentra sobre o palácio e seus estoques e, assim, reterritorializa a terra deserta pela interferência de um estrangeiro celeste. Diferentemente, no caso da *extensio política* da cidade, a desterritorialização consiste num

abandono de sua hinterlândia, mas também num encontro com a imanência, em vista da qual realiza uma reterritorialização sobre a *Ágora* e as rotas mercantis.

Portanto, o advento da cidade grega promove uma desterritorialização que se efetua por imanência porque “ela libera um Autóctone, isto é, uma potência da terra que segue um componente marítimo, que passa por sobre águas para refundar o território” (*QPh, Idem*). Nesse sentido, o contorno geográfico da Grécia oferece as condições de um tipo de desterritorialização que escapa ao modelo dos impérios orientais, já que apresenta sua “estrutura fractal, tão próximo do mar está cada ponto da península, e tão grande é o comprimento das costas”, suas fronteiras definidas por contornos irregulares, de aspecto fragmentado composto de pontos divisíveis, em que cada ponto da península é contíguo ao mar, e a extensão das costas é de imensa amplitude. Considerando-se as contiguidades e distâncias do solo grego com os antigos impérios orientais, as cidades antigas da Grécia, “em lugar de se estabelecer em seus poros, elas banham num novo componente, fazem valer um modo particular de desterritorialização, que procede por imanência, formam um *meio de imanência*” (*QPh*, p. 84 [tr: 115]). Ou seja, ao invés de se fixarem na superfície de um corpo imperial, organizam, nas bordas do Oriente, uma multiplicidade de cidades e sociedades reunidas num sistema livre e dinâmico, como “tipos que vêm da borda do mundo grego, estrangeiros em fuga, em ruptura com o império”, um povo autóctone que escapa ao império e cuja perda do território se converte em sua reterritorialização sobre o mar. Nesse sentido, a cidade grega, a *polis*, é o efeito dessa conjunção extraordinária de fatores plurais e contingentes que conferem ao mundo grego uma original e livre capacidade de pensar, de modo que “os filósofos são estrangeiros, mas a filosofia é grega” (*QPh*, p. 84 [tr: 116]). O meio grego é o ambiente fértil à invenção de um novo modo de pensar não mais aprisionado à figura ou à imagem representativa e necessária de um poder celestial, no sentido em que ele compõe as condições geográficas e materiais para promover um tipo de desterritorialização por imanência.

Com isso, conjugam-se os elementos que são a tríade do pensamento: um meio de imanência, ou autoctonia, como uma ambiência de circunstâncias; o encontro entre o amigo e seus rivais; e a livre opinião como potência da palavra livre e plural. Esses três traços compõem as três condições de fato da filosofia: uma inclinação para a sociabilidade como meio de imanência, uma busca e desejo pela amizade seguida da rivalidade como

complemento e um gosto pela opinião. Portanto, imanência, amizade, opinião implicam conexões imanentes, encerram antagonismos e relações de embate, um *agôn*, relação entre rivais e lutas concretas que colocam em jogo um princípio de razão contingente que se desenvolve num meio de imanência e sob o efeito de uma desterritorialização que procede por imanência. É sob essas condições que se pode dizer que os gregos criaram o plano de imanência absoluto do pensamento.

A imanência, ou autoctonia, constitui-se como o “meio” de organização social, política e espacial, de relações livres e imanentes em oposição à soberania e à transcendência do império ou poder palacial. Em contraposição ao meio imanente da Europa capitalista moderna e sua relação com o Estado, o universo da *polis* difere da universalidade da cidade-Estado: ela se define como um poder-cidade que se constitui pela conexão de interesses comuns e atividades *locais* livres. O mundo mediterrâneo criou “o tecido urbano distinto dos órgãos imperiais do Oriente” (*MP*, p. 538) e, desse modo, a cidade, uma vez desterritorializada do poder imperial ou palacial, é conduzida a uma desterritorialização *local* sobre uma ascensão e predomínio da esfera pública, envolvendo todos os fluxos (mercadorias, moeda, pessoas, relações, linguagem, saber, pensamento etc.) que se veem liberados da unidade despótica e seu modo de territorialização.

Tratar-se-á de uma “solução-cidade” que se constitui como ponto de cruzamento de diversos movimentos, interseção de pontos, de vias, rotas terrestres, fluviais, marítimas. Sob essa determinação, a cidade não designa um ponto fixo e central, mas um “lugar de passagem”, que, enquanto tal, não supõe uma unidade, mas pontos de passagem, um entre-meio ou entre-cidades. “A cidade é o correlato da estrada. Ela só existe em função de uma circulação, e de circuitos; ela é um ponto assinalável sobre os circuitos que a criam. Ela se define por entradas e saídas”, e se estabelece segundo um regime de trocas que se estendem em escala global, a níveis comerciais, espaciais e espirituais, instituindo movimentos e variações, ritmos e intensidades. A cidade também “impõe uma frequência. Ela opera uma polarização da matéria, inerte, vivente ou humana; ela faz com que o *phylum*, de fluxos passe (...) sobre as linhas horizontais” (*MP*, p. 539). De natureza plural, as cidades emergem e são cartografadas segundo limites entre diversas fronteiras, constituindo “um fenômeno de *trans-consistência*” que se estende sobre uma *rede* de povoados e outras cidades, cujas distâncias e zonas de vizinhança desenham “mapas” de relações plurais e

transversais. Na cidade, conjuga-se a tensão desses deslocamentos sucessivos e sua interferência em relação a uma unidade local reguladora que não se determina como um poder central interior ao Estado, mas como uma rede de conexões entre cidades localmente livres, o “mapa” de um meio e organização imanentes.

A cidade, portanto, “representa um limiar de desterritorialização, pois é preciso que o material qualquer seja suficientemente desterritorializado para entrar na rede, submeter-se à polarização, seguir o circuito de recodificação urbana e itinerária” (*MP*, p. 539). “As cidades são pontos-circuitos de toda natureza, que fazem contraponto sobre as linhas horizontais”. Operando uma integração do tipo local, a cidade é ela própria “poder-central”, o ponto-local, não como um campo de ressonância, mas como um campo vital e potencial, um “ponto-poder” “de polarização ou de meio, de coordenação”, organização e relação de força, de relação livre e entre *iguais*. Entretanto, essa relação assinala duplamente a sociedade de “amigos” e também dos rivais, ou seja, a conjugação entre um desejo e propensão à amizade e a tensão da rivalidade. Expressão da relação entre afetos que não se fixam numa unidade ou identidade, mas cuja natureza plural e divergente, é afetada por vizinhanças e cortes que figuram como intercessores; um desejo de se associar, como também de romper, tal qual um afeto inerente ao pensamento ou o que lhe povoa como um elemento pré-filosófico. Associação não linear dominada pela ideia e pela palavra e cuja composição de ideias rivalizadas se prolonga a um confronto de opiniões e discussões livres, um gosto pela opinião e troca conduzida a uma atmosfera de rivalidade, um *agôn* das ideias, o combate da livre opinião que só pode se realizar sob uma relação igualitária e imanente.

Deleuze e Guattari apontam as indicações de Vernant e Detienne na compreensão desse ambiente de opiniões livres, de um meio que se define por “uma isonomia como leis e uma isotropia como espaço” (*MP*, p. 530; [tr: 114, vol. 5]). Este seria o primeiro momento em que se pode coincidir a filosofia e as cidades: “ter formado sociedades de amigos ou de iguais, mas também ter promovido, entre elas e em cada uma, relações de

rivalidade, opondo pretendentes em todos os domínios”, “a rivalidade dos homens livres, um atletismo generalizado: o *agôn*” (*QPh*, p. 10 [tr: 12]; *MP*, p. 530-531)⁶⁴. Jean-Pierre Vernant avalia os traços dessa “revolução mental”, que torna os gregos os precursores de uma “imanência estrita da Ordem a um meio cósmico que corta o caos à maneira de um plano”, que diferente da ordem transcendente dos sábios, “instauram um plano de imanência como um crivo” (*QPh*, p. 46 [tr: 60]; *MP*, p. 258 [tr: 114, vol. 5]).

Considerando esse aspecto, de acordo com Deleuze e Guattari, “Vernant, sobretudo, analisou a relação da cidade grega com uma extensão geométrica homogênea” (*MP*, p. 483 [tr: 65, vol. 5]). Assim, é sobre esse meio de imanência comum definido por leis também imanentes que se estabelece um “espaço político homogêneo e isótropo (...), ao mesmo tempo em que as distintas habitações se põem a ressoar num centro que atua como denominador comum” (*MP*, p. 258), logo, um espaço centrado que sobrecodifica os segmentos sociais, enquanto o espaço da vida privada e doméstica passa a ressoar num centro comum.

Ao situar a correlação de uma dupla experiência espacial, Vernant observa, na concepção arcaica do espaço na ambivalência da relação entre deuses e homens personificados pela dupla Hermes-Héstia, forças divinas cujo poder “refere-se à extensão terrestre, ao habitat de uma humanidade sedentária”. Héstia representa o espaço doméstico, a lareira, e surge fixada ao solo como enraizamento da casa na terra simbolizando a “garantia de fixidez, de imutabilidade, de permanência”. É o “ponto fixo, centro a partir do qual o espaço humano se orienta e se organiza” e identifica-se com a terra imóvel no centro do cosmo, uma “Terra-mãe”. No mesmo habitat e extensão terrestre aparece Hermes, que,

⁶⁴ Sobre isso, Marcel Detienne relata o deslocamento de uma sabedoria mágico-religiosa, dos mestres da verdade, para uma igualitária comunidade do pensamento sendo o ato de pensar um exercício livre e comum, em que o *mythos* cede lugar à *doxa* promovendo uma re-significação da palavra. Ao poder limitado do soberano mágico se interpõe à força “de uma classe guerreira” com suas leis próprias, definidas por uma isonomia, um espaço isótropo, um meio. A palavra torna-se prática política por excelência, pois se desfigura da palavra-mágico-religiosa, palavra-verdade que institui o real, para situar na esfera do *agôn*, como palavra discurso, definida não mais pelo divino, mas por sua publicização e ambiguidade manifesta no embate e tensão de um universo agora laicizado, instituída como forma de poder comum, cf. Marcel Detienne, *Os mestres da verdade*.

diferentemente, manifesta-se na superfície da terra e habita-a como um mensageiro, “como um viajante que vem de longe e que já se apressa a partir — não há nele nada fixo, estável, permanente, circunscrito, nem fechado”. Sob tal configuração, “ele representa, no espaço e no mundo humano, o movimento, a passagem, a mudança de estado, as transições, os contatos entre elementos estranhos” (VERNANT, 2002, p. 192)⁶⁵. Como protetor da soleira, Hermes vive junto à porta; entretanto, para ele não existem portas como limite, nem mesmo fechaduras ou fronteira, pois ele reside na “entrada das cidades, nas fronteiras dos Estados, nas encruzilhadas”. É um Deus errante, guia dos viajantes, cujo papel é ambivalente: designa uma mediação, porque transita entre homens e deuses, e por isso é intangível, repentino, inesperado, acaso.

Enquanto Héstia se apresenta imóvel no centro do espaço doméstico, designando o interior, o fixo, a intimidade com o mesmo, Hermes, por sua vez, manifesta o exterior, a abertura, a mobilidade, o contato com o outro. Entretanto, segundo Vernant, essa ambivalência de posições não demarca uma relação de oposição, mas implica a complementação inerente à ambiguidade de uma tensão interna. Tratar-se-á de uma polarização que exprime a tensão da representação arcaica do espaço marcado por uma dupla significação: de um lado, o espaço como exigência de um centro, um ponto fixo a partir de onde orienta e define direções; e, numa outra ponta, o espaço como lugar de movimento, transição e passagem. É o domínio de forças que “centram” e mobilizam o espaço que presidem mediante “um conjunto de atividades que concernem por certo ordenamento do solo e à organização do espaço” (*Ibidem*, p. 194), constituindo assim a experiência da espacialidade. Essas duas dimensões opostas do espaço não são representações religiosas, mas práticas sociais, e como um conjunto de práticas “institucionais gravita ao redor da lareira colocada como centro fixo, traduz um aspecto da experiência arcaica do espaço entre os gregos. Enquanto constitui um sistema de condutas, regulado e ordenado, implica uma organização mental do espaço” (*Ibidem*, p. 238). Não

⁶⁵ De acordo com Vernant, essas forças significam a distinção entre o *oikos* (casa, habitat), como o espaço doméstico, cuja conotação é feminina; e o espaço de fora, de conotação masculina, cf. p. 192.

invocando categorias abstratas e incomunicáveis, “os valores espaciais ligados a um centro imóvel e fechado em si mesmo correspondem regularmente aos valores opostos de uma extensão aberta, imóvel, plena de percursos, contatos e transições”. Héstia, do alto de sua lareira, enraíza a casa na terra e assim dota o espaço doméstico de um centro e uma permanência que o conecta ao mundo subterrâneo. “O centro que Héstia patrocina representa certamente este ponto da terra que permite estabilizar a extensão terrestre, delimitá-la, fixar-se; mas representa também, e solidariamente, o lugar de passagem por excelência, o caminho pelo qual se efetua a circulação entre níveis cósmicos, separados, isolados” (*Ibidem*, p. 239).

Deleuze e Guattari comparam tal configuração à determinação do espaço e sua transformação com a *polis*. Assim, com a cidade grega e a reforma de Clístenes emerge um “espaço político homogêneo e isótropo que vem sobrecodificar os segmentos de linhagens”, ao passo que as habitações ressoam sobre um centro comum (*MP*, p. 258). O contexto de Atenas após Clístenes é esse meio fértil e democrático de uma organização jurídica e geométrica definida pela isegoria da palavra, por uma isonomia da lei e isotropia do espaço (*MP, Idem*)⁶⁶. É, com efeito, sob essa configuração que a cidade marca a relação com uma *extensio* geométrica homogênea, uma *extensio política* em oposição ao modelo do *spatium imperial*. No âmbito do Estado imperial arcaico, ocorre um “*spatium* de vértice”, diferenciado em profundidade e delimitado por níveis, enquanto que, com o advento da cidade grega, desenvolve-se “uma *extensio* homogênea, com centro imanente, partes divisíveis homólogas, relações simétricas e reversíveis” (*MP*, p. 482-483 [tr: 64, vol. 5]).

Ainda de acordo com Vernant, à concepção geométrica do espaço emerge uma organização espacial, na cidade, como centro, vivida na *Ágora*. A cidade é o correlato do centro que como tal define-se por uma relação de oposição ao limite que contorna e ao que se ordena à sua margem, sendo o centro, o *méson*, o meio, o domínio comum. “Simetricamente organizado em redor de um centro, o espaço político, em vez de formar como nas monarquias orientais uma pirâmide dominada pelo rei”, o espaço da cidade

⁶⁶ Conforme também Jean-Pierre Vernant, *As origens do pensamento grego*.

“delimita-se segundo um esquema geometrizado de relações reversíveis, cuja ordem se baseia no equilíbrio e na reciprocidade entre iguais” (VERNANT, 2002, p. 260)⁶⁷. Nesse caso, as noções de políticas de “centro”, “similitude”, “não-dominado”, definem um espaço simetricamente constituído ao redor do centro.

⁶⁷ Segundo Vernant, é sobretudo na cosmologia de Anaximandro em seu caráter geométrico que se reproduz um elemento novo, de modo que, “se a terra permanece imóvel, isto se refere exclusivamente ao lugar que ocupa no cosmo. Situada no centro, a distância igual de todos os pontos que forma as extremidades do mundo”, demonstrando segurança e firmeza, “a estabilidade da terra explica-se pelas puras propriedades geométricas do espaço; a terra não tem necessidade de raízes”, ou de pontos de apoio, pois “ela permanece em seu lugar sem intervenção estrangeira porque o universo, orientado simetricamente em todas as suas partes com relação ao centro, não comporta mais direções absolutas”. Nesse sentido, o *apeíron*, o não-limitado, guarda um valor de *méson*, e seu primado constitui um equilíbrio recíproco de forças opostas visando garantir uma ordem igualitária. Isso permite “conceber o cosmo segundo um esquema espacial circular em que o centro é um ponto de referência. O *apeíron*, como instância ilimitada, imutável, eterna, realiza a mediação entre os pontos do espaço, contrapondo-se à totalidade do cosmo, cujo caráter é da ordem do movimento, mutabilidade e deslocamento perpétuo. Mas, a despeito disso, a terra permanece imóvel porque sob o domínio do *apeíron* e por seu papel e lugar no cosmo, como mediador, o mundo é centrado sendo este centro a própria terra, a esfera central, o *méson*, comum, “homóloga ao todo”. Cf. Vernant, *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 261.

CAPÍTULO V

TERRITÓRIO: DEVIR E LINHAS DE FUGA

5.1. “Meio”, devir e ritmos

Deleuze e Guattari buscam o ponto de cesura a partir do qual visam apresentar uma perspectiva etológica da noção de “Meio”, que, desalojado de concepções ontológicas e antropológicas, recobre o campo de configuração múltipla e variável de uma geografia intensiva. Esse tema deixa entrever um campo de análise plural que vai da filosofia à ciência. Do ponto de vista filosófico, a noção de “meio” sublinha, na filosofia aristotélica, um sentido moral circunscrita ao campo da virtude pelo termo *mesotes* (*meio*)⁶⁸ significando a “justa medida” entre o “excesso e a falta”, que se prolonga na referência ao “intermediário” ou o meio termo entre os elementos e seus contrários. Com essa determinação, a noção de “meio” situa-se no nível da representação das ações humanas justificada por uma visão cosmologia universal e qualitativa que trata de colmatar o significado da geografia. Partindo desse ponto de vista, os gregos concebem a geografia como a projeção da esfera celeste sobre a dimensão terrena, delineando uma relação de correspondência entre o céu e a terra sob uma perspectiva topográfica e hierárquica.

É a partir das pesquisas de Canguilhem, sobre as relações entre o vivente e seu meio que encontramos o aporte necessário para compreender os traços da cesura promovida por Deleuze e Guattari. Como atesta Canguilhem, a teoria da simpatia universal elaborada pelo estoicismo reforça a “intuição vitalista do determinismo universal”, que confere sentido à teoria geográfica dos meios. Partindo da ideia de uma harmonia cósmica, “esta teoria supõe a assimilação da totalidade das coisas a um organismo, e a representação da totalidade sob a forma de uma esfera, centrada sobre a situação de um vivente privilegiado:

⁶⁸ Cf. JACOB, A. *Encyclopedie philosophique universelle*. Paris: P.U.F, 1990.

o homem” (CANGUILHEM, 1975, p. 150)⁶⁹. Essa concepção biocêntrica do cosmos atravessa a idade média e se expande até a Renascença. Como avalia o autor, numa linha que vai de Copérnico e Kepler a Galileu, verifica-se um conflito entre a concepção orgânica do mundo e a concepção do universo descentrado, visão que encontra ressonâncias em Galileu e Descartes. Com esses últimos, verificam-se duas concepções teóricas do “meio”, ou o que se denomina a consistência ou profundidade do espaço: de um lado, “um espaço descentrado, qualificado, onde o “meio” (*mi – lieu*) é um centro”; de outro, “um espaço descentrado, homogêneo, onde o “meio” (*mi – lieu*) é um campo intermediário.

Ainda de acordo com Canguilhem, a ideia de “meio-intermediário” se estenderá pela física moderna, mas é na mecânica newtoniana, no séc. XVIII, que a noção de “meio”⁷⁰ passa a caracterizar o espaço material sobre o qual um corpo se move ou se situa, sendo utilizada na biologia por Lamarck e conservada pelos biólogos neo-lamarckistas, porém, figurando numa significação universal e abstrata. Os mecanicistas franceses nomeiam como “meio” o que Newton entendia por fluido, o Éter, situado como problema da física das forças centrais e da ação dos indivíduos físicos, pois o Éter é o fluido, o veículo da ação, é o meio intermediário entre dois corpos.

Nesse caso, é precisamente porque há centros de forças que se pode falar em meio ambiente (*environment*). O meio é um entre dois centros, cuja função é de transmissão centrípeta e circundante, e, nesse sentido, ele deixa de ser relativo e passa a configurar sob uma significação absoluta, como realidade em si (*Ibidem*, p. 130-131)⁷¹. Com efeito, é num sentido mecânico que Lamarck pensa inicialmente o problema do “meio” denominando de

⁶⁹ Como avalia Canguilhem, é, sobretudo, em Pascal que o homem deixa de ser o meio do mundo e passa a ser o “meio” entre dois infinitos, entre dois extremos. O que Pascal tenta conciliar é a noção de um universo enquanto meio indefinido, indiferencial, e “uma visão cosmológica do mundo como totalidade finita direcionada a seu centro”. Cf. CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1975, p. 151.

⁷⁰ A noção de “meio” aparece em Newton e deriva da mecânica e da biologia do séc. XVIII, mas o termo como acepção mecânica surge na *Encyclopedie de d’Alembert e Diderot*. Cf. Canguilhem, *op. cit.*, e cf. Jacob, A. *Encyclopedique philosophique universelle*.

⁷¹ De acordo com Canguilhem, a noção de “meio” não aparece em Descartes, para quem a ação só se realiza por choque ou contato. Deve-se a Newton a introdução do termo na biologia como elemento da iluminação e do efeito fisiológico de sua sensação, das reações musculares e da explicação do fenômeno fisiológico da visão, pois na *Ótica* considera o Éter como continuidade do Ar, do olho, dos nervos e dos músculos; o “meio” é o elemento que assegura a ligação entre a claridade e a reação muscular a essa sensação.

“circunstâncias”, “influentes”, “o conjunto de ações que se exercem de fora sobre o vivente”. É a partir de Comte (1938) que se constata uma retomada da teoria biológica do meio, não mais sob a forma mecânica de um fluido ligando o corpo, mas como “o conjunto total de circunstâncias exteriores necessárias à existência de cada organismo”. Partindo de uma concepção dialética das relações entre organismo e meio, relacionará o “organismo apropriado” ao “meio favorável” como um conflito de potências. A humanidade modifica seu meio pela ação coletiva, mas essa reação do organismo sobre o meio é interdita ao vivente em geral. Mantendo a origem mecânica da noção de meio, Comte toma a ligação recíproca organismo-meio no princípio newtoniano de ação e reação, porém, negligenciando a explicação mecânica da ação do vivente sobre o meio, situará o problema biológico das relações do organismo e do meio sob a forma matemática. Desse modo, a ligação órgão-meio se realiza como “uma função a um conjunto de variáveis, ligações de igualdade que permite determinar a função” enquanto variáveis que são “pressão do ar e da água, o movimento, o calor, a eletricidade, as espécies químicas”, ou seja, elementos passíveis de serem quantificados e mensurados, e, nesse caso, “a qualidade do organismo se encontra reduzida a um conjunto de quantidades” (*Ibidem*, p. 133-134). Assim, ainda que indique uma visão biológica em sua concepção do meio, Comte não se distancia da mecânica dominante da época, como ciência baseada na exatidão e no cálculo, pois sua teoria consiste numa variante de sua filosofia positivista subordinando o vital às leis da mecânica. Por outro lado, a teoria de Lamarck de um “meio” definido por “circunstâncias” e “ambiência”, noções que evocam uma “disposição esférica, centrada”, encontra-se, de certa forma, recuperada nas concepções astrológicas sustentadas por Etienne Geoffroy Saint-Hillaire (1831). Em seus estudos, Saint-Hillaire denomina de “meio ambiente”, circunstância ou ambiência que se refere à intuição de uma formação centrada, plano contínuo e homogêneo sem pontos privilegiados, sendo o meio “um puro sistema de relações sem suporte” (*Ibidem*, p. 134).

A partir de 1859, com Darwin e sua “origem das espécies”, o debate sobre a relação entre o organismo e o meio é determinado pelo confronto entre lamarckistas e darwinistas. Enquanto Darwin situa a relação biológica entre vivente e o meio sobre a concorrência vital e seleção natural, demonstrando uma visão finalista e um meio “biogeográfico”, Lamarck fala em ações de circunstâncias ou ações de meios e estabelece que é em função da

necessidade que se exerce a ação e o domínio do meio exterior sobre o vivente. Não haveria, portanto, relação sincrônica entre os acontecimentos da vida e do meio. Neste sentido, a adaptação não constitui uma condição teleológica ou acordo intrínseco do vital — que poderia indicar um mecanismo ou finalismo - mas é efeito de um esforço da vida para se manter e perseverar sobre um meio indiferente, trata-se de um “vitalismo nu”, onde “o meio é, verdadeiramente, exterior no sentido próprio da palavra, ele é estrangeiro, ele não faz nada para a vida” (*Ibidem*, p. 136). Como pontua Canguilhem, “o mundo vivente não se desenvolve à maneira de um único ser coletivo”, e o conjunto das Formas cessa, “com Darwin, de possuir uma arquitetura dotada de unidade interior”, pois a história das espécies não apresenta um sistema isolado de evolução. “Ela se inscreve, em aparência, num tempo realmente mais criador que aquele da embriologia, uma vez que é uma aventura imprevisível”, são sistemas abertos, mutáveis e resultam do acaso (CANGUILHEM, 1962, p. 34)⁷².

Como ressalta Canguilhem, é somente no início do século XIX, com Ritter, para quem a terra é “suporte estável das vicissitudes da história”, e Humboldt, o qual consagra a vida na terra e sua relação com o meio físico, que se promoverá uma transformação importante acerca da noção de “meio”. Ritter e Humboldt concebem uma teoria das velocidades entre o meio geográfico e o homem, que, de modo estrito, consiste em tomar as relações do homem histórico e do meio por meio da leitura de mapas, “sendo o mapa o conjunto de dados métricos, geodésicos, geológicos, climatológicos e de dados descritivos biogeográficos” (*Ibidem*, p. 139).

Por conseguinte, é precisamente nos estudos da psicologia animal de Jacob Von Uexküll que se define a relação entre organismo e meio do ponto de vista biológico, e cujas consequências revestem-se numa importante contribuição às análises de Deleuze e Guattari. Partindo-se desse pressuposto, é no âmbito dessa relação que se verifica a condição inerente ao vivente de compor seu meio, estabelecendo assim uma forma de interação entre um

⁷² Canguilhem observa que a escala de uma evolução universal é impossível, e, nesse sentido, o tempo não tem um valor, como fonte e origem a que tudo se reporta, cf. CANGUILHEM, G.; LAPASSADE, G.; PIQUEMAL, J. *Du développement à l' evolution au XIX^e siècle*. Paris : P.U.F., 1962., p. 34.

sistema psicoquímico e seu meio ambiente. No que concerne essa dimensão, analisa Canguilhem: “A relação biológica entre o ser e seu meio é uma relação funcional, e por consequência, móvel, cujos termos mudam sucessivamente seu papel. A célula é um meio para os elementos intracelulares” (*Ibidem*, p. 143-144). Uexküll utiliza os termos *Umwelt*, a dimensão do comportamento; *Umgebung*, o espaço geográfico; e *Welt*, o âmbito da ciência. *Umwelt* designa que o meio de comportamento do organismo, “é um conjunto de excitações tendo valor e significado de signos...”, pois “para agir sobre um vivente, não basta que a excitação física seja produzida, é preciso que ela seja notada (observada)”. A excitação age sobre o vivente como um efeito dele mesmo e, nesse caso, implica menos a ação do objeto do que o interesse do organismo, pois sua eficácia requer uma “procura”, “uma atitude do sujeito”. Desse ponto de vista, “um vivente não é uma máquina que responde por movimentos às excitações, é um maquinista que responde aos signos por operações. Não se trata, naturalmente, de discutir o fato de que ele age por reflexos cujo mecanismo é físico-químico”. O fator principal reside na “exuberância do meio físico enquanto produtor de excitações, cujo número é teoricamente ilimitado, e onde o animal não retém senão alguns signos. Seu ritmo de vida ordena o tempo desta *Umwelt*, como ordena o espaço” (*Ibidem*, p. 145)⁷³. *Umgebung* designa o ambiente geográfico comum, sendo o ambiente o *Umwelt* do homem, ou seja, o campo de suas excitações e respectivos signos, “o mundo usual de sua experiência perspectiva e pragmática”. Mas do mesmo modo que *Umgebung* como ambiente geográfico exterior ao animal é ordenado por um sujeito e criador de técnicas e valores, o *Umwelt* do animal é também um “meio centrado em relação a este sujeito”. Há, portanto, na “organização do *Umwelt* animal uma subjetividade análoga” à organização do *Umwelt* humano (*Ibidem*), como, no caso do *Umwelt* do carrapato, por exemplo.

Essa dimensão, com efeito, preside a noção do plano de imanência e plano de natureza que distribui os afetos num mesmo plano de univocidade, não separando o que seria da ordem do natural e do artificial, pois, para Deleuze, o artifício faz parte da

⁷³ Canguilhem, continua: “Com Buffon, Lamarck dizia: o tempo e as circunstâncias favoráveis constituem pouco a pouco o vivo. Uexküll retoma a relação e diz: o tempo e as circunstâncias favoráveis são relativas a tais vivos”, p. 145.

Natureza uma vez que, “toda coisa, no plano de imanência da Natureza, define-se pelos agenciamentos de movimentos e de afetos nos quais ela entra”. Desse modo, Spinoza se coloca na linhagem de biólogos e naturalistas que “descreveram mundos animais definidos pelos afetos e pelos poderes de afetar ou de ser afetado. Por exemplo, J. Von Uexküll o fará para o carrapato, animal que suga o sangue dos mamíferos”, e que ele define a partir da composição de três afetos: um afeto “de luz (subir no alto de um galho)”; em segundo, um afeto “olfativo (se deixar cair sobre o mamífero que passa sob o galho)”; e num terceiro, “o afeto calorífico (procurar a região sem pêlo e mais quente)” (*SPP* [tr: 129]).

Portanto, é com base nesses estudos que Deleuze e Guattari pensarão as relações entre o vivente e o meio, desmontando o finalismo e a determinação passiva das relações, da mesma forma que sua subordinação à lógica da adaptação ou conservação. Com isso, subvertem o princípio da adaptação por uma “lógica da vida” justificada nas análises de François Jacob. E no que tange ao significado de *La Logique du vivant*, François Jacob afirma: “trata-se de algo inesperado no indivíduo”, pois “traduz a resposta do organismo a algum fator externo, mas de acordo com o programa”. Além disso, deve-se considerar também que “trata-se de modificações inesperadas numa população”, “uma mudança do programa, sob o efeito de uma pressão (...); a adaptação resulta sempre de um efeito, não didático, mas eletivo, do meio” (JACOB, 1976, p. 314). Sob essa configuração, pontua Jacob que o processo evolutivo não se explica por um desenvolvimento teleológico, uma causalidade implícita, pois “a evolução se construiu sobre os incidentes, sobre os acontecimentos raros, sobre os erros”. Assim considerando, “um organismo não conserva certa estabilidade senão através de incessantes empréstimos de fora” (*Ibidem*, p. 273), mantendo-se apenas um “equilíbrio instável como déficit de organização aleatória” que designa um “aumento de desordem no conjunto que constitui o organismo e seu meio”. Na perspectiva de uma visão dinâmica do “meio” em sua relação com a lógica da vida e seu modo de transformação, assinala Jacob: “é somente quando se transforma radicalmente o meio que uma mutação pode trazer algum benefício ao organismo” (*Ibidem*, p. 311). As relações entre o vivente e o meio revelam uma “entropia”, ou seja, novas relações entre o animal e a máquina, um paralelismo entre o funcionamento da máquina e do animal. “O ser vivo não pode, portanto, ser um sistema fechado. Ele não pode cessar de absorver

alimentos, de rejeitar dejetos, de ser constantemente atravessado por um corrente de matéria e energia vinda de fora”, de modo que “sem um afluxo constante de ordem, o organismo se desintegra. Isolado ele só pode morrer. Todo ser vivo está em alguma sorte ligado em permanência sobre a corrente geral que carrega o universo em direção à desordem” (*Ibidem*, p. 273).

Como indicamos inicialmente, Deleuze e Guattari buscam nesse aporte teórico as bases de uma cesura mediante a qual se possibilitará uma torção dos conceitos e uma reversão empírica, propiciando assim uma nova concepção entre o “Meio” e suas conexões.

Um “meio” não designa a circunferência de um ponto fixo, a linha mediana ou o centro que distingue as partes de um plano. “O meio não é a linha mediana ou o centro que separa duas partes”, o meio em nada se assemelha a uma média; não designa um ponto, uma origem, um centro *local*, definido por princípio ou fim, mas por suas conexões e uma exterioridade das relações em que, não desenhando um centro unificador, as relações são exteriores aos seus termos. Assim, instituindo pontos de conexão cuja força procede de um “fora”, as relações não se lançam na direção de um provável centro que as unifica ou as separa como um princípio que as delimita. O meio define-se segundo as entradas e saídas, ele é uma passagem, um devir: “O meio não é uma média, é um acelerado, é a velocidade absoluta do movimento. Um devir está sempre no meio, só se pode pegá-lo no meio. Um devir não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois” (*MP*, p. 360). Nesse sentido, o que se encontra no “meio” não são termos relativos ligados de um ponto a outro, mas relações contíguas de termos que se conectam e cujo movimento faz com que a dinâmica e a velocidade desse movimento sigam “entre” os dois, no meio dos dois, traçando linhas de fuga contínuas. “Trata-se, pelo contrário, de uma velocidade absoluta. O que cresce pelo meio é dotado de uma tal velocidade” (*MP*, *Idem*).

Por conseguinte, o meio não se define como uma noção unitária e fixa delineando um espaço fechado e imóvel. Da mesma forma, ele não preexiste como categoria *a priori* à espera de um vivente que venha lhe preencher ou se fixar em seu centro ou às suas margens. Tanto o vivo se desloca continuamente como também os meios se atravessam uns sobre outros. “Os meios são abertos no caos que os ameaça de esgotamento ou de intrusão” e, para confrontarem-se à iminência do caos, os meios criam ritmos. Do caos, com efeito,

emergem os *Meios* e os *Ritmos* e, sob essa perspectiva, o caos constitui uma potência criadora com componentes de direção e de ritmo, de planos e dimensões, demarcando, assim, um deslizamento entre os meios e seus componentes. Caos e ritmos, ligados por uma afinidade e abertos à espera do outro, estão sempre distribuídos entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmo. Consoante a isso, a distribuição não supõe uma ordenação unitária e homogênea, mas compõe sempre uma relação entre-dois, delineando uma espécie de passagem que possibilita ao caos tornar-se ritmo. “*Entre* a noite e o dia, entre o que é construído e o que cresce naturalmente, entre as mutações do inorgânico ao orgânico, da planta ao animal, do animal à espécie humana, sem que esta série seja uma progressão...” (MP, p. 385 [tr: 119, vol. 4]), ou mesmo se desenvolva sobre um espaço-tempo homogêneos, pois há sempre passagem, comunicação entre os meios que envolvem relação de espaço-tempo heterogêneos.

De modo similar, o ritmo não se codifica como forma mensurável ou regulada sobre um meio estável, isolado ou incomunicável. Ao contrário, o ritmo é o elemento crítico que constitui o Desigual, o Incomensurável, em transcodificação contínua que conecta os instantes e se conecta na passagem dos meios; isso porque a conexão dos instantes se opera entre dois meios, implica um entre-dois, “entre duas águas, entre duas horas, entre lobo e cão...”, o *intermezzo*, meio dia-meia, meia-noite, um instante entre dois, *hecceité*, que se opera sobre blocos heterogêneos e sobre planos que mudam de direção. Com efeito, essa desigualdade se interpõe porque toda mudança ou movimento para fora do meio, envolve um desprendimento de energia que é puro ritmo, e compreende um campo de vibrações e repetições. É o caso, por exemplo, da sensação e expectativa que vivenciamos na experiência de “aterrissar”, ou “alçar voo”. Nesse sentido, um meio existe mediante uma repetição periódica, cujo efeito consiste em produzir uma diferença em razão da qual se efetua a passagem de um meio a outro, diferença esta que é rítmica, uma vez que incide em deslocamento, em energia.

Como demonstrado, uma vez que o meio consiste no devir, por sua vez, “os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas” (D, p. 8 [tr: 12]), relação e mutação espacial, deslocamento, cartografia de linhas intensivas cujo campo vibratório constitui blocos de devir, com suas linhas de fuga e movimentos de desterritorialização, desenhando dinamismos e velocidades, fronteiras e platôs, relações rizomáticas que

envolvem captura. Isso se configura como a relação vespa-orquídea, pois, nos blocos de devir, “que unem a vespa e a orquídea produz-se como que uma desterritorialização da vespa enquanto ela se torna uma peça liberada do aparelho de reprodução da orquídea, mas também da orquídea enquanto ela se torna objeto de um orgasmo da própria vespa liberada de sua reprodução” (*MP*, p. 360). Porém, essas linhas não se estabelecem como pontos fixos determináveis, por começo e fim, mas por uma vizinhança de pontos móveis e indiscerníveis. Tratar-se-á da “coexistência de dois movimentos assimétricos que fazem bloco numa linha de fuga onde se precipita a pressão seletiva. A linha, ou o bloco, não liga a vespa e a orquídea, como tampouco as conjuga ou as mistura: ela passa entre as duas” (*MP*, *Idem*), como devir e linhas de vizinhança que anulam a “discernibilidade dos pontos”, e, nesse caso, o devir liberta a linha do ponto e da arborescência fazendo coexistirem os movimentos e composição de relações da multiplicidade em suas ramificações rizomáticas, cujas conexões fazem rizoma.

Portanto, cada meio é um campo “vibratório”, um “bloco de espaço-tempo constituído pela repetição periódica do componente” (*MP*, p. 384 [tr: 118, vol. 4]), que o codifica. Mas um meio não é codificado sem que nele se instale uma transcodificação ou transdução pelo qual ele é substituído; em que ele se dissolve ou se compõe no outro. Como assinalamos, Deleuze e Guattari situam essa transcodificação e seus desdobramentos no nível da etologia e ilustram suas reflexões no seio do desenvolvimento na natureza. Assim, tem-se que um modo especial de transcodificação existe quando o código, não satisfeito em adquirir componentes distintamente codificados, acolhe fragmentos de outros códigos; um primeiro exemplo disso é a relação folha-água; um segundo exemplo está na relação aranha-mosca: a teia da aranha implica no código da aranha séries do código da mosca; nesse caso, a aranha carrega em si um “motivo” de mosca, um “ritornelo” de mosca, mas essa implicação, com efeito, pode também ser recíproca, como na relação entre a vespa e a orquídea.

Deleuze e Guattari partem das teses de Jacob Von Uexküll para demarcar essa composição de ritornelos na natureza e afirmam que, em suas análises, o precursor da etologia “desenvolveu uma admirável teoria da transcodificação”. Nos estudos etológicos de Uexküll, a teoria da transcodificação consiste numa mistura de planos que não constitui uma soma senão num novo plano como mais-valia, em que os componentes são repletos de

ritmos e melodias que fazem contraponto, servindo-se mutuamente de motivos numa relação recíproca. É o que ocorre, por exemplo, no caso do carrapato. Delineando um campo de heterogêneos, o canto do pássaro tem suas relações de contraponto e faz isso com o canto de outras espécies; estas são relações transversais que formam um plano de composição sinfônica infinito, constituindo assim, segundo Uexkühl, uma “concepção da Natureza melódica, polifônica, contrapontual”, a natureza como música (*QPh*, p. 174-175 [tr: 238-239]).

5.2. Territórios animais

Não se pode definir um animal unicamente pelo mundo que ele tem, mas pelos territórios que constitui, uma atividade que constitui, por sua vez, segundo Deleuze e Guattari, o nascimento da arte. A maneira como um animal marca seu território invoca “as histórias de glândulas anais, de urina, com as quais eles marcam as fronteiras de seu território. O que intervém na marcação é, também, uma série de posturas, por exemplo, se abaixar, se levantar”, numa composição de atitudes mediante as quais ele fixa sua espacialidade. Mas há também “uma série de cores, os macacos, por exemplo, as cores das nádegas dos macacos, que eles manifestam na fronteira do território...”. Acontece o mesmo quando através do seu canto ele traça um corte que constitui um abrigo seguro em relação ao caos. Nesse sentido, ressalta Deleuze: “Cor, canto, postura são as três determinações da arte, quero dizer, a cor, as linhas, as posturas animais são, às vezes, verdadeiras linhas. Cor, linha, canto. É a arte em estado puro”. E, no movimento de sair de seu território ou voltar para ele, revelam em seu comportamento o território que possuem, que em nada se assemelha ao ser, pois “o território é o domínio do ter”, ou seja, refere-se às “minhas propriedades à maneira de Beckett ou de Michaux. O território são as propriedades do animal, e sair do território é se aventurar. Há bichos que reconhecem seu cônjuge, o reconhecem no território, mas não fora dele” (*ABC*, A de Animal)

Em sua acepção geral, a noção de território se encontra atrelada à estruturação de um “espaço apropriado”⁷⁴ que assinala a sensação de apropriação de um espaço geográfico delimitado. Sob essa configuração, o território não se distingue dos fins e funções das forças e operações de um poder abstrato e transcendente ao qual está subordinado, mas que deve conciliar, no plano espacial, o modelo homogêneo a partir do qual se sustenta a estabilidade do Estado transformado em espelho da organização territorial. Desse modo, a apropriação revela-se como força emblemática e universal do sentimento de “pátria” e “nação” pelo qual esse Estado se mantém reconhecido e legitimado. De um ponto de vista diametralmente oposto, Deleuze e Guattari concebem a noção de Território fora das acepções tradicionais, imprimindo, no conceito, um modo de composição de relações e afetos que concerne ao mundo animal, de onde se constitui uma “etologia”, e um plano de criação que se refere à experiência artística. Subvertendo o plano ontológico do ser e da substância, do modelo teleológico e universal, o território se remete à profundidade de um *ter* cuja variação constitui-se como marca de um devir expressivo das qualidades sensíveis, anterior às funções. Com isso, o que se declina é a primazia de categorias que conferem ao território a marca de uma projeção da matéria orgânica e de suas realizações culturais e espaço-temporais como paradigma antropológico. Em *L’Abécédaire*, ao refletir sobre esse conceito, em entrevista à Parnet para organização temática de seu *Abécédaire*, Deleuze explica as razões que separam definitivamente o campo das análises dele e de Guattari das abordagens tradicionais. Assim, a perspectiva apontada trata de cotejar as interpretações correntes, considerando o fato de que os conceitos não constituem um elemento em si mesmo abstraído das circunstâncias de sua criação, mas se inserem numa zona de vizinhança que os coloca num plano de conexões e variações. Nesse sentido, no que concerne à noção de território, a mesma prerrogativa se aplica, pois, como adverte Deleuze: “o território só vale em relação a um movimento através do qual se sai dele. É preciso reunir isso. Preciso de uma palavra, aparentemente bárbara. Então, Félix e eu construímos

⁷⁴ Conforme definição de “Território”, cf. BRUNET, R. *Les Mots de la Géographie. Dictionnaire critique*. Mont-pellier-Paris: La Découverte, 1992, p. 480-481.

um conceito de que gosto muito, o de desterritorialização” (*ABC*, A de Animal). Todo ser, sob todos os aspectos, em toda sua vida, nas mais variadas atitudes, “procura um território para si, suporta ou carrega desterritorializações e se reterritorializa sobre qualquer coisa” (*QPh*, p. 66 [tr: 90]). Sob esse aspecto, o parceiro ou amigo de um animal equivale a um “lar”, algo que ocorre, por exemplo, com o Hominídeo, pois ele desterritorializa sua pata anterior, em seguida ele a arranca da terra para dela fazer sua mão, e depois trata de reterritorializá-la sobre galhos e utensílios. Isso ocorre também igualmente quando se usa um bastão, pois ele desterritorializa os movimentos e reterritorializa sobre a terra como ponto de equilíbrio fazendo do bastão um galho desterritorializado.

Sob esse traçado, partindo de um plano geofilosófico dos conceitos e suas conexões, Deleuze e Guattari definem o território a partir de uma semiótica dos afetos e composições entre o animal e o meio e, para isso, buscam sua fundamentação nos estudos de etologia do meio animal e humano de Jacob Von Uexküll, mas se pautam também das pesquisas de Raymond Ruyer. Considerando o mundo animal por suas características energéticas, perceptivas e ativas, Uexküll afirma que, com relação aos estímulos e signos perceptíveis, “as células *sensoriais* que provocam a excitação dos sentidos e as células *motoras* que provocam o impulso do movimento, servem somente de peças de transmissão, para conduzir as ondas de excitação corporal” (UEXKÜLL, [1965] 2010, p. 33-35). Nesse sentido, continua Uexküll, “cada célula viva é um maquinista que percebe e age, e que a este título ela possui um índice perceptivo e uma impulsão ou ‘signo atuante’ que lhe são próprios (específicos)”. Desse modo, no que tange ao estímulo e à interferência externa, “a diversidade do perceber e do agir do sujeito animal no seu conjunto deve ser assim conduzido à colaboração de pequenos maquinistas celulares, no qual cada um só dispõe de um signo perceptivo e de um signo atuante” (*Ibidem*, p. 36)⁷⁵. Pensando em termos de um mesmo plano rítmico na natureza, Raymond Ruyer considera que o animal está condicionado a “ritmos musicais” e “temas rítmicos e melódicos” que antecedem à codificação e aos movimentos que os adaptam às circunstâncias.

⁷⁵ V. Uexküll analisa também a relação entre as ações internas, p. 36.

Nesse sentido, tal perspectiva aprofunda o que os autores denominam de uma “arte bruta”, inerente ao animal, circunscrevendo assim uma sinalética das qualidades expressivas que o animal compõe com seu meio. Sob esse ponto de vista, a arte se inicia com o animal que recorta e traça um território compondo seu *habitat*, como sua casa, e através desse sistema território-casa, as funções orgânicas tais como sexualidade, procriação, agressividade, alimentação, se transformam. Entretanto, ao recusar a composição desse sistema território-casa por um princípio causal ou teleológico determinado por ações ou funções, Deleuze e Guattari asseveram que o surgimento do território e da casa não se explica por essas alterações, ou por uma evolução das funções, tal como sustenta Lorenz, senão pelo fato de que “o território implica na emergência de qualidades sensíveis puras, *sensibilia*, que deixam de ser unicamente funcionais e se tornam traços de expressão, tornando possível uma transformação das funções” (*QPh*, p. 174 [tr: 237]). Assim, embora essa expressividade configure uma dimensão vital, conquanto, é a partir do recorte do território e da casa que ela se torna construtiva e vem exaltar ou “celebrar” as qualidades, sem que, com isso, sejam lhes imputadas causalidades ou finalidades. Tal emergência é já, de fato, expressão da arte, seja com relação ao “tratamento dos materiais exteriores”, mas também “nas posturas e cores do corpo, nos cantos e nos gritos que marcam o território. É um jorro de traços, de cores e de sons, inseparáveis na medida em que se tornam expressivos (conceito filosófico de território)” (*QPh*, p. 174 [tr: 236-237])

Deve-se acentuar, com efeito, que esse deslocamento para fora estabelece um traço de errância que acompanha o movimento e desfigura o percurso cotidiano, opondo-se às crenças de uma representação subjetiva ou a delimitação de uma identidade. É a partir dos estudos de Fernand Deligny⁷⁶ sobre o autismo que Deleuze e Guattari consideram esse traço de errância. Deligny analisa que na demarcação cotidiana do trajeto de uma criança autista se distingue “linhas de errância” sobre a qual ela “vibra”, “estremece” e “dá guinadas”. Nesses trajetos, instala-se uma composição de linhas múltiplas, linhas “motoras,

⁷⁶ Cf. Fernand Deligny, *Voix et voir – Cahier de L’immuable*.

gestuais, sonoras”, com desvios, velocidades e movimentos distintos, que são movimentos de desterritorialização. Esses movimentos, portanto, demarcam o campo de criação do território, tendo em vista que ele contorna uma arte bruta inerente ao mundo animal, sendo seu meio constituído por ritmos, linhas, traços, devires que invocam marcas de devires expressivos num plano de criação e composição que contorna ritornelos territoriais.

5.3. Territórios e ritornelos

Criado por Deleuze e Guattari, o conceito *Ritournelle*⁷⁷ remonta à época de *L'inconscient machinique* (1979), ao mesmo tempo em que é desenvolvido em *Mille Plateaux* (1980). Derivado do italiano, o termo *ritornello* consiste num traçado, o esboço de uma linha que marca, recorta, segue adiante e retorna sobre si, envolvendo tudo ao mesmo tempo como uma dobra, vai e volta, retoma-se e repele-se. Deleuze e Guattari concebem o ritornelo como um traço, uma marca de expressão que caracteriza uma qualidade, uma circunstância, uma situação; um signo que se constitui num movimento que se repete; o traço ou marca expressiva que se remete à singularidade de uma “hora”, um instante, como *hecceidade*. O ritornelo invoca a singularidade de um canto ou de um grito, em que caso e sob quais circunstâncias “nós provamos a necessidade de cantarolar” e, assim como o rizoma, a rostidade, os ritornelos compõem um platô, são “mapas de circunstâncias” marcados por uma data, uma ilustração, uma imagem e designam uma *hecceidade*. Tratar-se-ão, precisamente, como assinala Deleuze numa entrevista, de “modos de individuação que não são mais aqueles de uma coisa, de uma pessoa ou de um sujeito: por exemplo, a individuação de uma hora do dia, de uma região, de um clima, de um rio ou de um vento, de um acontecimento” (*P*, 40). O acoplamento de uma semiótica que envolve uma ida e retorno constituindo assim a gênese do tempo, e que se define como paisagens e matérias de expressão:

⁷⁷ Cf. entrevista de Deleuze e Guattari, de 1991 : *Nous avons inventé la Ritournelle*, In : Deleuze, *Deux régimes de fous*.

Em um sentido geral, *chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais* (há ritornelos motores, gestuais, ópticos, etc.). Em um sentido restrito, falamos de ritornelo quando o agenciamento é sonoro ou «dominado» pelo som – mas por que este privilégio? (*MP*, p. 397).

Com base nessa percepção, o ritornelo se caracteriza de três maneiras: numa primeira formulação dizemos que ele se efetua quando se busca um ponto de apoio sobre o caos, como na atitude de uma criança que, tomada pelo medo, acalma-se cantarolando uma musiquinha infantil e, ao cantarolar, faz saltar do caos um centro estável e tranquilo, imprimindo ordem ao caos através do seu canto. Num segundo aspecto, está associado à sensação de um “lar íntimo”, um “habitar”, algo que não preexiste à experimentação, mas implica antes “traçar um círculo em torno do centro frágil” associado à delimitação e organização espacial. Notadamente, as forças do caos figuram numa exterioridade como proteção às forças interiores da terra, para que a terra, por meio de uma resistência que envolve seleção, diminuição, extração, possa captar no caos um crivo espacial. Nesse caso, marcar território constitui-se como criação, orientação e relação de força, numa resistência às forças do caos. Uma terceira característica reside na saída do círculo, ou seja, abrir o círculo em direção a outra região, não mais do caos ou do território, mas num deslocamento para fora, em direção às forças do futuro, forças do tempo, forças cósmicas que nos conduzam ao encontro do mundo. Os ritornelos, portanto, exprimem esses dinamismos: formar territórios, abandoná-los ou sair deles, e retornar de outra maneira, ou refazer o território sobre outra natureza, em outro lugar.

Circunscrevendo ritornelos gestuais, posturais, cromáticos, visuais, como nos pássaros, por exemplo, o ritornelo é eminentemente sonoro. O som sobrevoa espaços infinitos, flana por espaços sem chão e parapeito, onde não se fixa residência. Assim, o que é primeiro é a consistência de um ritornelo musical, seja como melodia mnêmica que não está localmente inscrita num centro, seja como motivo vago que não necessita ser pulsado ou estimulado. A explicação disso reside no fato de que o som compreende um modo de flutuação que enquanto tal não procura um abrigo numa territorialidade que poderia lhe

ressignificar, mas também não busca se dissolver para aderir a outro componente, tal como ocorre no caso da cor, e disso deriva seu caráter eminentemente desterritorializante e assignificante. Ao desterritorializar-se, o som tende a cada vez mais afinar-se, especificar-se, ganhar consistência e tornar-se autônomo. Há uma “linha de pressão seletiva” mais potente no som do que na pintura, que “é uma linha filogênica, um *phylum* maquínico, que passa pelo som, e faz dele uma ponta de desterritorialização” (*MP*, 429), e isso vem apenas certificar porque o som nos invade, empurra-nos, arrasta-nos e nos leva alhures. Ele deixa a terra, seja para nos jogar num buraco negro, ou para nos abrir a um cosmos, e tendo uma imensa força de desterritorialização, ele também opera grandes reterritorializações. Mas ainda que se considere a primazia sonora do ritornelo, a criação reivindica intervenções internas e desterritorializações que se inserem no processo que vai do agenciamento territorial às máquinas que conduzirão ao cosmos. Assim, um músico precisa de um primeiro tipo de ritornelo, o ritornelo territorial ou de agenciamento para transformá-lo de dentro, desterritorializá-lo, e produzir enfim um ritornelo de segundo tipo, como meta final, o ritornelo cósmico, composição maquínica de sons.

Esse processo se manifesta e se confirma amplamente nas composições e expressões da natureza. No caso da cor, por exemplo, seja nos pássaros ou nos peixes, ela não corresponde ao aspecto funcional de uma ação, mas a um estado da membrana que exprime os estados internos hormonais que lhe qualifica. A cor “se torna expressiva quando adquire uma constância temporal e um alcance espacial que fazem dela uma marca territorial, ou antes, territorializante: uma assinatura” (*MP*, p. 387 [tr: 121, vol. 4]). Assim, é o caso do “*Scenopoietes dentirostris*, pássaro das florestas chuvosas da Austrália, que faz cair da árvore as folhas que corta cada manhã, vira-as para que sua face interna mais pálida contraste com a terra”, e, mediante essa atitude, “constrói para si uma cena como um *ready-made*”, uma composição cênica de expressividade e signos, pois ele “canta exatamente em cima, sobre um cipó ou galho, um canto complexo composto de suas próprias notas e das de outros pássaros, que imita nos intervalos, mostrando a raiz amarela das plumas sob seu bico” (*QPh*, p. 174 [tr: 238]). Desse modo, ele produz a “arte bruta” de um artista completo, cuja matéria de expressão reside no traçado diferenciante que se efetua ao cortar e inverter as folhas sobre a terra, como devir-expressivo. Essa qualidade estética também foi objeto

de destaque em Messiaen, para quem os “pássaros não são apenas virtuosos, mas artistas”, característica que define os fundamentalmente “por seus cantos territoriais”.

Portanto, o fator T, fator territorializante, não reside na mera organização das ações ou funções, mas no “dever-expressivo do ritmo ou da melodia, i.e., na emergência de qualidades próprias (cor, odor, som, silhueta...)”. O dever-expressivo não se refere ao funcionalismo ou organização das ações, mas é obra de um dever artístico e, nesse sentido, se o território se define pela matéria expressiva, ele não é senão um efeito da arte. Sob esse aspecto, o ritornelo, então, é ritmo e melodia territorializados porque foi tornado expressivo; mas também, e inversamente, ele é tornado expressivo porque é territorializante. No que concerne à terceira característica do ritornelo, ele implica uma saída do círculo a outra região não mais do caos ou do território, mas num deslocamento para fora, num movimento de errância, tal como pensou Deligny, pois, como este assevera, entre as “linhas motoras, gestuais, sonoras” que constituem o trajeto habitual de uma criança se instalam “‘linhas de errância’, com volteios, nós, velocidades, movimentos, gestos e sonoridades diferentes” (*MP*, p. 383 [tr: 117, vol. 4]).

Considerando-se as características mencionadas inicialmente, os três aspectos do ritornelo não prescrevem uma sucessão de estados numa evolução, mas antes uma simultaneidade ou mistura de momentos: o caos como um buraco negro sobre o qual nos empenhamos em fixar um ponto frágil, como equilíbrio; em seguida, seleção e organização em torno desse ponto frágil na busca de um ponto estável, um “lar”; e, por último, esquivar-se dessa estabilidade para fora do buraco negro em direção ao cósmico. Deleuze e Guattari encontram na noção de “ponto cinza”, em Paul Klee, a conjugação desses aspectos. Klee, situando suas análises na dimensão da arte, defende que o “ponto cinza” é o caos, centro em desmedida, sem dimensão, não localizável, força de linhas aberrantes, que, em seguida, “salta por cima de si mesmo” e “irradia um espaço dimensional” com camadas horizontais, cortes verticais, linhas, evocando, assim, uma força interna da terra que salta do caos para determinar-se como o lar, a morada. Nesse sentido, o ponto excede a si mesmo sob o efeito

de “forças centrífugas que triunfam”, forças errantes e “adversas ao mundo terrestre”, e que se dirigem à esfera do cosmo (KLEE, 1964, p. 27). Segundo Klee, afetar o ponto de uma dimensão central é dar lugar a uma cosmogênese, sendo o caos não mais a figuração de uma desordem, mas o elemento primordial⁷⁸, o começo de tudo, pois “o caos como antítese de ordem não é propriamente o caos, o caos verdadeiro; é uma noção não ‘localizada’, relativa à noção de ordem cósmica e sua duração” (*Ibidem*, p. 56). O caos, com efeito, não é algo que se possa mensurar ou se colocar sobre as bordas de uma balança, pois ele permanece sempre “imponderável e incomensurável”, e corresponderia muito mais ao *centro* da balança. “É preciso fazer apelo ao conceito de cinza, ao *ponto cinza*, ponto fatídico entre o que se torna e o que morre (...). Cinza porque ponto não dimensional, ponto *entre* as dimensões e à sua intercessão, ao cruzamento de caminhos”. Mas também porque, conclui Klee, “estabelecer um ponto no caos é reconhecê-lo necessariamente cinza em razão de sua concentração principal e lhe conferir o caráter de um centro original de onde a ordem do universo vai brotar e irradiar em todas as dimensões” (*Ibidem*).

Notadamente, mesmo tendo um caráter fundamentalmente sonoro, o papel do ritornelo é eminentemente territorial: ele é agenciamento territorial, o canto do pássaro enquanto marca territorial que pressupõe uma terra que ele leva consigo e, nesse sentido, mantém uma relação intrínseca com o chão Natal, o Nativo. O *nomos* musical que é distribuição espacial sobre um solo, uma terra e o *ethos* como morada, medida que demarca e se distribui no espaço. Todavia, tal desenvolvimento não circunscreve um agenciamento regido pelo princípio de identidade e fixidez, pois o ritornelo como agenciamento territorial se determina pela linha de fuga que ele traça: “Passagem do Ritornelo. O ritornelo vai em direção ao agenciamento territorial, nele se instala ou sai” (*MP*, p. 397). Nesse processo, consagra-se um triplo movimento: primeiro, um movimento que se estabelece do caos a um componente direcional, a um limiar de agenciamento territorial, um infra-agenciamento; depois, um segundo movimento que atua como componente dimensional, com sua demarcação interna, um intra-agenciamento; e ainda um terceiro movimento se deslocando

⁷⁸ Esta perspectiva remonta à rica e importante herança da *Cosmogonia* de Hesíodo.

do agenciamento territorial à multiplicidade de agenciamentos ou a outros lugares como inter-agenciamento, componente de passagem ou fuga. Nesse caso, o agenciamento territorial é atravessado por agenciamentos de outra ordem (não territorial) que se opera entre o molar e o molecular. De relações contíguas, esses três movimentos constituem as forças do caos, as forças da terra e as forças cósmicas.

Na esteira dos conceitos de *Mille Plateaux*, no contexto de *Qu'est-ce que la philosophie*, Deleuze e Guattari situam o ritornelo ao plano estético das sensações, *sensibilia*, o ser da sensação que não remete a um sujeito, uma função vital, constituindo um plano de composição, que relacionado ao devir e à multiplicidade, compõe blocos de sensações, relação de heterogêneos. E assinalam que o plano de composição concerne ao trabalho estético das sensações e sua duração, e, sob esse aspecto, a progressão na arte existe porque ela “só pode viver criando novos *perceptos* e novos *afectos* como desvios, retornos, linhas de partilha, mudanças de níveis e de escalas...” (*QPh*, p. 182 [tr: 248]). Sob esse traçado, o que se desfigura é a ideia de arte representativa, sua formulação imitativa e universal, pois assim como a vida, nem a sensação nem a arte são representativas. O ritornelo invoca o plano de composição e criação, são blocos de sensações que esboçam uma arte que não assinala uma representação ou evolução, mas uma criação que começa inicialmente com o animal que recorta seu território como efeito de sensações cosmogênicas, forças da terra com seus devires animais e organizações moleculares que formam territórios e se lançam para fora dele numa linha de fuga infinita. Deleuze e Guattari acentuam:

Não são as sinestésias em plena carne, são estes blocos de sensações no território, cores, posturas e sons, que esboçam uma obra de arte total. Estes blocos são ritornelos; mas há também ritornelos posturais e de cores; e tanto posturas quanto cores se introduzem sempre nos ritornelos. Referências e posições eretas, rondas, traços de cores. O ritornelo inteiro é o ser da sensação (*QPh*, p. 174 [tr: 238])

Os blocos de sensações configuram uma semiótica das sensações e contornam a estética do ritornelo verificada na natureza, no animal, na relação do pássaro com a terra, mas também na literatura, na música, na arte. No caso da literatura, ela deve extrair dos

personagens compostos de sensações, relações de contrapontos, perceptos e afectos, que vão constituir seu plano de composição.

Nesse sentido, a teoria do romance, de Bakhtin, mostra a “coexistência dos componentes contrapontuais, polifônicos e plurivocais com um plano de composição arquetônico ou sinfônico” (*QPh*, p. 179 [tr: 243]). A arte do contraponto que se efetua nos compostos de sensações sobre um plano de composição que se estende ao infinito. Em Proust, por exemplo, o plano de composição emerge gradativamente, para a vida e para a morte, como “compostos de sensação que ele edifica no curso do tempo perdido, até aparecer em si mesmo com o tempo reencontrado, (...) as forças do tempo puro tornadas sensíveis” (*QPh*, p. 179 [tr: 244]). São as casas que juntam as dimensões e dão consistências aos compostos, Combray, o palacete de Guermantes, o salão de Verdurin. Elas se agrupam, mas já supõem um Cosmos planetário, “arruinando-as ou trasformando-as, e absorvendo-as no infinito do fundo. Tudo começa por ritornelos; cada um dos quais (...), não se compõe apenas em si mesmo, mas com outras sensações variáveis”, como “a de um passante desconhecido, a do rosto de Odette, a das folhagens do bosque de Boulegne — e tudo termina, no infinito, no grande Ritornelo, a frase do séptuor em perpétua metamorfose, o canto dos universos, o mundo de antes do homem ou de depois”. Assim, “de cada coisa finita, Proust faz um ser de sensação, que não deixa de se conservar, mas fugindo sobre um plano de composição do ser: seres em fuga...” (*QPh*, p. 179 [tr: 244]). Em Kafka, encontra-se a arte mais profunda sobre o território e a casa, o terreiro, as posturas-retrato, os sons-musica de Josefina, a rata cujo canto não dá pistas se é ela mesma que canta, a relação quarto-casa-território são elementos que servem “para fazer arte: uma casa, posturas, cores e cantos”, desde que “se abra e se lance sobre um vetor louco”, como “uma linha de universo ou de desterritorialização” (*QPh*, p. 175-176 [tr : 238-239]).

No âmbito da música, concluem Deleuze e Guattari, sabe-se que o som não tem moldura e “os compostos de sensações, os blocos sonoros, também não têm extensões ou formas enquadrantes” que venham se agrupar num fechamento; e há casos em que os compostos de sensações se clausuram ou se fecham sobre um plano de composição ilimitado. Como dirá Bergson, “os seres de música são como os seres vivos que compensam sua clausura individuante por uma abertura feita de modulação, repetição, transposição, justa-posição” (*QPh*, p. 180 [tr: 244]). Portanto, nos territórios sonoros,

“todos os pequenos ritornelos enquadrantes ou enquadrados, infantis, domésticos, profissionais, nacionais, territoriais, são carregados no grande Ritornelo, um potente canto da terra — o desterritorializado”. Mesmo no caso em que o plano de composição engendra novas clausuras, há sempre uma maneira de encontrar a abertura, de traçar a transversal. “O grande ritornelo se eleva à medida que nos afastamos da casa, mesmo se é para retornar a ela, já que ninguém mais nos reconhecerá quando retornarmos” (*QPh*, p. 181 [tr: 246]).

5.4. Ritornelo, plano de imanência e conceito

Notadamente, haveria ainda um último aspecto a ser considerado, a saber: o ritornelo contorna plano de imanência e os conceitos, como assinaturas e personagens conceituais que o compõem, demarcando, assim, as relações do pensamento com o território, a terra do pensamento. Deleuze e Guattari avaliam que, se o plano de imanência constitui o movimento do infinito, o que define o movimento não é o ponto de chegada ou o fim a atingir, mas seu traçado de ida e retorno sobre si. O movimento não invoca o deslocamento de seres ou objetos nem alude a coordenadas espaço-temporais organizando pontos e referências. Não se trata de determinação de estados de coisas ou pontos de referências, sujeitos ou coisas, nem mesmo a síntese de estados numa unidade ou dualismo, pois o movimento não designa a materialidade de um corpo no espaço, mas o próprio movimento e seu horizonte. Assim, o movimento é o horizonte, horizonte relativo que distingue distâncias e contornos, separa e marca as longitudes e latitudes; e o horizonte absoluto é o plano de imanência do pensamento. “O movimento infinito é duplo, e não há senão uma dobra de um a outro” (*QPh*, p. 40 [tr: 53-54]), que se define pela ida e retorno sobre si, um vai e volta sobre si, compondo ritornelos que vão delinear referências, posições, rondas, traços, sons e cores, e cartografando ritmos, meios e territórios. Nesse sentido, a dobra é a dobra do infinito sobre si, de modo que, pensar e ser são uma só e a mesma coisa. O pensamento não se constitui como conceito sem ser também seu *retorno*, como expressão da natureza:

Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz polémos, é o fogo que

retorna sobre ele (...). O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como Natureza, como *Physis* e como *Noûs*. É por isso que há sempre muitos movimentos infinitos presos uns nos outros, dobrados uns nos outros, na medida em que o retorno de um relança um outro instantaneamente, de tal maneira que o plano de imanência não pára de se tecer, gigantesco tear. Vol-tar-se-para não implica somente se desviar, mas enfrentar, voltar-se, retornar, perder-se, apagar-se (*QPh*, p. 40 [tr: 54])

Tratar-se-á, então, de uma linha de resistência ao presente e às prisões do tempo, fazendo do conceito um acontecimento e um devir lançado às velocidades do caos, das quais o pensamento retorna como *physis* e *nomos*. Sob esse aspecto, o conceito é um ritornelo, “um *opus* com cifra”, porque coincide e condensa os componentes, percorrendo-os como uma ronda, um traço intensivo, uma ordenada intensiva como singularidade de um “mundo possível” um rosto, uma hora, com valores e funções cujas relações são ordenação e os componentes são variações ordenadas segundo suas vizinhanças, que não evocam uma comunidade ou causalidades entre os corpos, mas essências singulares como *hecceidades*.

No rastro das concepções de Geoffroy, Deleuze e Guattari recusam a definição dos corpos e materiais pelo gênero ou espécie, pelos órgãos e suas funções. “O conceito de um pássaro não está em seu gênero ou sua espécie, mas, na composição de suas posturas, de suas cores e seus cantos, alguma coisa de indiscernível que é menos uma sinestesia do que uma sineidesia” (*QPh*, p. 25-26 [tr: 32]), e mantém com seus componentes uma intenção presente, um estado de sobrevôo, uma ronda que traça e re-traça de forma rítmica. Se os ritornelos conceituais se configuram dessa maneira, quais seriam então os ritornelos filosóficos? Ou ainda, em que consiste a relação do pensamento com a terra natal como plano de imanência absoluto do pensamento? “A filosofia é inseparável de um chão Natal” como testemunham o “*a priori*, o inato ou a reminiscência”, onde as ideias perfilam como universais e preexistentes. Mas porque razão “esta pátria desconhecida, perdida, esquecida, fazendo do pensador um Exilado? O que é que vai lhe devolver um equivalente de território, como valendo um lar?” Será necessário, tal como sustenta Nietzsche, que o filósofo deixe de ser cometa, para se encontrar com as forças da terra, numa conversão imanentista. Sócrates, o ateniense, Parmênides de Eléia, Heráclito de Éfeso, o Estrangeiro,

compõem e habitam o conceito como personagens conceituais. Os personagens conceituais são pensadores cujos traços e referências individuais não são mais tipos psicossociais que povoam a história, mas devires que habitam o conceito, e “se juntam aos traços diagramáticos do pensamento e aos traços intensivos dos conceitos”. Por exemplo, o Gago, o Amigo, o Juiz, eles não representam mais referências pessoais, uma atribuição subjetiva ou psicológica, estados privados ou públicos, ou qualidade preexistentes, mas figuram como uma existência no pensamento, como a condição interior de seu exercício real. Nesse sentido, os conceitos e os personagens conceituais são o equivalente deste “lar”. “Não são determinações empíricas, psicológicas e sociais, ainda menos abstrações, mas intercessores, cristais ou germes do pensamento” (*QPh*, p. 67-68 [tr: 91-92]).

5.4.1. O ritornelo e o tempo

Sob essa perspectiva, com efeito, os ritornelos contornam uma dimensão temporal, delineando assim, a convergência de dois tipos, o ritornelo do tipo cristal ou de proteína. Com relação aos germes ou às estruturas internas, dois aspectos devem ser considerados: de um lado, há aumento, diminuições ou acréscimos; de outro, há também subtrações, ampliações e eliminações. E nesses dois contornos, há a presença de um movimento retrógrado que perpassa os dois sentidos. Porém, essa configuração carrega uma ambiguidade: se o movimento retrógrado forma um círculo fechado e, mais ainda, se os aumentos ou diminuições se fazem por valores regulares, significa então que ali se introduziu um falso ritornelo espaço-temporal que deixará o conjunto exterior mais vago, mantendo com os germes relações associativas, indicativas ou descritivas, que se tornam depósito para formação de impuros cristais, substituindo assim o “puro cristal que capta as forças cósmicas”. Dessa forma, o ritornelo nada cria e, ao invés de “fazer um personagem ou paisagem melódica”, apenas evoca um personagem ou uma paisagem. Ou seja, ele deixa de abrir-se para potencialidades inauditas, de entrar em outras conexões e outros agenciamentos.

O ritornelo, portanto, é “simplificação dos ritmos de base da temporalização”. Ele se concentra num momento breve, um instante, um entre dois: um entre-dois, o *intermezzo*, *uma hora* está sempre entre duas horas, meia-noite, meio-dia, como *uma hecceidade*. “O

tempo não é sofrido pelo homem como alguma coisa que lhe advém do exterior”, pois não existe tempo em geral da mesma forma que não há homem em geral. Em *L'inconscient machinique*, Guattari analisa essa dimensão do tempo no ritornelo e acrescenta: “Assim como o espaço é visageificado (*visagéifié*), segundo as normas e os rituais sociais dominantes, o tempo é tomado, balançado, por agenciamentos concretos de semiotização: coletivos ou individuados, territorializados ou desterritorializados, maquinados ou estratificados”, e, nesse sentido, “o ritornelo tomaria assim função de sujeito coletivo e a-significante de enunciação” (GUATTARI, 1979, p. 117). O que há é uma batida do tempo marcada pelos afetos e devires, marca expressiva dos agenciamentos e relações intensivas, formando uma semiótica da variação dos ritmos e das velocidades.

Seguindo dos extremos em direção a um centro, ou por acréscimos que vão de um centro aos extremos, ou então percorrendo os dois caminhos, o ritornelo se define como “*Glass harmônica*: o ritornelo é um prisma, um cristal de espaço-tempo. Ele age sobre aquilo que o rodeia, som ou luz, para tirar daí vibrações variadas, decomposições, projeções e transformações” (MP, p. 430 [tr: 167, vol. 4]). Entretanto, ele também tem uma “função catalítica: não só aumentar a velocidade das trocas e reações naquilo que o rodeia, mas assegurar interações indiretas entre elementos desprovidos de afinidade dita natural, e através disso formar massas organizadas”. Portanto, “O ritornelo fabrica o tempo. Ele é o tempo implicado” (MP, p. 431 [tr: 168, vol. 4]). Ele é o tempo do devir, tempo como Aion em oposição à Cronos, tempo aiônico que se distingue do tempo cronológico, e só inclui devir, o devir e seu retorno como diferença, de modo que, “não há o Tempo como forma *a priori*, mas o ritornelo é a forma *a priori* do tempo que fabrica tempos diferentes a cada vez”.

Durante um curso de 1984, em meios às considerações sobre a dimensão temporal do ritornelo, Deleuze retoma a análise do conceito indicando uma distância em relação à Guattari. Do ponto de vista de sua apreensão como determinação espaço-temporal, o ritornelo é um cristal do tempo, nesse caso, o cristal ou a imagem cristal deixa entrever o tempo não cronológico, imagem esta que não é apenas “óptica”, mas contém propriedades “acústicas” e “sonoras”. Essa imagem, entretanto, é insuficiente por si só, adverte Deleuze: é preciso “algo que faça o cristal se mover, que tome outra posição no cristal”. Ora, para compreender essa declinação ou *torção* de Deleuze sobre o conceito, é necessário, então,

que façamos um recuo. Se o ritornelo é eminentemente sonoro, “um *opus* com cifra”, como vimos, o traço intensivo e singularidade de uma “hora”, um instante, como *hecceité*; a singularidade de um canto ou de um grito, como marca de um ponto frágil sobre o caos, e assim, está associado à ronda, ao canto dos pássaros, ao canto da terra e ao agenciamento territorial e à arte, como marcas expressivas de uma semiótica. Então, onde estaria ou de que modo se manifestaria o fator diferenciante que confere ao ritornelo o sentido de um prisma ou cristal de espaço-tempo e que lhe assegura sua “função catalítica”? Ou melhor, seguindo a pergunta de Deleuze, como ou de que maneira pode-se pensar “algo que faça o cristal se mover, que tome outra posição no cristal”? Deleuze encontra a saída desse impasse, e assevera: “... O que é que se distingue, que só se opõe se distinguindo? (...) É o galope. O galope é um vetor linear com precipitação... velocidade aumentada”. Portanto, “os dois grandes momentos da música seriam o ritornelo e o galope, dois pólos não-simétricos: o cavalo e o pássaro”⁷⁹.

Portanto, perfazendo o percurso de Deleuze e Guattari, os ritornelos se classificam da seguinte forma: 1) ritornelos territoriais que buscam, marcam e agenciam um território; 2) ritornelos de função territorializadas, que ganham uma função especial no agenciamento; 3) ritornelos territoriais, que marcam novos agenciamentos, por desterritorialização-reterritorialização; 4) ritornelos que concentram as forças, seja no território, ou para fora dele, que são ritornelos de afrontamento, partida que promovem um movimento de desterritorialização absoluta. Com efeito, considerando-se o plano de imanência infinito e os movimentos de desterritorialização e reterritorialização, tais movimentos só podem demarcar uma dimensão cósmica e infinita à condição de seu movimento absoluto, mediante o qual se desfiguram do campo de efetuações de estados de coisas, de finalismos e atualizações para se lançar sobre um movimento de errância. “No infinito, esses ritornelos devem reencontrar as canções de Moléculas... Eles cessam de ser terrestres para tornarem-se cósmicos (...) O cosmos como imenso ritornelo desterritorializado” (*MP*, p. 403 [tr: 138,

⁷⁹Cf. Pascale Criton: *A propósito de um curso do dia 20 de março de 1984: o ritornelo e o galope*, In: Alliez, É.: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*.

vol. 4]). Trata-se de ir dos “ritornelos agenciados (territoriais, populares, amorosos etc.) ao grande ritornelo, maquinado cósmico” (*MP*, p. 432 [tr: 169, vol. 4]). Desterritorializar o ritornelo, soltá-lo no cosmos; “abrir o agenciamento a uma força cósmica”. Devir-criança do músico ao devir-cósmico da criança, do agenciamento à música sonora desterritorializada.

Entretanto, tal disposição mantém-se refratária ao que poderia sugerir um desenvolvimento hierárquico que vise à anulação do caos, como elemento sem fundo em favor da linha de fuga, pois o que está em jogo é uma linha de fuga que se relaciona com as forças do caos, que se prolonga num devir cósmico. Os “buracos negros” e as linhas de desterritorialização compõem os agenciamentos de forma similar; contudo, os buracos negros constituem uma interceptação da desterritorialização para o novo, promovendo uma inibição de suas potencialidades, e, desse modo, são linhas de empobrecimento ou fixação do inter-agenciamento. Entretanto, há sempre a possibilidade de serem substituídas por linhas de desterritorialização rica e positiva, porém tudo depende das suas direções, das apropriações e de sua abertura; mas há casos em que processos de inovação caem num fechamento do buraco negro, culminando em fenômenos de catástrofe. A catástrofe ocorre, sobretudo, quando processos invasores caem no buraco negro para se desencadear.

Considerando essa determinação, Deleuze e Guattari acentuam que, no que tange ao ritornelo, ele não cessa de refletir esses desvios e variações, sendo possível, nesse caso, propor outra classificação: ritornelos de meios com pelo menos duas pontas; ritornelos do natal, do território, onde a parte está em relação com o ritornelo da terra, seguindo relações variáveis que marcam a defasagem da terra face ao território; ritornelos populares e folclóricos — relação com o canto do povo, relações variáveis de individuações de multidão trabalhando com afetos e nações; ritornelos molecularizados (mar, vento) em relação com forças cósmicas, com ritornelo-Cosmos, sendo o Cosmos também um ritornelo.

5.4.2. Ritornelo molecular e cósmico

Deleuze e Guattari contornam um campo de abordagem cuja assinatura tem conotação estética e se prolonga numa configuração ética e política. E avaliam que esses movimentos de desterritorialização que vão em direção ao Cosmos foram considerados por Paul Klee não mais como um modo, um arranjo ou disposição terrestre, mas como uma “escapada” cósmica, no sentido em que, “exercemos um esforço por impulsos para decolar da terra” e com isto “nos elevamos acima dela sob o império de forças centrífugas que triunfam sobre a gravidade” (KLEE, 1964, 27-33). Na esteira da análise de Klee, atesta-se que o artista capta o rastro da natureza naturante na natureza naturada, e depois, se instalando “nos limites da terra”, ele busca o microcópio, os cristais, as moléculas, átomos e partículas, para o movimento imanente. O artista “se abre ao Cosmos para captar suas forças numa « obra » (...); mas é preciso também as forças de um *povo*” (KLEE, *Idem*; *MP*, p. 416 [tr: 152, vol. 4]).

O ritornelo musical torna-se molecular e cósmico, capaz de captar forças não sonoras como a duração e a intensidade. É como em Nietzsche, em que o eterno retorno é um ritornelo que “capta as forças mudas e impensáveis do Cosmos”. Consiste na saída do canto da terra e dos agenciamentos territoriais, que cede lugar à “Máquina, imensa mecanosfera, plano de cosmicização das forças a serem captadas” (*MP*, p. 423 [tr: 160, vol. 4]). Máquina de consistência, de sons, que “moleculariza e atomiza, ioniza a matéria sonora, e capta uma energia do Cosmos”. Com efeito, “é preciso que o material seja suficientemente desterritorializado para ser molecularizado e abrir-se ao cósmico”. O agenciamento dessa máquina reside num sintetizador, pois sua consistência substituiu o fundamento no julgamento sintético *a priori*: a síntese a partir de agora é do “molecular e do cósmico, do material e da força, não mais da forma e da matéria, do *Grund* e do território. A filosofia não mais como juízo sintético, mas como sintetizador de pensamentos, para levar o pensamento a viajar, torná-lo móvel, fazer dele uma força do Cosmos” (*MP*, p. 424).

De acordo com Deleuze e Guattari, com essa determinação, o combate mudou de lugar, não é mais da terra ou do povo, mas um combate atômico e cósmico, galáctico. Nietzsche compreendeu esse novo vetor: “uma molecularização, uma atomização do

material associada a uma cosmicização das forças tomadas nesse material”. A partir disso, o problema seria saber se essas populações atômicas ou moleculares promoveriam um bombardeio de modo a continuar a adestrar, controlar e aniquilar o povo ou se haveria a possibilidade de outras populações moleculares se juntarem para suscitar um povo por vir. Paul Virilio assinala a relevância dessa dimensão política, a conquista ética inscrita na exigência de despopulação do povo e na desterritorialização da terra, trata-se de saber de que modo se deve habitar a terra: “Habitar como poeta ou como assassino” (VIRILIO, 1993, p. 49).

Habitar como criador ou como uma máquina de guerra nômade fora das dominações e capturas locais, ou apropriar-se das forças da terra e do povo para dominá-lo e subordiná-lo a um aparelho de captura. Nos dois casos, não se trata de evolução nem de estrutura com cortes e regimes significantes, mas “são agenciamentos, que comportam Máquinas diferentes, ou relações diferentes com a máquina”, sendo a questão, o ponto fundamental, a problemática das forças, seja do caos ou da terra. Logo, é preciso abrir uma dimensão em que as forças não sejam mais captadas num regime de adequação e atualização segundo um vetor causal e finalista. “Enquanto as forças aparecerem como da terra ou do caos, elas não são captadas diretamente como forças, mas refletidas em relações da matéria e da forma”. Somente quando a matéria é suficientemente desterritorializada é que ela torna-se molecular, e faz surgir puras forças que não são mais da terra ou do caos, e também não são mais da matéria ou da forma, mas que só podem ser atribuídas ao Cosmos. É nesse sentido que se deve orientar quanto à exigência de “fazer da despopulação um povo cósmico, e da desterritorialização uma terra cósmica” (MP, p. 427).

5.5. Território e territorialização

Da mesma forma que o meio concerne ao devir, composição e variação dos ritmos do caos, o território, por sua vez, não designa um “meio” pré-constituído, uma determinação espacial fixa anterior às formas animal ou vegetal que lhe ocupam. Ele é produto de “meios”, de ritmos, uma realidade “construída com aspectos ou porções de meios”, constituindo o ritornelo, agenciamento territorial e marca expressiva. Definido por entradas e saídas, ele é lugar de passagem, designando assim, a expressão e a imposição de

uma “marca qualitativa”. O território é produto da territorialização de um “meio” em virtude das qualidades expressivas e apropriativas que ele inclui, de modo que território — meio — e territorialização compõem zonas de vizinhança que mantêm entre si uma linha móvel e reversível de relações heterogêneas e transversais.

Entretanto, ainda que inseparáveis, o *Território* não designa um meio, nem um ritmo, nem passagem entre meios, mas, em contrapartida, ele é um ato que afeta do mesmo modo os meios e os ritmos que se empenham em territorializar. “O território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos” e se constitui de “aspectos ou porções de meios” (*MP*, p. 386 [tr: 120, vol. 4]). Como desdobramento, a territorialização não designa uma projeção de esquemas espaciais nem a representação de um meio determinado sobre um espaço fixo e mensurável. A territorialização é ritmo expressivo ou componente de meios tornado qualitativo, e, nesse sentido, a marca territorial é dimensional, porque designa uma marca ou qualidade distintiva, que não se define como medida, mas como ritmo. Com efeito, o território inclui um domínio interior e uma dimensão exterior, “uma zona interior de domicílio ou de abrigo, uma zona exterior de domínio, limites ou membranas mais ou menos retratáveis, zonas intermediárias ou até neutralizadas, reservas ou anexos energéticos”. Nele se inscrevem “índices” advindos de componentes de outros meios: “materiais, produtos orgânicos, estados de membrana ou de pele, fontes de energia, condensados percepção-ação”.

Deleuze e Guattari destacam a importante contribuição dos estudos etológicos de Jacob Von Uexküll, como já apontamos. Em sua obra célebre sobre o assunto, Uexküll define o território mediante a atitude e relação dos animais com o meio e com os outros animais. As cores, a urina, os excrementos, exposição dos órgãos sexuais por cores expressivas são qualidades expressivas e rítmicas que marcam os limites do território dos animais. Há um componente de meio que se constitui em certos casos como qualidade e propriedade, mas há também um devir cuja velocidade corresponde à rapidez e ao caráter simultâneo da constituição do território e da produção das qualidades expressivas. No caso, por exemplo, do pássaro *Scenopoïetes dentirostris*, o traçado territorial consiste no contraste que ele mesmo cria sobre a terra ao fazer refletir a cor pálida das folhas que corta e invertê-las de posição, constituindo, assim, uma matéria de expressão, ritornelos, mediante a qual ele realiza uma espécie de “arte bruta”. Por conseguinte, as qualidades

expressivas ou matérias de expressão são apropriativas, “um ter mais profundo que o ser”, não como pertencimento a um sujeito, mas porque demarcam um território.

Cada território, cada habitat, junta seus planos ou suas extensões, não apenas espaço-temporais, mas qualitativos: por exemplo, uma postura e um canto, um canto e uma cor, perceptos e afectos. E cada território engloba ou recorta territórios de outras espécies, ou intercepta trajetos de animais sem território, formando junções interespecíficas (*QPh*, p. 175 [tr: 239]).

Essa definição do território derivada da etologia é observada também ao nível de sua transformação conceitual. Em *L'Anti-Œdipe*, por exemplo, o território se define como código que associa a marca territorial a um regime de apropriação do sujeito sobre um espaço fixo, como codificação do desejo e seus fluxos, sendo o desejo associado às máquinas desejanter. O problema é a noção de máquinas desejanter situar o desejo numa esfera maquínica e corporal ao nível de uma produção social, conquanto, independente dos agenciamentos concretos e plurais nos quais ele se produz. Porém, a partir de *Mille Plateaux*, os “códigos” se embaralham numa implosão de fluxos e capturas que situam o desejo nos agenciamentos e devires de uma multiplicidade rizomática e, nesse caso, é em função dos encontros e variados agenciamentos que o desejo e seu plano se constroem. Entre o código e o território se interpõe uma defasagem, porque o território emerge numa margem de independência em relação ao código. Enquanto cada meio tem um código e todos os meios se encontram continuamente em transcodificação, tudo indica que inversamente, o território “se forma ao nível de uma certa *descodificação*” (*MP*, p. 396 [tr: 131, vol. 4]). Ao contrário das máquinas desejanter, a noção de agenciamento capta conexões mais variadas, porque congrega todas as forças, individuações não-humanas, devires animais e imperceptíveis sobre um plano de consistência infinito. Portanto, o território não se produz mais por código erigido do trabalho maquínico das máquinas desejanter. Antes disso, ele invoca e emerge de um processo de descodificação à condição de um maquinismo que envolve variadas conexões e agenciamentos entre matérias não-formadas. O agenciamento é o vínculo entre relações materiais concretas e um regime de signos correspondente, e nesse sentido, ele se caracteriza como o conteúdo da relação

maquínica de corpos, e como expressão incorporal dessa relação. Sob os agenciamentos, com efeito, o território se constitui como “permanência”, “apropriação”, mas não mais de um sujeito.

O território consiste, em primeiro lugar, na “distância crítica entre dois seres da mesma espécie: marcar suas distâncias” (MP, p. 393). O que existe primeiro em mim não é uma essência, uma identidade ou individualidade, mas minha distância, uma distância crítica que é um efeito de matérias de expressão, pois só temos distâncias, território, placas. Tal determinação não alude à configuração de uma individualidade, distinção que separa um sujeito, um Eu, logo, não converge para um centro ou uma realidade subjetiva. A marca territorial não é local, indicativa de lugar ou ponto de apoio; ela se define como distância em razão da iminência do caos e consiste em “manter à distância as forças do caos que batem à porta”. Todavia, distância crítica não designa um juízo ou partição, intervalo entre partes que se separam a fim de imprimir um juízo de valor, pois, de outro modo, a distância não é medida e também não se define pela extensão. Distância crítica significa ritmo, devir, e disso resulta uma dupla característica do território: ela “assegura e regula a coexistência” dos membros de uma espécie, distanciando-os; mas também garante a coexistência de espécies distintas sobre um mesmo meio, especializando-os. Sob essa perspectiva, todos os deslocamentos que vão das forças do caos às forças da terra, envolvendo meios, ritmos, territórios, devir expressivo, transcodificação, descodificação e funções, não configuram uma evolução, mas antes, passagens, pontes, túneis. As qualidades expressivas são “apropriativas, passagens que vão de componentes de meio a componentes de territórios”, já os meios perpassam os territórios. “O território é ele mesmo lugar de passagem”, e conjugando marcas dimensionais e distâncias, ele “é o primeiro agenciamento, a primeira coisa que faz agenciamento, o agenciamento é primeiro territorial”.

Essa distância entre os seres consiste em traçar um círculo, organizar um espaço como efetuação de um agenciamento e matéria de expressão, e sendo o território o primeiro “agenciamento”, o agenciamento territorial constitui a imagem do *ritornelo*: motivos territoriais, como a expressividade de um canto musical, o canto do pássaro quando ecoa em nossos ouvidos e retém um campo de vibração que institui um meio, a intensidade de um espaço-tempo que vai e volta, numa repetição que paralisa tudo a sua volta. Assim, tal imagem que se configura como paisagens territoriais são ritornelos territoriais.

Passagem do Ritornelo. O ritornelo vai em direção ao agenciamento territorial, nele se instala ou sai. Em um sentido geral, *chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais* (MP, p. 397, grifo do autor).

Constituindo relações heterogêneas de multiplicidades que se distribuem em rizomas, os agenciamentos compõem relações paradoxais que seguem por linhas abertas e transversais e que situam os signos no domínio da geologia e da etologia, compondo, assim, um novo modelo que conexão do mundo e da natureza. Será este, portanto, o ponto de partida da compreensão de “território” em *Qu'est-ce que la Philosophie?* A saber, marca expressiva de uma relação de existência e de um “habitar” que não mais envia ao orgânico, ao Ser, ao sujeito e sua permanência sobre um lugar fixo, mas à contemplação e contração da terra, configurando uma experimentação da terra, não mais ancorada em referências subjetivas, mas como efeito da conexão da terra e do território sobre um plano de imanência, pois o sujeito designa “apenas um *hábito* num campo de imanência”. A terra, com efeito, é a máquina abstrata e dimensão virtual das sensações, é o *nowhere*; enquanto o território, por sua vez, vige como uma proteção do caos, constituindo investimentos e dinamismos do espaço-tempo, segundo os movimentos diagramáticos da terra.

Por conseguinte, o território se constitui quando os componentes de meios deixam de se designar pela direção e pela função e passam a se constituir como marcas dimensionais e expressivas do ritmo. Nesse sentido, ele se define pela emergência de matérias de expressão, como uma marca qualitativa, tal como demonstrado; porém, disso não se conclui que os elementos que o compõem o território remetem-se às ações ou comportamentos emanados de um princípio causal, segundo o qual sua determinação não ultrapassaria a esfera funcional ou transitória. Deleuze e Guattari se referem aqui ao erro de justificação dessas qualidades pela noção de agressividade, sendo este o ponto de

divergência em relação à concepção de K. Lorenz⁸⁰, que alia a marca qualitativa às ações e funções que caracterizam a sexualidade, a agressividade, a fuga, tirando disso o componente que explica a marca territorial. Em suas teses, Lorenz “*tende a colocar a agressividade na base do território*: seria a evolução filogenética de um instinto de agressão que faria o território, a partir do momento em que esse instinto se tornasse intraespecífico, voltado contra os congêneres do animal” (MP, p. 388 [tr: 122, vol. 4]). Nesse caso, “um animal de território seria aquele que dirige sua agressividade contra outros membros de sua espécie; o que dá à espécie a vantagem seletiva de se repartir num espaço onde cada um, indivíduo ou grupo, possui seu próprio lugar”.

O problema é que, sob esse traçado, a função agressiva e sua reorganização como intraespecífica supõe o território, mas não o explica, e, por consequência, apresenta a territorialidade como efeito da agressão intraespecífica. Ao contrário disso, no território se conjugam organizações que afetam as ações e funções continuamente, porém as funções, seja, a sexualidade, caça ou domicílio, constituem-se ou organizam-se, na medida em que são territorializadas. O ponto de discórdia se estabelece, nesse caso, à medida que se requisita um princípio causal definido como manifestação orgânica, mas também quando se supõe uma preexistência do território pelo qual se justifica a funcionalidade das ações. Entretanto, a despeito das tentativas de imprimir uma rede de causalidade que explique a origem do território pelas funções e utilização, fixando-lhe um fim, Deleuze e Guattari, partem de uma sinalética dos afetos para compor a noção de território fora do domínio das qualidades e representações de um corpo e seus órgãos. Os processos que precedem a territorialização e o território não se produzem por funções e sua utilidade, mas ao contrário, o território e suas funções é que são produtos da territorialização, pois o território não é primeiro em relação à marca qualitativa, e nesse caso, a relação é inversa. O que precede é a marca qualitativa, uma expressividade.

Portanto, a territorialização designa o processo (ou fator T) que se determina nas margens do código de uma espécie, que, ao mesmo tempo em que separa, distingue os

⁸⁰ K. Lorenz, *L’agression*, págs. 28-30.

tipos, concede a possibilidade de se diferenciar. Como pontuam Deleuze e Guattari, para os biólogos, essas margens determinadas não se assemelham a mutações internas do código, mas a circunstâncias que escapam ao código genético e constitui uma matéria livre em variação contínua, situando a territorialidade como um fator ligado a processos de separação de ordem genética, geográficas ou psíquicas⁸¹. Assim considerando, “as qualidades expressivas ou matérias de expressão entram, umas com as outras, em relações móveis que vão ‘exprimir’ a relação do território que elas traçam com o meio interior dos impulsos, e com o meio exterior das circunstâncias” (MP, p. 390, grifo do autor). A razão disso reside na defasagem da territorialidade em relação ao código, ou seja, sua distância crítica. “Onde a territorialidade aparece, ela instaura uma *distância crítica* intraespecífica entre membros de uma mesma espécie; e é em virtude de sua própria defasagem em relação às *diferenças específicas* que ela se torna um meio de diferenciação indireta, oblíqua” (MP, p. 396). As qualidades ou marcas expressivas são assinaturas e designam o “nome próprio” que enquanto tal não nomeia um sujeito, uma pessoa, mas consiste na marca constitutiva de um domínio, uma espacialidade, uma morada, e fazem da assinatura uma *hecceidade*. A qualidade expressiva é um automovimento e nesse caso não indicam efeitos de um impulso desencadeando uma ação num meio determinado. Da mesma forma, tais qualidades não são impressões ou emoções subjetivas, são antes auto-objetivas e sua objetividade reside no território que traçam. O significado desse movimento objetivo e a função da matéria como matéria de expressão se colocam na forma de *cartaz* ou *placa*. Nesse sentido, o território, designa uma *assinatura*, um *nome próprio*, mas segundo um processo de individuação que, por ser anterior à forma, em nada remete a uma subjetividade, remete apenas às multiplicidades não-formadas distribuídas por rizomas, intensidades e fluxos.

Entretanto, as expressões mantêm uma autonomia tal que as distancia da ideia de pertencimento, que se explica por dois aspectos: as qualidades expressivas compõem relações internas que são *motivos territoriais*, de impulsos não-pulsados; mas elas também

⁸¹ Os biólogos distinguem dois tipos de transformação: por mutações; e por processos de isolamento ou separação, dos quais decorre a territorialidade. Cf. Cuénot, *L'espèce*, nota de citação.

estabelecem relações internas que promovem *contrapontos territoriais*: o modo como constituem, no território, pontos que adquirem, em contraponto, as circunstâncias do meio externo. Assim, as ligações que se configuram entre matérias de expressão traduzem as relações do território com os impulsos internos, com as circunstâncias externas, sem que a expressão perca sua independência. Por sua vez, os motivos e contrapontos territoriais exploram as potencialidades do meio, interior ou exterior; são motivos não pulsados e contrapontos não localizados, circunscrevendo assim, simultaneamente, relações intensivas e a potência do meio. Há sempre o mesmo desdobramento: devir-expressivo de ritmos, emergência de qualidades-próprias expressivas, matérias de expressão que se desenvolvem em motivos e contrapontos. É de forma simultânea “*que as marcas territorializantes desenvolvem-se em motivos e contrapontos, reorganizam as funções, reagrupam as forças*” (MP, p. 395), mas é também durante esse processo que o território entra numa linha de fuga ou desencadeia algo que o ultrapassará.

Por conseguinte, sob o traçado de um território combinam-se dois efeitos que juntos delineiam um duplo aspecto da territorialização: num primeiro efeito, há “uma reorganização das funções, um reagrupamento das forças”, que se refere à “territorialização das funções” que concernem a uma função-trabalho, um ofício ou uma profissão, um caráter novo. Mas há ainda um segundo efeito associado a ritos ou religiões, e refere-se ao fato de que “o território reagrupa todas as forças dos diferentes meios num só feixe constituído pelas forças da terra”. É na profundidade do território que as forças difusas se distribuem, e são atribuídas sobre a terra que, em vista disso, é concebida como receptáculo, sendo o meio nesse caso uma unidade. Nessas intuições primárias não se distinguem as forças da terra do que é manifestado por ela: forças do ar, água, pássaro etc., são concebidas como forças da terra (a natureza como *Physis*). Todavia, se o território em extensão separa as forças interiores da terra e as forças exteriores do caos, em sua profundidade esses dois tipos de forças, da terra e do caos, unem-se num combate, tendo a terra como crivo e alvo. O território, com efeito, é o campo onde as forças se encontram num “corpo a corpo de energias”, em que a terra é esse corpo a corpo, o centro intenso que se situa no território e também fora dos territórios que concorrem em sua direção em situações de peregrinações (disso derivam as ambiguidades do “natal”, dividido entre uma terra nativa e um território perdido). Sob essa configuração, o território remete-se a um

centro intenso que é “a pátria desconhecida, fonte terrestre de todas as forças, amistosas ou hostis, e onde tudo se decide” (MP, p. 395).

Notadamente, não se trata aqui da manifestação dos rituais animais sobre o território. O que há é uma correlação entre pontos e motivos fixos e variáveis, onde os motivos territoriais não formam rituais, mas “rostos ou *personagens rítmicos*”, que em nada se assemelham a um ritmo ligado a um personagem, porque não é da ordem do sujeito ou do impulso. É o próprio ritmo que se torna personagem, como, por exemplo, o que se apresenta em Kafka, Josefina é a personagem engolida pelos sons que variam. Da mesma forma, “os contrapontos territoriais formam *paisagens melódicas*” (MP, p. 391, grifo do autor), mas esta também não constitui uma melodia ligada a uma paisagem; é a melodia que define a paisagem sonora, que, por sua vez, alia as relações a uma paisagem virtual.

Observar-se-á, então, um deslocamento da esfera de *placa* ou *cartaz*, que se manifesta em razão do seu caráter abstrato. As qualidades expressivas e as matérias de expressão compõem entre si relações variáveis ou constantes, a fim de estabelecer não mais cartaz ou placas que marcam um território e sua delimitação fixa no espaço, mas motivos e contrapontos que venham exprimir apenas a relação do território com impulsos interiores ou circunstâncias exteriores. Nesse caso, a qualidade não designa mais como uma assinatura, mas unicamente como *estilo*. Isso se explica porque motivos e contrapontos formam um autodesenvolvimento que distingue as qualidades, desenhando-as como estilo; um desdobramento, contudo, que não permite aproximações da ordem de um antropomorfismo, mas que se revela antes como um *geomorfismo*.

Vale ressaltar que as marcas expressivas que definem *cartaz* ou *placas* configuram um infra-agenciamento (componente direcional), e uma vez que o território é a primeira coisa que faz agenciamento (o agenciamento é primeiro territorial), a marcação territorial por cartaz ou placas, como infra-agenciamento supõe os motivos e contrapontos que compõem o território, que são o intra-agenciamento (componente dimensional). Há ainda um terceiro aspecto a se considerar. Sendo o território lugar de passagem, há sempre passagem de um agenciamento territorial a outro, configurando o inter-agenciamento (componente de passagem ou fuga). Se verifica, então, a composição de uma tripla determinação do território, infra-agenciamento, intra-agenciamento e inter-agenciamento. Assim, o infra-agenciamento, como cartaz, placas, já inclui o intra-agenciamento, os

motivos e contrapontos. Este, por sua vez, imediatamente conduz a outros agenciamentos ou a outro lugar e todos esses momentos evocam vias, pontes, passagens. O intra-agenciamento tem uma organização complexa, pois compreende o agenciamento territorial, as funções agenciadas, territorializadas, e desse modo, nele intervêm vários componentes heterogêneos. Todavia, três aspectos são importantes nessa configuração, a saber, marcas territorializantes, motivos territoriais, funções territoriais. O elemento agregador que conjuga as marcas territorializantes, os motivos territoriais e as funções territorializadas num mesmo intra-agenciamento é sua *consistência*, pois é ela que condensa, conjuga os agenciamentos, e nesse caso, a consistência designa esse “manter junto” que une os elementos heterogêneos.

Todavia, essas funções agenciadas, territorializadas, alcançam uma independência para formar um novo agenciamento, um pouco desterritorializado, ou em vias de desterritorialização. “Há uma abertura do agenciamento territorial para um agenciamento de corte ou para um agenciamento social autonomizado”, mas há ainda de outro lado, no seio do novo território, uma reterritorialização que se constitui. Um exemplo disso é a matéria de expressão “galhinho” que cai da árvore: passagem entre o agenciamento territorial a um agenciamento de corte. Com efeito, esse desenvolvimento não prefigura sob um regime significativo mediante o qual se poderia supor uma simbologia, pois, ao contrário, o que se verifica é configuração de componentes de desterritorialização, de vetor ou *conversos de agenciamento*. O galhinho e o ritornelo são agentes dessas forças de desterritorialização, que passam continuamente pelo agenciamento territorial, fazendo com que o agenciamento territorial passe a outros agenciamentos, não somente territoriais, mas amoroso, social. Disso resulta, a inseparabilidade das relações entre infra-agenciamento, intra-agenciamento, inter-agenciamento. O intra-agenciamento é o agenciamento territorial que territorializa funções e forças (sexualidade, agressividade, gregarismo etc.) e os transforma, territorializa-os. Todavia, essas funções e forças adquirem uma independência tal que as faz delizar sobre outros agenciamentos não mais circunscritos no território, mas para fora dele ou sobre agenciamentos desterritorializados.

Sob esse aspecto, o território não é percorrido pelo movimento de desterritorialização relativa onde se passa do intra-agenciamento ao inter-agenciamento, delineando um círculo linear de configuração finalista, pois, como “lugar de passagem”,

vetor de dimensão e distância crítica, o território está conectado a pontas de desterritorialização e está sempre em vias de desterritorialização, ao menos potencial, mas também consagra a passagem a outros agenciamentos sobre o qual se opera uma reterritorialização. Disso se segue que o território se constitui numa margem de *descodificação* que afeta o meio, e numa margem de desterritorialização afeta o próprio território. Nesse sentido, o território não é separável de certos coeficientes de desterritorialização, que promovem uma variação entre a relação das funções com o território, assim como as relações do território com os agenciamentos desterritorializados.

Portanto, o próprio movimento muda de natureza em face dessa transformação, e nesse caso, o inter-agenciamento, enquanto passagem de um agenciamento territorial a outro, não é mais suficiente para qualificar o território, ele não dá mais conta desses movimentos, da mesma forma que não responde mais a urgência de suas velocidades. O movimento se expandiu, tomou tudo, e o que se desencadeia nesse processo é uma saída do próprio agenciamento, que, enquanto tal, extrapola suas capacidades e entra num outro plano, num outro limiar de composição. Ele não se refere mais a um movimento ou ritmo de meio, movimento ou ritmo territorializantes ou territorializados. Por conseguinte, esses movimentos mais amplos, em expansão, que não cabem mais no agenciamento ou ultrapassa suas capacidades, é o *Cosmos*. As marcas de localização perdem sua precisão e tornam-se cósmicas. Não se tratam mais de forças territorializantes concentradas em forças da terra, mas de forças liberadas de um *Cosmos* desterritorializado. Assim, no que concerne à migração, por exemplo, tal movimento não se remete mais a uma experiência que se refere ao sol terrestre no território, mas o sol celeste do *Cosmos*, como desterritorialização absoluta.

5.6. Agenciamento e captura: maquinismo molecular

A noção de agenciamento circunscreve o campo das análises e concepções que Deleuze e Guattari elaboram nos escritos datados do período de 1975, a qual substituirá, a partir do livro sobre Kafka, o conceito de máquinas desejantes. Esse deslocamento perfila-se na declinação de um campo teórico desenhado após as teses de *L'Anti-Œdipe*, cujo prolongamento implica um campo complexo de conexões e variações que se radicalizam ao

longo dos textos que compõe *Mille Plateaux*. Sob esse contexto, tratar-se-á de uma conversão pluralista dos conceitos no sentido em que estes se desfiguram de supostas determinações finalistas, em vista da qual se imputa à subjetividade e às suas operações a fonte das efetuações maquínicas do desejo. Com essa declinação, subvertem a primazia dos modos de relação e desenvolvimento orgânico instituído sobre os afetos e seu campo de expressão. De acordo com Zourabichvili, “se a instituição é um agenciamento molar que repousa em agenciamentos moleculares”, tais como “a soma dos gestos, atitudes, procedimentos, regras, disposições espaciais e temporais que fazem a consistência concreta ou a duração”. Nesse caso, continua o autor, “o indivíduo por sua vez não é uma forma originária evoluindo no mundo como em um cenário exterior ou um conjunto de dados aos quais ele se contentaria em reagir: ele só se constitui ao se agenciar, ele só existe tomado de imediato em agenciamentos” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 20).

Tomado numa acepção ampla e no nível de uma etologia que concerne ao molar e molecular, o agenciamento se define pela conexão entre relações materiais demarcadas, de um lado, pelos afetos que compõe enquanto seu conteúdo; e de outro, por um regime de signos correspondentes como sua enunciação. Nessa dupla característica, o conteúdo não designa uma essência ou fundamento *a priori*, mas agenciamento maquínico de corpos, ações, paixões e mistura de corpos. No que se refere à sua enunciação, os signos não revelam uma unidade ou identidade significativa, mas um agenciamento coletivo de enunciação, expressão de atos, experiências, relações, enunciados, derivado de transformações incorporais. Considerando a precedência do agenciamento territorial, a dupla reversibilidade entre o agenciamento e o território implica inter-agenciamentos cuja consistência dar-se-á pela coexistência e sucessão dos componentes do agenciamento, quais sejam, a conexão de heterogêneos, seus ritmos e intervalos diferenciais, mas também seus componentes de passagem e de alternância. A *consistência* corresponde, então, à junção desses componentes de agenciamento territorial, logo, a junção dos heterogêneos num agenciamento. Contudo, a garantia dessa junção não está inscrita num sistema arborescente e dualista ou sustentada por uma causalidade originária ou mesmo como uma estrutura que se impõe de fora delineando um regime unívoco e linear. Ao contrário, ela concerne a um regime de distribuição e funcionamento rizomático, articulação múltipla, relação entre moléculas que vão de um centro molecular a outro; são agrupamentos celulares, rede,

populações moleculares que operam os acoplamentos, passagem de um centro heterogêneo a outro.

É, portanto, sob a perspectiva de uma “‘maquínica’ biológico-comportamental, um *engineering* molecular” que Deleuze e Guattari consideram a consistência. A vida não vai de um centro à exterioridade, mas do exterior a um interior ou um conjunto vago até sua consolidação, ou seja, ela converge para uma espécie de estabilização que garanta sua consistência. Notadamente, tal consistência ou consolidação implica três aspectos: o primeiro aspecto consiste no fato de que não há um começo ou sequência linear, “mas densificações, intensificações, reforços, injeções, recheaduras, como outros tantos atos intercalares”; uma segunda dimensão que demarca “acomodações de intervalos, repartição de desigualdades”; e, por fim, há ainda um terceiro ponto que é o fato de que envolve “superposições de ritmos disparatados, articulação para dentro de uma inter-ritmicidade, sem imposição de medida ou de cadência” (*MP*, p. 405). Nesse caso, a consolidação é criadora porque o começo só começa “entre dois, *intermezzo*”, sendo a consistência essa consolidação, a confluência desses três aspectos: intercalações, intervalos, superposições-articulações.

Com efeito, seja numa “qualidade”, uma “personagem rítmica” ou “paisagens melódicas”, os motivos e contrapontos que deles derivam constituem uma “*ópera maquínica* que reúne as ordens, as espécies e as qualidades heterogêneas”. Sob tal configuração, as qualidades e sua consistência não convergem para a imposição da forma à matéria e sua distribuição de forma homogênea e linear. Deleuze e Guattari nomeiam este elemento maquínico como uma operação que consiste na “síntese de heterogêneos”, e, enquanto os heterogêneos são matérias de *expressão*, “sua síntese, sua consistência ou sua captura forma um “enunciado”, uma enunciação propriamente maquínica” (*MP*, p. 408). No caso do *Scenopoietes*, por exemplo, seu canto ou ritornelo envolve motivos de caráter complexo e variados de acordo com as notas de outros pássaros que imita, ele reúne no seu canto o canto de outros pássaros, constituindo um consolidado que assinala a confluência de sons diversos, sons específicos e de outras espécies, tintas das folhas, cor da garganta etc., e carrega tudo no modo como se expressa, produzindo, assim, “o enunciado maquínico ou o agenciamento de enunciação do *Scenopoietes*”. Dessa forma, as conexões e variadas relações que entram uma cor, um som, um gesto, um movimento, uma posição não

designam composições lineares da matéria sob o domínio da forma, mas a formação de enunciações maquínicas. Tal maquínica se observa nas relações e comportamentos dos animais, os quais estão longe de designar um tipo de representação antropomórfica.

Como avalia Raymond Ruyer, não é pela via da codificação ou da adaptação às circunstâncias que se explica a conduta ou comportamento dos animais, mas por um vitalismo complexo que “repousa sobre a intuição de que as formas orgânicas não são de mesma natureza que as formas físico-químicas, que elas não os prolongam, que seu modo de complexidade é todo diferente” (RUYER, 1958, p. 48)⁸². Desse ponto de vista, não se trata nem mesmo de comportamento, em vista de suas referências limitativas, por se pautar em manifestações de ordem subjetiva ou psíquica, mas de agenciamentos que configuram a consistência de um ritornelo musical, pois o animal é estimulado e condicionado, primeiramente, por “ritmos musicais” e “temas rítmicos e melódicos”. Nesse sentido, se a “arte” de imitar é associada a muitos pássaros, disso não se pode concluir que tal arte se defina propriamente como imitação, pois ela é conforme os variados agenciamentos que entram em conexão com o canto de outros pássaros, produzindo uma arquitetura de elementos rítmicos, composição de heterogêneos e relações que envolvem transversalidade.

Portanto, o agenciamento territorial consiste num consolidado ou consistência de meio, de espaço-tempo, de coexistência e sucessão. Ele implica uma descodificação e não se distingue de uma desterritorialização que não cessa de afetá-lo, do molar ao molecular. Como vimos, é, sobretudo, na etologia, que se apresenta uma melhor compreensão desse desenvolvimento molar em que componentes diversos podem compor agenciamentos que não se regulam de forma ordenada ou hierarquizada, mas constituem, como indica Sauvagnargues, “uma etologia dos afetos e uma pluralidade dos modos de subjetivação cultural” (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 121). O que unifica esses variados componentes, com efeito são as *transversais*, sendo elas, também e ao mesmo tempo, um vetor de

⁸² De acordo com Ruyer, “A tentação do vitalismo, ou do animismo, tem justificações muito mais profundas do que pensam comumente os mecanicistas. Ela não repousa somente sobre a imaginação ingênua de uma sorte de sopro vital se juntando, à matéria visível...”. p. 48.

desterritorialização. Nesse sentido, um agenciamento se mantém não pelas formas ou causalidades lineares nem por uma inclinação sentimental, mas “por seu componente mais desterritorializado, por uma ponta de desterritorialização, atualmente ou potencialmente” (MP, p. 414). Isso se observa, com efeito, no comportamento do *Scenopoïetes*, pois um de seus atos reside em discernir duas faces da folha que ele vira contrastando-as com a terra, e em cima dela ele canta um canto que é a junção de suas próprias notas musicais com a de outros pássaros com os quais compõe relações transversais e desterritorializadas. Por conseguinte, as matérias de expressão não podem ser consideradas unicamente por sua inclinação a formar motivos e contrapontos, mas também a constituição do natal e inato. Todavia, incorre-se no erro ao avaliar essa consistência pela via binária de comportamentos, afetos subjetivos, condutas lineares, relações hierárquicas que montam uma “árvore de comportamentos”. No caso do inato, com efeito, ele deve ser pensado em sua positividade situando-se neste maquinismo que só inclui misturas, heterogêneos, rizoma, pois, do ponto de vista do *rizoma*, o termo adequado não é comportamento, mas agenciamento, mutação, hibridismo.

5.6.1. Ambivalência do Natal

Sob esse contorno, no que concerne à consistência das matérias de expressão delinea-se duas dimensões: de um lado, refere-se à sua aptidão para formar temas rítmicos e melódicos; de outro, a potência do natal, e também a sua relação especial com o molecular, como efeito da máquina. No que se refere ao agenciamento territorial, sob quais circunstâncias podem-se configurar as relações do natal e inato num campo de determinação marcado por transversalidades e desterritorializações? Deleuze e Guattari comentam tal impasse observando que, com o agenciamento territorial, o inato torna-se “inseparável de um movimento de descodificação”, porque ele passa à margem do código; ele é descodificado pela tensão de uma terra perdida no conjunto dos motivos e contrapontos que lhe conferem uma qualidade expressiva. Mas, aliado a isso, introduz-se um segundo elemento, a saber, o “adquirido” uma vez que ele é “territorializado, regulado por matérias de expressão”. Essas duas dimensões se complementam no agenciamento territorial. O Natal personifica essas duas figuras à medida que encerra a ambivalência entre

o inato descodificado e o adquirido territorializado, e assim, “o natal é esta nova figura que o inato e o adquirido ganham no agenciamento territorial”. Disso resulta o afeto inerente ao natal: “estar sempre perdido ou reencontrado, ou tender para a pátria desconhecida”. O que se configura, então, é da ordem de uma dupla tensão que assinala qualidades e matérias de expressão inversas, mas que se complementam: de um lado, o inato é atravessado por contrapontos que vigem como linha de fuga que descodifica e tenciona sua relação com a terra; de outro, o adquirido se empenha na constituição de motivos como forma de territorialização. “No natal, o inato tende a deslocar-se: como diz Ruyer, ele está de certo modo mais *à frente, mais adiante* do ato”, e desse modo, “ele concerne menos ao ato ou ao comportamento do que às próprias matérias de expressão, à percepção que as discerne, os selecciona, ao gesto que os erige, ou que os constitui por eles mesmos” (*MP*, p. 410 [tr: 145, vol. 4]).

Mas há, por outro lado, “uma consistência do Natal que não se explica por uma mistura de inato e de adquirido”, uma vez que ele resolve essas misturas no agenciamento e nos inter-agenciamentos que ultrapassam o território. Tal consistência remete-se a uma multiplicidade e um devir molecular que se introduz nos agenciamentos, pois no inter-agenciamento, o agenciamento territorial é atravessado por uma multiplicidade de agenciamentos de outra ordem, que se opera entre o molar e o molecular. Nota-se que a noção de comportamento não é suficiente para compreender o que se passa ao nível do agenciamento, pois sendo demasiado linear, o comportamento não capta o caráter dimensional (intra-agenciamento), as relações e afetos que tecem e demarcam internamente o agenciamento. “O natal vai daquilo que se passa no intra-agenciamento até o centro que se projeta para fora, ele percorre os inter-agenciamentos, ele vai até as portas do Cosmos” (*MP*, p. 410).

Sob tal configuração, o Natal revela-se menos por uma unidade do que por uma ambivalência. O equívoco do Natal consiste no fato de que ao consolidar sua ligação com o território e remetê-lo a um centro intenso, como profundidade da terra, de onde justifica sua unidade e identidade, ele passa a conceber o território e a desterritorialização de modo ambivalente, divisando de um lado, um centro catalisador de identidade, assegurando o nível molar e suas estratificações; e de outro, relações externas, devir moleculares com suas linhas de fuga. O problema é que, uma vez que ele não se desliga desse centro intenso que é

a terra a qual ele supõe ser o solo fixo onde se vê enraizado, ele compreende a contra-efetuação do território, ou sua desterritorialização, como um fato isolado, uma intervenção externa as suas qualidades. Conquanto, asseveram Deleuze e Guattari, esse centro intenso está sempre “fora do território, está no ponto de convergência de territórios muito diferentes ou muito afastados. O Natal está fora” (*MP*, p. 401). Ele é atravessado por um *fora*, seja pelas relações que o mantém fixo, formas subjetivas, afetivas, profissionais; o meio que frequenta, as mercadorias que adquire, o mercado, o consumo etc. Isso tudo é um comércio que transforma e moleculariza as formas molares, suas instituições, as quais operam um movimento de desterritorialização que toma todo o território. Portanto, o natal vive nesta “ponte” entre o equívoco da fixidez, da identidade, e o confronto com peregrinos de diversos lugares, com passantes e nômades em deslocamento contínuo. Há sempre uma linha de fuga que se propaga sobre um devir cósmico, nos movimentos de peregrinações às fontes, como as dos Salmões; nos agrupamentos supranuméricos, como no caso dos gafanhotos, tentilhões etc.; nas migrações solares ou magnéticas; nas longas marchas, como nos casos das lagostas⁸³. Isso se efetua, porque o agenciamento territorial é inseparável de linhas ou coeficientes de desterritorialização, de passagens e de alternâncias para outros agenciamentos, logo, o que persiste são tensões de componentes e efeitos da desterritorialização e da desnatalização.

5.7. Molar - molecular: estratos, desestratificação

Portanto, Deleuze e Guattari esboçam as características do agenciamento: compõe-se de matérias de expressão, independente de formas-substâncias; são causalidades ao avesso; inatismo descodificado; combinações moleculares, não lineares. Esse agregado circunscreve um novo gênero de existência e atuação produzido pelo encadeamento do *semiótico* e do *material*, constituindo assim a consistência do agenciamento em oposição à

⁸³ Seguindo Cousteau, sobre os agenciamentos territoriais das lagostas; relação com forças do cosmo, com “as pulsações da terra”, cf. nota de citação: *MP*, p. 401.

estratificação dos meios. Contudo, essa oposição é, de certo modo, relativa, porque tanto o meio quanto o agenciamento são acompanhados por uma oscilação, pois o meio é, ao mesmo tempo, estrato e movimento de estratificação, e os agenciamentos oscilam entre um fechamento territorial que visa a uma reestratificação e uma abertura desterritorializante que os conecta ao Cosmos. A diferença não se situa nos agenciamentos ou em seus limites, ou mesmo entre o sistema de estratos e o plano de consistência. Não obstante, deve-se considerar que, se é “sobre o plano de consistência que os estratos endurecem e se organizam”, por outro lado, “é nos estratos que o plano de consistência trabalha e se constrói”. A esse respeito, Deleuze e Guattari, pontuam a escolha dos termos para qualificar a matéria, no âmbito deste maquinismo e desterritorializações, e afirmam que, no termo “matérias de expressão”, a noção de expressão mantém uma relação original para com a matéria, porque, quando tomam consistência, constituem *semióticas* que não se separam de componentes *materiais*, e estão conectados com níveis moleculares, delineando assim, uma nova configuração para a relação molar-molecular.

A relação molar-molecular é variável de acordo com sua direção e isso se verifica de três maneiras. No primeiro aspecto, assinalado por Ruyer, os fenômenos individuais do átomo podem entrar em acumulações (de caráter estatístico ou propabilidade) que tendem a anular sua individualidade na molécula e, depois, no conjunto molar; mas podem também preservar sua individualidade na molécula, compondo comunicações de indivíduos de diferentes ordens (RUYER, 1958, p. 54)⁸⁴; num segundo nível, a diferença não está entre individual e estatístico, em acumulação, pois, tratar-se-á de populações moleculares, e nesse caso, a diferença situa-se entre dois movimentos de grupo, seja na direção do provável e homogêneo, ou então, em direção menos provável⁸⁵; o terceiro aspecto reside no fato de que as forças intramoleculares, que conferem a um conjunto sua força molar, são de dois tipos:

⁸⁴ Cf. R. Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, p. 54 sq., cf. nota de citação.

⁸⁵ Cf. F. Meyer, *Problématique de l'évolution*. cf. nota de citação. Deleuze e Guattari se valem da observação de Meyer.

Relações localizáveis, lineares, mecânicas, arborescentes, covalentes, submetidas às condições químicas de ação/reação em cadeia; ou ligações não localizáveis, sobrelineares, maquinaicas e não mecânicas, não covalentes, indiretas, que operam por discernimento ou discriminação estereoespecífica, e menos por encadeamento (*MP*, p. 413 [tr: 149, vol. 4])⁸⁶.

Essa diferença concerne à matéria e a vida e se refere a dois estados ou tendências da matéria. Num sentido mais abrangente, essa diferença se instaura entre sistemas estratificados de um lado, e conjuntos consistentes de outro. Por conseguinte, o sistema de estratificação é codificado segundo um regime de ambivalência das qualidades e dos códigos, constituindo, duplamente, “no sentido horizontal, causalidades lineares entre elementos; no sentido vertical, hierarquias de ordem entre agrupamentos”. As hierarquias, causalidades e enquadramentos referem-se às dimensões que constituem um estrato e a passagem de um estrato a outro, e que organizam as estratificações do molecular e do molar dispostas numa sucessão regular e em níveis de formas-substâncias. Há, entretanto, um segundo estado ou tendência da matéria que são os conjuntos consistentes ou autoconsistentes. Esses conjuntos de consistência designam consolidados de componentes heterogêneos, curto-circuitos, causalidades ao avesso, capturas entre materiais e forças de outra natureza que não são distribuídas numa sucessão regulada por formas-substâncias. Tratar-se-á, com efeito, de uma dimensão cujo funcionamento vige como se “*um phylum maquinaico, uma transversalidade desestratificante* passasse através dos elementos, das ordens, das forças e das substâncias, do molar e do molecular, para liberar uma matéria e captar forças” (*MP*, p. 414 [tr: 150, vol. 4]).

No quadro dessa diferenciação, nem a vida pode ser regulada por sistema homogêneo imposto pelo regime formas-substâncias: a vida adquire um ganho de consistência, ou seja, uma espécie de mais-valia, como *desestratificação*. Ela abarca um

⁸⁶ Cf. também J. Monod, *Le hasard et la nécessité*. cf. nota citação. *Apud MP*, 413 [tr : 149].

amplo conjunto de consistentes, de processos de consolidação, que lhe confere uma determinação molar, porém, constituindo-se como desestratificante, a vida é, ao mesmo tempo, um “sistema de estratificação particularmente complexo; e um conjunto de consistência que conturba as ordens, as formas e as substâncias”. Assim, da mesma forma que o vivo opera uma transcodificação dos meios seja na forma de um estrato, seja gerando causalidades ao avesso, transversais de desestratificação, a vida também excede as possibilidades dos meios e passa a agenciar territórios sempre novos.

Como assinala Sauvagnargues, a distinção molar-molecular figura ao nível das criações conceituais de Guattari, e perfaz o liame da diferenciação, assinada por Deleuze, retomada agora numa polaridade (SAUVAGNARGUES, 2006, p. 170). Assim como o par atual e virtual, o molar e o molecular não designam campos binários, realidades dicotômicas, mas antes, revelam duas formas que afetam os corpos, os sujeitos, o orgânico; e conectam o mundo material, o psíquico e o social. O molar compõe as estratificações, o plano de organização que codifica os sujeitos e os espaços; e o molecular exprime o fluxo, as flutuações e intensidades, as transmissões de linhas e devires que se cruzam. Assim, se o corpo organizado é presidido pela tendência molar de se organizar e delimitar campos, conquanto, nele também figura um corpo sem órgãos, como domínio molecular, e nesse sentido, todo código agrega essas duas tendências, molar e molecular; um nível molar de codificação e estratificação, aliado a um plano microfísico molecular em que os códigos se abrem aos fluxos e intensidades do devir. Sob esse aspecto, pontua a autora, a máquina desejanse designa o código e o real ao qual ela se refere.

Por conseguinte, analisa Sauvagnargues, “aos códigos biológicos, psíquico ou social que afetam todos os indivíduos atuais se juntam tendências de descodificação molecular ou ao contrário de sobrecodificação molar que traduzem muito mais a relação do vivente com sua organização” (SAUVAGNARGUES, *op. cit.*, p. 171). Partindo desse processo, Guattari distingue um “movimento de recodificação ou de sobrecodificação para grupos assujeitados, que duplicam o código real pela representação da ordem e a determinação de um sistema de referência transcendente, e os movimentos de descodificação pelos grupos-sujeitos, capazes de produzir a subjetividade sem se infligir à dominação” (*Idem*). São esses, com efeito, dois “movimentos tectônicos” que acompanham o movimento de territorialização: recodificação e sobrecodificação dos códigos por grupos assujeitados;

e descodificação dos grupos-sujeitos, ou seja, uma realidade molar de recodificação e atualização, organização dos estratos; e um plano molecular, “fenômenos micrológicos de descodificação que afetam as organizações molares” e os arrastam ao intensivo, ao corpo sem órgãos. A sobrecodificação molar supõe um movimento de reterritorialização, de recomposição dos códigos segundo um sistema de sobrecodificação, enquanto a descodificação molecular requer um movimento contínuo de desterritorialização. Disso decorre que, considerando que sobre o território se permeia esse duplo movimento, ele então, não configura um lugar ou ponto fixo sobre a terra, como vimos, mas uma “composição rítmica do meio”, ou “habitação expressiva” que não é previamente dada, mas que demarca um “equilíbrio provisório” entre esses dois movimentos que vão do molar ao molecular, e que conjugam um movimento de saída, como desterritorialização; uma exploração em direção à territorialização, ou ainda, um retorno, como reterritorialização (*Ibidem*, p. 172).

CAPÍTULO VI

CAPITALISMO E DESTERRITORIALIZAÇÃO

6.1. As Máquinas desejantes

Que tipo de máquina corresponde ao capitalismo? Tal máquina só pode se configurar dentro dos modos de produção capitalista e numa escala de apropriação dos meios de satisfação do indivíduo e de sua desterritorialização. É no período da elaboração de *Capitalisme et schizophrénie*, que o problema da relação entre desejo, inconsciente e capitalismo ganhará contornos mais radicais constituindo o mote das abordagens entre dois níveis de relação, o molar e o molecular. Os desdobramentos assinalados nesse tema perfazem o campo de produção e investimentos inerentes ao capitalismo, que se remete à produção inconsciente, constituindo uma semiótica e uma clínica dos investimentos sociais e produção subjetiva do desejo comparável ao regime de manifestação psíquica da esquizofrenia, de onde a confrontação da psicanálise conduz à criação de uma esquizoanálise. No contexto de *L'Anti-Œdipe*, a instituição assinala o plano de organização que configura o nível molar, os grandes conjuntos molares constituído pelos estratos e segmentos que figuram sobre um meio determinado. De modo complementar, sua determinação não escapa aos meandros de movimentos moleculares que agem sobre os estratos, com suas linhas de fuga e de desterritorialização, e nesse sentido, a instituição congrega conjuntos e relações molares que repousam em conexões e devires moleculares. As relações se configuram, então, em função do nexos entre desejo e devir, tomados aqui sob a denominação de uma “máquina desejante”.

Com a noção de máquinas desejantes Deleuze e Guattari superam, duplamente, a ideia de uma subjetividade autômata centrada no Eu, e a concepção psicanalítica de desejo como falta ou recalque, encontrando na interpretação e releitura marxista o aporte necessário à noção de sujeito como produção, cujo processo implica investimento social do desejo. Visando desviar-se do estruturalismo e da concepção de máquina como instância mecânica, Guattari, no texto de 69, *Machine et structure*, incluído no livro *Psychanalyse et transversalité* de 1972, procura a superação da noção de máquina como mecanismo técnico

dando-lhe o sentido de uma “máquina a vapor viva”. Tal máquina não é um mecanismo fechado ou um conjunto de peças interligadas num todo íntegro e funções técnicas, não obstante, ela é anterior à técnica e se remete às condições de sua criação e de seu funcionamento:

Uma máquina, na realidade, não é separável de suas articulações estruturais, e inversamente, cada estrutura contingente é perseguida — é isto que nós queríamos estabelecer - por um sistema de máquinas, no mínimo por uma máquina lógica. Se nos parece indispensável, num primeiro tempo, cortar esta distinção, é para esclarecer a indicação de posições particulares da subjetividade na sua relação ao acontecimento e à história (GUATTARI, 1972, p. 240)⁸⁷.

Porém, disso não se conclui que a máquina desejante descrita por Guattari nessa obra tenha como único aporte e referência o institucional. A máquina desejante não se limita ao regime de organização institucional, mas também não constitui uma dimensão abstrata definida como metáfora, pois ela é real e concreta sob condições específicas: a máquina é processual e dinâmica, determina-se como processo, é social e não se distingue de sua produção e seu funcionamento, ela é meio e expressão dos mecanismos de incorporação e produção do desejo.

⁸⁷ Cf. *Machine et structure*, em exposição à École freudienne de Paris, 1969, publicado em *Change*, no. 12, ed. du Seuil. Nesse artigo, Guattari explica que retoma as categorias introduzidas por Deleuze, situando a estrutura no nível de uma “generalidade caracterizada por uma posição de troca ou de substituição particulares, enquanto a máquina revelaria a ordem da repetição ‘como condução e como ponto de vista concernente a uma singularidade imutável, insubstituível’ (Cf. *Différence et répétition*, PUF, 1969, p. 7)”; Guattari ressalta que com relação as três condições que Deleuze determina uma estrutura em geral, ele retira apenas as duas primeiras: “1° É preciso ao menos duas séries heterogêneas na qual uma será determinada como significante e outra como significado. 2° Cada uma destas séries é constituída de termos que só existem por relações que elas mantêm umas com as outras. A terceira condição ‘as duas séries heterogêneas que convergem em direção a um elemento paradoxal que é como seu diferenciante’, seria, ao contrário, referida exclusivamente à ordem da máquina (Cf. *Logique du sens*, éd de Minuit, 1969, p. 63)”, publicado In: *Psycanalyse et Transversalité: essais d’analyse institutionnelle*, p. 240.

Notadamente, se à época de *Instincts et institutions*, texto escrito por Deleuze em 1955, fica em suspenso a sombra de um dualismo baseado na clivagem homem-animal e cujo desenvolvimento culmina na substituição da instituição pela espécie, essa transposição não parece encontrar ressonância no período que remonta às conclusões de *Capitalisme et schizophrénie*. Sob esse traçado, não se pode requerer uma limitação do humano em face das declinações da instituição sobre o instinto, pois há sempre uma relação que se efetua por transporte e captura pela ação de uma de “máquina desejanter”. Considerada por essa via a instituição é o lugar da experimentação e da conexão com o fora e, sendo assim, o sistema de modelos e meios sociais que integram a instituição pertence a um plano de relações, investimentos e domínio maquínico que invoca um campo afetivo determinado pelo desejo.

Ultrapassando o modelo estruturalista, Deleuze e Guattari substituem a visão estática da estrutura por um princípio imanente e diferenciante, um princípio prático que determina o real como processo de produção. A noção de máquinas desejanter consiste no dinamismo que se opera entre movimentos e acontecimentos, conectando os instantes, tornando do devir o imperativo prático do desejo. Tratar-se-á da imbricação desses instantes que circulam como fluxos extraídos de rupturas, cortes, hiatos e falhas, que funcionam simultaneamente e por disjunção, tal como a atividade de uma máquina. Nesse sentido, as rupturas e fragmentos não se direcionam a um campo de ressonância em vias de atualização de estados de coisas, mas também não conduzem à ideia de um centro fixo e idêntico como agente de produção, da mesma forma como não figuram como remissão de objetos parciais e fluxos num acoplamento subordinado a uma totalidade, um Todo organizado. O que se demarca entre esses instantes e fluxos é da ordem de uma composição de relações intermitentes, curtos-circuitos, distâncias e descontinuidades. Constituem assim uma conjunção ou acoplamento e um sistema corte-fluxo sobre um campo de efetuação infinita, que não supõe um regime causal, mas o efeito contínuo de máquinas. “Tudo é máquina: só há máquinas de máquinas e suas conexões. Máquina-órgão ligada a uma máquina-energia, atravessadas por fluxos e cortes – *bricoleurs*”. O corpo é uma peça de máquinas, e a natureza é um processo de produção, de modo que, na distinção homem-natureza, não há mais nem homem nem natureza; o que há é “um processo que os produz um no outro, e liga as máquinas (...) só há máquinas produtoras ou desejanter” (AÆ [tr: 8]),

logo, composição de cortes de fluxos que se distribuem como uma síntese disjuntiva que se reveste sobre o corpo pleno sem órgãos. O corpo sem órgãos não designa um corpo, um sujeito ou sua projeção, como uma imagem, pois o sujeito não preexiste à máquina como seu condutor ou manejador de uma engrenagem. Constituindo um “fragmento” ou “resíduo” o corpo sem órgãos é o efeito da máquina e transita através das disjunções que ele retém e consome como sendo variados estados de si mesmo.

As máquinas não denominam categorias universais, ideias ou referências abstratas, mas também não são representações simbólicas ou metáforas. Elas são reais e envolvem movimentos e relações imanentes cujo princípio é o desejo, como produção social. Nesse caso, sendo a máquina social, não se pode requerer uma distinção entre as máquinas sociais segmentarizadas, tais como, mercado capitalista, Estado, Igreja, família etc., e as máquinas desejanter. Tudo funciona como uma produção, efeito maquínico de produção: *produção de produções*, de ações e reações; *produções de registros*, de distribuições e pontos de referências; produção do desejo e da subjetividade; *produções de consumo*, de volúpias, angústias, dores. Tal procedimento ocorre como um processo que implica a introdução do registro, do consumo, das sensações e dos sintomas numa mesma engrenagem de produção, configurando uma fusão entre produtor e produção.

As máquinas desejanter designam, portanto, uma máquina síntese produtiva orgânica ou mental, ao mesmo tempo significante e produtiva, que atua no orgânico, e, de forma semelhante ao que se realiza na esquizofrenia, o indivíduo vive a natureza como processo de produção. “A esquizofrenia é o universo das máquinas desejanter produtoras e reprodutoras, a universal produção primária”, porque o esquizofrênico vive a relação entre o homem e a natureza como realidade essencial. Um modo de subjetivação que se constitui como efetuação da produção capitalista em que o desejo torna-se objeto de maquinação que conjugando objetos parciais e fluxos, produz uma satisfação constante do corpo sem órgãos. Sob essa configuração, então, o desejo e a subjetividade são o produto de uma satisfação, definindo-se como uma produção capitalista que atribui ao corpo sem órgãos o exercício do fluxo do desejo que atua sobre um campo desterritorializado, mediante o qual ele, o capitalismo pode operar continuamente.

Visando a redefinir a noção de inconsciente longe da visão edipiana do vivido e do desejo, Deleuze e Guattari conferem ao desejo um princípio imanente, definindo um plano

de consistência que se constitui como uma interação operante de instantes, circunstâncias, experiências e acontecimentos. O plano da natureza não supõe um princípio transcendente representado como símbolo ou arquétipo da cultura passada, que resultaria numa significação idealista do vivido e do desejo. Ele implica um plano de imanência constituído como processo de produção, produção maquínica de forças, instantes e acontecimentos. Considerando o desejo como dimensão ativa e imanente, Deleuze e Guattari se separam da representação edipiana do desejo baseado na falta e na culpa, sustentada pela psicanálise, dissociando o desejo do campo de representações que lhe conferem uma condição passiva e inerte. O desejo não remete à suposição de um do objeto (a possuir) ou de sujeito (ausente), nem se manifesta como afecção ou tensão de um sujeito em relação a um objeto, pois ao contrário, ele precede a fórmula dualista sujeito-objeto. O ponto de discórdia reside no fato de que, considerado sob uma lógica idealista, o desejo implicaria numa subordinação a um fim que se encontraria fora dele, figurando como causalidade ou finalidade que se explica pelo desejo de possessão e de onde ele seria sentido como falta, condição passiva definida pela carência ou pela posse.

No plano desse maquinismo do desejo, o que se verifica é a produção de uma máquina celibatária constituída por “uma experiência esquizofrênica das quantidades intensivas no estado puro”, que conduz a um sentimento intensificado de todas as sensações, em alto grau, de estados de intensidades “despojados da sua figura e da sua forma”. Trata-se de “um *Sinto* mais profundo”, que projeta a alucinação ou interioriza o delírio, de onde se experimentam unicamente “intensidades, transformações e passagens”, de forças em intensidade “0”, que se referem ao corpo sem órgãos. São forças de atração e repulsão que se produzem em séries abertas e ilimitadas, mas também “de estados estacionários meta-estáveis por que passa um sujeito”. Nesse sentido, o corpo sem órgãos constitui uma zona de intensidade muito próxima do ovo, pois é “atravessado por eixos e limiares, latitudes, longitudes e geodésicas, atravessado por *gradientes* que marcam as transformações, as passagens e os destinos do que nele se desenvolve” (ACE [tr: 23-24]).

Portanto, Deleuze e Guattari operam uma reversão nas noções de máquina e de desejo, cujo deslocamento consiste em situar os diversos investimentos sociais que constituem a produção do real e do desejo. O que separa a máquina social da máquina desejante é apenas uma diferença de regime ou lógica, porque as máquinas desejantes

investem nas máquinas sociais e constituem seu inconsciente, ou seja, aquelas se alimentam destas últimas e as fazem existir, tornando-as possíveis, ao mesmo tempo em que as deixam fugir. Com efeito, as máquinas desejanter não operam de forma homogênea ou linear, elas só funcionam avariadas e são tomadas por uma desterritorialização contínua, por devires e linhas de fuga, mas também por fluxo e captura. O desejo produz o real, ele é atividade e produção, experimentação incessante (sem sujeito), como investimento e criação do real. “O desejo é máquina”, produção maquínica infinita, sem sujeito ou objeto, circunscreve um duplo aspecto: primeiro, a recusa e superação da fórmula psicanalítica do sonho e da fantasia como elemento dominante do inconsciente, sua dimensão reguladora entendida como lugar de extravasamento; segundo, ao invés de traduzir uma relação de correspondência ou adequação com o marxismo, o que se realiza é da ordem de uma torção que subverte os “modos de produção” inserindo-lhe uma linha afetiva circunstanciada por devir e fluxo. Situando o problema da “produção da existência” no plano do desejo, faz do desejo um elemento da infraestrutura (*ACE*, p.124). Sob esse traçado, o que se constitui é a afirmação de um “inconsciente fábrica” que rivaliza com a visão idealista do desejo definida como representação (do sonho), modelo de um “inconsciente-teatro”. Logo, a visão passiva do inconsciente-teatro é substituída pela dimensão ativa de um inconsciente-fábrica.

Em entrevista de 1972, Deleuze e Guattari explicam: “Máquina desejante é um sistema não-orgânico do corpo”, tratar-se-á de “máquina molecular ou micromáquinas”, e o que criticamos na psicanálise é o fato de não compreender que “o delírio é o investimento de um campo social”; e que o desejo é fábrica e não um teatro. “O que nos interessa é a presença das máquinas de desejo, micromáquinas moleculares, nas grandes máquinas sociais molares. De que modo agem e funcionam umas nas outras” (*ID* [tr: 281])⁸⁸. Portanto, no plano das máquinas desejanter, a subjetividade encontra seu significado no campo social como produção maquínica, efeito de uma máquina significante. Substituindo a estrutura por uma esfera maquínica, o significante implica uma força maquinante que age

⁸⁸ Cf. “Deleuze e Guattari explicam-se”, entrevista publicada na coletânea *A ilha deserta*.

sobre o indivíduo, moldando-o, territorializando e desterritorializando. Nesse caso, delineando composição de forças múltiplas e divergentes em que imperam rupturas, deslocamentos, o significativo é atravessado por linhas transversais que se cortam e lhe conferem um sentido heterogêneo que, não reconhecendo mais nenhuma origem, destaca-se por seu efeito maquínico. Não mais identificado a uma origem ou uma unidade causal, o que esse maquinismo retém da máquina são unicamente cortes, repetições e diferenças como função maquínica, efeito de apropriação e incorporação. Assim, o desejo invoca uma produção maquínica infinita que interdita duplamente sua remissão a uma origem centrada na suposição de um Eu como unidade organizadora de suas produções; ou então, sua associação a um efeito ou uma tensão que se manifesta e “reage” de dentro para fora. O desejo não preexiste ao seu campo de produção e funcionamento, ele nasce de um *fora*, de um encontro, de um acontecimento e experimentação, expressão de composição maquínica, sistema corte-fluxo que envolve relação, afetos e devir.

6.2. Máquina territorial e máquina capitalista: “selvagens, bárbaros e civilizados”

Em *L'Anti-Œdipe*, no capítulo intitulado “Selvagens, bárbaros e civilizados”, Deleuze e Guattari partem das leituras e notações da *Généalogie de la morale* de Nietzsche, para determinar as condições sobre as quais se constitui a produção da máquina territorial primitiva. Na esteira dessas análises, consideram o conceito de território como código de inscrição social que, circunscrito no liame da memória com o corpo da terra, serve de mote para a compreensão da produção primitiva da máquina territorial. A perspectiva levantada converge para o fato de que a máquina territorial não designa um limite espacial nem demarca uma forma de organização geográfica, mas é erigida e encontra suas ramificações no âmbito da produção e codificação dos fluxos, invocando um investimento corporal que se opera à maneira de um regime de marcas. Tratar-se-á de um regime de inscrição que se introduz no corpo e na memória, como fator subjacente à organização social, o qual não se configura pela ideia de “troca”, mas por um “investimento dos órgãos”.

6.2.1. Nietzsche e o sistema de crueldade

Na segunda dissertação da *Généalogie de la morale*, Nietzsche expõe os argumentos a partir dos quais busca refutar os princípios de uma causalidade necessária atribuída ao tempo e à história da cultura, imergindo nas tramas de uma história da contingência marcada por circunstâncias, acasos e tensões. Partindo desse pressuposto, lança a assertiva para a compreensão do que seria o primeiro objetivo da cultura: o de preparar e moldar o homem, de tal modo que ele possa se tornar necessário, uniforme, constante e confiável. A realização de tal empresa encerra um movimento angular que coaduna a preparação da “moralidade do costume” e a conflagração de um processo de tirania, violência e crueldade inscrita na memória. Deleuze e Guattari recuperam o percurso traçado por Nietzsche, a fim de assinalar os fatores subjacentes à constituição da máquina territorial primitiva, aliando um regime de crueldade às operações de uma máquina de produção e investimento social. Considerando o sentimento moral como fator determinante na relação entre dívida e culpa, para Nietzsche, na relação credor-devedor, concentra-se uma ordem de ligações e alianças que conferem às relações uma unidade social fundamentada na noção de dívida infinita. Sob a forma de uma aliança-dívida, um modo de relação com o outro se consagra, o qual, ao mesmo tempo em que prolonga os laços sociais, torna-se o meio em vista do qual se estabiliza, orienta e limita a coletividade, e cuja consequência imprime ao *socius* uma marca territorial que se configura como inscrição primitiva, meio de inscrição territorial e corporal. O trabalho do homem sobre si efetua-se mediante a camisa de força social e envolve uma mnemotécnica, associada a um sistema de crueldade que se inscreve no corpo e na memória, revestindo-se de um poder de organização do *socius* e delimitação de um campo social. A memória constitui uma potência de organização e nasce consoante ao grau e efeito de martírio, terror e sacrifício humano. Assim, é necessário que a dor gravada a ferro e fogo sobre o corpo seja sentida e representada como intérmina, de tal modo que, uma vez instalada na memória, a sensação da dor se converta em elemento regulador e universal.

Desse modo, a memória se desfigura de seu limiar particular, de onde sua função apenas dota o homem de uma mnemotécnica, para alcançar um regime cuja operação vige como uma máquina de talhar, preparar, uniformizar. Como vetor de inscrição de códigos e

sistema de crueldade, tal máquina age como mecanismo de produção e organização da máquina territorial e social. Uma memória de traços, de marcas e inscrição corporal, mas também uma memória que se inscreve como um devir, cujo fluxo se converte em consciência da culpa e má consciência. Erigida do fluxo de um instinto que encontrou na dor o auxiliar da mnemônica, a consciência da culpa tem sua origem justificada no conceito material de dívida, que, ao configurar-se como elemento de fundação da consciência de culpa e da má consciência, busca uma equivalência entre o dano e a dor. Trata-se de uma operação que converge menos para a constatação de uma experiência anódina que mitiga as dores do que a efetuação de uma regra comum em que não se castiga para responsabilizar pelos atos, mas pelo dano sofrido, pois é na dor que se pode compensar o dano sofrido. Logo, a equivalência entre dano e dor se converte na relação credor-devedor, como uma espécie de “contrato social” que, ao mesmo tempo em que impõe ordem e uniformiza o *socius*, organiza e regulariza a máquina territorial primitiva. É nas relações que se estabelecem entre “troca” e mercadoria, como forma primitiva de comercialização e sua extensão ao corpo social, que se verifica a determinação de um sistema de crueldade moldado à luz da ação de uma memória-corporal de onde se institui como marca territorial.

A explanação que se segue ao longo da II dissertação da Genealogia da Moral, remete-se às condições de constituição do *socius* e da máquina territorial primitiva, segundo uma justificação genealógica. Nietzsche assinala os traços de uma “moralidade do costume”, cujo exercício e eficácia conferem à memória o um poder de codificação e uniformização que, como máquina de inscrição, constitui a primeira forma de codificação do *socius*. Assim, a memória é o meio em vista do qual o *socius* se tece e se codifica, regula-se e se normatiza, mas também se especifica e se institui como sociedade. Portanto, é mediante um regime de marcas e de “inscrição” corporal que a memória se organiza como marca territorial, sendo, portanto, o instrumento por meio do qual o homem atinge seu grau de humanização.

Sob esse sistema, com efeito, as relações contratuais tornam-se “promessas”, por meio das quais se podem construir uma memória e inoculá-la naquele que promete. Com base nisso, o devedor se esforça no sentido de estabelecer e assegurar a confiança de cumprimento de sua promessa, para fixá-la na consciência mediante um contrato e, nesse processo, empenha ao credor seu corpo, sua liberdade, sua vida. Diante desse domínio, o

credor tem sob seu poder a usurpação do corpo do devedor, impondo-lhe torturas e humilhações, talhando sobre o corpo do devedor marcas e cortes de modo que a extensão da dor seja proporcional ao tamanho da dívida. As avaliações comerciais se inscrevem nos corpos com toda sua precisão e particularidades, como avaliações *legais* de membros e órgãos. Nesse sentido, o corpo é subtraído às avaliações *legais*, submetido a uma ordem de legalidade em que predomina o “direito dos senhores”, um direito que se exerce pelo poder que tem o credor de punir e ultrajar o devedor, de maneira que, por meio dessa satisfação, o credor possa adquirir a recompensa pelo crime, pelo dano cometido. A equivalência entre dano e dor, por conseguinte, consiste na substituição de uma vantagem referida ao dano, uma compensação qualquer — dinheiro, terra, bem — por um tipo de “satisfação íntima que é concedida ao credor como forma de reparação pelo dano sofrido”, e é essa compensação que se converte e se materializa como um direito à crueldade.

6.2.2. A máquina territorial primitiva

No âmbito dessa contextualização, podemos vislumbrar o campo das análises de Deleuze e Guattari, no que tange à determinação da máquina territorial primitiva como efeito de fatores que indicam menos uma progressão linear no tempo, ou disposição necessária e causal, do que o advento de uma história da contingência, expressão de acasos e circunstâncias. O processo de demarcação territorial dar-se-á como correlato às relações e códigos que povoam um determinado *socius*, que, substanciado por um método de inscrição e regime de crueldade, sobre a memória corporal, faz com que os efeitos dessa inscrição se instalem na memória como um processo de codificação social. Assim, a noção de território circunscreve o regime de codificação de um determinado *socius*, que, delimitando fronteiras e limites, ratifica a relação intrínseca do território com a terra. Sob tal configuração, o território não designa um limite espacial ou geográfico senão a expressão da terra, sendo a terra unidade imanente e primitiva, “única e indivisível”, para onde convergem todas as forças. A terra é “entidade única indivisível” porque é sobre ela que todas as relações se operam e se estabelecem, e é sobre o corpo da Terra que se inscreve e se realizam as condições de toda produção. Sob esse traçado, a unidade corpórea não remete à pessoa, como forma privada, nem a um organismo biológico, nem um limite

geográfico. O corpo é o corpo pleno da terra, lugar onde os órgãos se juntam e as funções vêm se enraizar, e uma vez que os órgãos e funções estão subordinados à máquina social, o que se demonstra é da ordem de uma simetria entre corpo e terra, entre os órgãos e o *socius*. Como correlato, é sobre a terra que se efetua a manifestação dos desejos e dos fluxos, sendo a terra uma espécie de máquina que concentra toda a energia, todos os pontos com seu sistema corte-fluxo. Sob esse aspecto, delinea-se uma fusão do par terra-território, no sentido em que a terra se constitui como uma máquina territorial, primeira forma do *socius* e máquina de inscrição primitiva.

A terra designa o corpo pleno, onde a máquina territorial constitui uma máquina de inscrição que recorta o campo social como uma mega-máquina, concentrando todas as forças produtivas, o desejo, os meios, cultivos, e órgãos. Com efeito, essa operação não consiste numa técnica, pois ela é máquina social em que as peças e componentes são indivíduos integrados, interiorizados e institucionalizados. Nesse caso, a sociedade não se define pela troca ou circulação de mercadorias, senão por um mecanismo de inscrição nos corpos e um investimento coletivo dos órgãos, em que os órgãos são distribuídos e atados ao *socius* de tal maneira que, uma vez manipulados, permitam a codificação dos fluxos. Ocorre, então, uma coletivização dos órgãos, de modo que o fluxo se codifica à condição de ser amarrado ao *socius*, como imagem e prolongamento do coletivo, pois não é à ordem privada que os indivíduos e tudo o que o cerca se referem, mas “às séries que determinam as conexões, as disjunções e conjunções de órgãos” (AÆ [tr: 146]).

Assim, os corpos, uma vez marcados, não designam o corpo individual e particular, mas se distribuem num plano coletivo como corpos da terra, onde o que fundamenta o *socius* é o registro, a inscrição que consiste em “tatuá-lo”, “incisar”, “cortar”, “cercar”, mediante o qual o corpo é submetido, como assinala Nietzsche, a um sistema de avaliação e à “moralidade dos costumes”. “O corpo é marcado por um regime que refere seus órgãos e o seu exercício à coletividade”, onde eles são declinados e submetidos às suas exigências, e os “órgãos são talhados no *socius*, por onde correm os fluxos”, constituindo assim uma “memória de signos”, e um “sistema de crueldade” como o “movimento da cultura que se realiza nos corpos, se inscreve neles, domestica-os” (AÆ [tr: 149]). Uma mnemotécnica de traços e inscrição corporal constituído assim um procedimento de “pertença” e “adequação”, um mecanismo pelo qual o corpo “marcado” torna-se parte integrada da

organização social e o indivíduo, “identificado”, faz-se reconhecido pela lei. Não se trata do corpo como subjetividade, nem do indivíduo na condição do vivido, enquanto interioridade referida à consciência, mas de sua demarcação externa, o espaço coletivo, submetido ao regime de codificação social, orquestrado pela máquina social. Nesse sentido, o território não se define segundo um princípio de residência ou organização geográfica, definido como disposição fixa no espaço, mas por um sistema de inscrição e produção e investimento social, no qual se desenha um mapa primitivo do socius demarcado por uma relação imanente com a terra. A máquina territorial assume a função de dividir o povo sobre o corpo pleno da terra, “declinar a aliança e a filiação, declinar as linhagens sobre o corpo da terra” (*Ibidem*, p.150). É sob condições imanentes que os códigos se constituem, circunscrevendo assim a relação concreta entre a terra e o território; porém, o campo de efetuação dos códigos mantém-se submetido a uma disposição simétrica entre o território e a terra.

6.3. A máquina capitalista: captura, desterritorialização e reterritorialização

Não se pode objetar a hipótese do *Urstaat*, o Estado enquanto a existência mais remota da humanidade, pois, se as sociedades primitivas tiveram contato com Estados imperiais, seja na “periferia”, ou em “zonas mal controladas”; contudo, deve-se considerar que, inversamente, “o Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um fora, e não é pensável independentemente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado *ou* sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior”. Não se tratando de uma dimensão transcendente e absoluta,

O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente. Não apenas não há Estado universal, mas o fora dos Estados não se deixa reduzir à ‘política externa’, isto é, a um conjunto de relações entre Estados. O fora aparece simultaneamente em duas direções: grandes máquinas mundiais, ramificadas sobre todo o *ecúmeno* num momento dado, e que gozam de uma ampla autonomia com relação aos Estados (*MP*, p. 445).

Mas, sob outro traçado, uma nova forma de aliança e filiação se constitui quando um poder despótico impõe uma aliança não mais circunscrita pela relação imanente do corpo pleno da terra, mas pela mediação de uma transcendência que se constituirá como máquina despótica. Esse deslocamento não indica o desenvolvimento progressivo e linear de um regime que se institui sob a anulação total da máquina territorial, pois ele se constitui sobre ruínas e fragmentos, numa sobrecodificação do território pelo corpo do déspota. Contudo, tal realização não promove e nem constitui um movimento de territorialização, mas o primeiro grande movimento de desterritorialização (*ACE* [tr: 228]). Nesse caso, “a unidade imanente da terra (motor imóvel) é substituída por uma unidade transcendente — a unidade do Estado” e, com isso, o corpo pleno deixa de ser o da terra, e passa a ser o do Déspota, o Inengendrado que domina todas as instâncias. O Estado não designa um princípio de territorialização que organiza a sociedade em residência, num espaço localmente fixado, pois o princípio de residência faz parte também do movimento que conduz ao poder estatal e, sendo assim, ele é efeito de um movimento de desterritorialização que divide a terra e submete o campo social a uma nova forma de inscrição imperial, a um novo corpo pleno, um novo socius, definido agora pela figura do Estado (*ACE*, p. 230 [tr: 202]).

Com efeito, isso significa menos a supressão do território do que a forma de um poder territorial que se arregimenta não mais sobre o corpo pleno da terra, mas sobre o poder estatal, configurando então, uma “passagem de códigos” que se converterá numa sobrecodificação, a partir de resíduos e fragmentos de elementos precedentes. O Estado não anula e não substitui de modo radical e definitivo a forma territorial passada, as esferas “sociais” e “culturais” que regulam a máquina territorial primitiva, pois o que há é uma coexistência entre o plano de organização transcendental e os fragmentos do exercício imanente que lhe antecedem.

Numa acepção geral, a noção de território revela a experiência de um “espaço apropriado”⁸⁹ derivado da sensação de apropriação de um espaço geográfico, de modo que é no território que se sustenta a estabilidade do Estado, transformado-o em espelho da organização territorial, e cujo efeito da apropriação revela-se como força emblemática do sentimento de “pátria” e “nação” e pelo qual esse Estado se mantém reconhecido e legitimado. No caso da máquina territorial primitiva, essa identidade encontra-se ancorada na esfera coletiva que regula os códigos sociais, mediado por uma filiação local e uma identidade que não se refere ao Eu, à consciência, mas que concerne o coletivo. Disso se segue que, para Deleuze e Guattari, o complexo de Édipo sustentado na filiação familiar e natural não abarca o caráter transitório e contingente da dinâmica real das alianças e filiações, pois esta corresponde menos à estrutura familiar formal do que ao campo móvel e social das relações econômicas, cujos investimentos no campo social e cultural escapam às estruturas e modelos da história. O que há é um processo que envia as relações que se movem não segundo uma lei necessária ou uma ordem contínua e estável, mas que se revela consoante a conexões extrínsecas, a determinações contingentes e descontínuas, que supõem acasos e encontros.

Delinear-se-á, portanto, três figuras: máquina territorial; máquina despótica e máquina capitalista. Contudo, a aparição do Estado despótico se instaura, como assinala Nietzsche, e chega como “um clarão”, num um golpe de mestre; enquanto, a máquina capitalista invoca uma criatividade histórica, uma atividade artística, um corte criativo e contingente que emerge da descodificação gradual de todos os fluxos. E, nesse caso, a sociedade privada se impõe a luz de um poder público que a precede, onde tudo é “sempre reenviado a um Estado que nasce adulto e que surge de um lance, *Urstaat* incondicionado” (*MP*, p. 532). Envolvendo captura e sobrecodificação, ele se constrói a partir do encontro dos fluxos descodificados do dinheiro, da produção, dos meios de produção, da força de trabalho desterritorializada, configurando, então, o segundo movimento de desterritorialização. A desterritorialização capitalista, contudo, não se remete a um poder

⁸⁹ Conforme definição de “Território”, em *Les Mots de la Géographie*, p. 480-481.

transcendente, mas a um modo de deslocamento que se orienta do centro em direção à periferia, ou seja, dos países desenvolvidos às sociedades subdesenvolvidas, que não compõe outro mundo ou uma transcendência, mas torna-se uma peça essencial na engrenagem produtiva da máquina capitalista. O que entra em cena é um regime de produção e investimento social do desejo que interfere e se instala no esquizo, tornando a esquizofrenia a lei primordial que tece e molda o inconsciente e o desejo. A descodificação dos fluxos se estende a um movimento esquizofrênico que se instala entre as ruínas e fragmentos das formas anteriores da economia e que se distribui como investimento social e meio de regulação.

Por conseguinte, assinalam Deleuze e Guattari, à derrocada da máquina territorial primitiva intervém outro tipo de agenciamento que não contorna mais o corpo pleno da terra, mas o do déspota, o Estado despótico, que, como máquina despótica, opera uma sobrecodificação, conduzindo todos os fluxos ao corpo do déspota. Desse modo, a máquina deixa de ser territorial, para se tornar máquina despótica, onde os fluxos, não mais recaindo sobre a terra, mas sobre o *corpo sem órgãos* de um *socius* desterritorializado, reterritorializa-se sobre o corpo do déspota ou sobre o corpo do dinheiro. Com isso, a unidade imanente da terra é substituída por uma esfera transcendente, inscrita na unidade do Estado, de modo que o corpo não é mais o da terra, mas o do Estado que atua como um poder despótico, uma forma inengendrada e incondicional, dominando e se apropriando de todas as instâncias, pois, os fluxos não se lançam mais sobre o corpo da terra, mas sobre o corpo do Estado. Enquanto a máquina social pré-capitalista opera uma codificação dos fluxos do desejo, assinalando uma composição imanente, o capitalismo, por sua vez, descodifica todos os fluxos, de tal forma que, ao construir seus alicerces sobre esses fluxos descodificados promove um bloqueio das referências concretas, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática abstrata, a moeda. Sob essa determinação, a aliança e a filiação são imediatamente mobilizadas, instituindo assim um novo código, porém, não mais inscrito sobre o corpo da terra senão definitivamente desterritorializado, conectado a um poder externo e despótico que trata de buscar os meios de se reterritorializar.

As sociedades modernas civilizadas se definem pelos processos de descodificação e de desterritorialização. Mas *o que desterritorializam por*

um lado, reterritorializam por outro. E estas não-territorialidades são muitas vezes artificiais, residuais, arcaicas; simplesmente, estes arcaísmos têm uma função perfeitamente atual, correspondem ao nosso modo moderno de ‘ladrihar’, de esquadriar, de reintroduzir fragmentos do código, de ressuscitar os antigos e inventar pseudocódigos ou gírias” (AÆ, p. 306 [tr: 268]).

Assim, a desterritorialização não significa uma dispersão dos fluxos ou derrocada da máquina, mas a intervenção de um movimento de reterritorialização, como um dos principais aspectos da função desterritorializante. Dessa forma, no Estado moderno, os fluxos são regulados num processo de descodificação e desterritorialização cuja força e precisão, tratam de reterritorializá-los para “impedir a fuga dos fluxos descodificados por todos os cantos da axiomática social” (AÆ p. 307 [tr: 269]).

“Selvagens”, “bárbaros” e “civilizados” definem três máquinas sociais, sendo a primeira, “a máquina territorial subjacente, que codifica os fluxos sobre o corpo pleno da terra. A segunda é a máquina imperial transcendente, que sobrecodifica os fluxos sobre o corpo pleno do déspota e do seu aparelho, o *Urstaat*: realiza o primeiro grande movimento de desterritorialização”, porém, somente o realiza na medida em que “sua eminente unidade às comunidades territoriais que conserva”, num processo de sobrecodificação e apropriação do sobre trabalho.

A terceira é a máquina moderna imanente, que descodifica os fluxos sobre o corpo pleno do capital-dinheiro: realizou a imanência, tornou o abstrato concreto, naturalizou o artificial, substituindo os códigos territoriais e a sobreedificação despótica por uma axiomática dos fluxos descodificados e por uma regulação destes fluxos (AÆ, *Idem*).

Nesse sentido, analisam Deleuze e Guattari, “os Estados modernos, portanto, acabam por “restaurar o império mais absoluto, nova ‘megamáquina’, seja qual for a novidade ou a atualidade da forma tornada imanente, realizando uma axiomática que funciona por servidão maquínica tanto quanto por sujeição social. O capitalismo acordou o *Urstaat*, e lhe dá novas forças (*MP*, p. 574-575)⁹⁰. Produz-se assim o segundo movimento de desterritorialização que, diferentemente do primeiro, não deixa subsistir nenhum resíduo dos códigos e sobrecódigos, mas a despeito disso, trata de restituir o que perdeu, o que não deixou subsistir, reterritorializando as territorialidades perdidas. Com efeito, o Estado não se assinala unicamente por sua forma, pois o caráter e o momento essencial do Estado ele reside num “acoplamento de forças” que consiste em “captura, laço, nó, *nexum*, captura mágica. É preciso falar de um segundo pólo, que operaria antes por pacto e contrato? Não será antes a outra força, tal que a captura forma o momento único do par? As duas forças são, pois, a sobrecodificação dos fluxos codificados e o tratamento dos fluxos descodificados” (*MP*, p. 575).

Portanto, esses três tipos de máquinas representam um modo específico de *representação* que se desenha sobre o socius: na máquina territorial selvagem, figura o “sistema de conotação-conexão” que corresponde “à codificação dos fluxos”; a máquina despótica bárbara comporta o “sistema da subordinação-disjunção” que se refere “à sobrecodificação”; na máquina capitalista civilizada figura “o sistema de coordenação-conjunção”, que equivale “à descodificação dos fluxos”. Logo, desterritorialização, axiomática e reterritorialização são os três elementos de superfície da representação do desejo no socius moderno.

⁹⁰ Sobre a noção de « megamáquina », é denominada por Lewis Mumford, para designar os impérios arcaicos, confrontando-se com a moderna forma de Estado. “La première mégamachine”, *Diogène*, jul. 1966; e também, cf. *Le mythe de la machine*, Fayard, t. II PP. 319-350. *Apud MP*, 571, 575.

CAPÍTULO VII

MÁQUINAS ABSTRATAS E MICROPOLÍTICA

7.1. As máquinas abstratas

A noção de “máquina” sublinha a crítica de Deleuze e Guattari à concepção estática e transcendente da relação entre os mecanismos de produção social, o funcionamento das instituições e os regimes de subjetivação. Como demonstramos, no pequeno texto de 1955, intitulado *Instincts et institutions*, que remonta ao período das teses de *Empirisme et subjectivité*, Deleuze recupera o fio condutor das críticas de Hume à lei e ao contrato, para pensar à luz do autor inglês, o problema da *instituição* como “modelo de ações” e meio de satisfação. O vínculo entre natureza e sociedade não se define mais pela ideia de “contrato”, mas por uma positividade e uma inventividade que advém do exterior, por uma conversão mediante a qual a instituição torna-se o meio de satisfação das necessidades e da tendência. Em *Nietzsche et la philosophie* (1962), com as noções de forças, de vontade de potência e de eterno retorno, Deleuze afirma a superação da representação mecânica do movimento e concebe um princípio interno e genético, como operatório da síntese das forças e de sua diferença. Define, então, a relação e composição de uma multiplicidade de forças regida por um princípio diferencial, ultrapassando assim uma determinação mecânica e unitária da força, por onde se poderia requerer uma identidade universal como representação do mesmo. Com essa torção conceitual, Deleuze cria as bases do que chama de verdadeira crítica mediante a qual refutará a limitação da crítica kantiana, cujo desenvolvimento se configura segundo um princípio externo e abstrato. A reversão da crítica torna-se o mote da relação e composição de forças múltiplas e de uma vontade de potência como princípio interno e imanente, programa que se inscreve nas clausuras de uma filosofia da diferença, inaugurada no livro célebre *Différence et répétition*, de 1968. Esse tema permeia as análises fundamentais da obra e demarca uma operação da razão, uma síntese, marcando assim a linha que se estabelece entre o tempo, a diferença e a repetição. Ao imprimir à relação e composição de forças um princípio genético, interno e diferencial, Deleuze ultrapassa o modelo mecânico das forças e de seu movimento operando uma conversão que subverte o

modelo da mecânica clássica por um dinamismo inerente às forças e suas relações. As forças contornam um devir e uma potência de mutação contínua que define uma tipologia e uma topologia.

Recuperando outra via de abordagem, Guattari, numa exposição de 1969, intitulada *Machine et structure*, publicada em sua obra de 1972, *Psychanalyse et transversalité*, trata de refutar o formalismo do estruturalismo, o qual concebe o funcionamento da realidade social segundo uma distribuição estrutural, em que as partes se determinam por uma capacidade de troca que os mantém isolados e estáticos. Visando desfazer tal equívoco, Guattari situa a análise da produção e repartição social como um processo que se refere, lembra François Dosse, à “articulação de processos de subjetivação e acontecimento histórico”. Entretanto, Guattari não limita sua compreensão de máquina à análise institucional, e sendo assim, situando o problema da máquina fora do campo objetivo e mecânico, concebe o campo social como uma máquina de produção que escapa à concepção tradicional de instituição para se realizar num campo de relações transversais.

Como analisa Dosse, Guattari, referindo-se à tese principal de *Différence et répétition*, reconhece o estruturalismo ainda presente nas análises de Deleuze, nessa obra e em *Logique du sens*, mas buscará nas bases da concepção de “repetição como diferença”, sustentada por Deleuze, as condições de uma apreciação dinâmica que precisava para ultrapassar a noção de máquina estabelecida pelo estruturalismo. Do mesmo modo, a associação da “máquina” a um princípio imanente determinado pela “diferença” e “repetição” promove uma conversão tal, de modo que o real passa a ser compreendido numa “decomposição dinâmica de forças maquinicas”⁹¹. Com base nas teses de Deleuze, Guattari entende a necessidade da noção de máquina, como elemento ativo e dinâmico, a fim de “introduzir o elemento diferenciante que reintroduza o acontecimento e o movimento”⁹², pois, conforme ressalta Guattari, “A temporalização penetra a máquina de toda parte e somente se pode situar em relação a ela à maneira de um acontecimento. O

⁹¹ Cf. também Villani, *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*.

⁹² Cf. François Dosse: *Gilles Deleuze et Félix Guattari – Biographie Croisée*.

surgimento da máquina marca uma data, um corte, não homogêneo a uma representação estrutural”⁹³.

Portanto, Guattari suprime a ideia de máquina como mecanismo técnico e concebe o que define como uma “máquina a vapor viva”, em que a máquina não se constitui conforme um mecanismo fechado ou um conjunto de peças interligadas num todo íntegro e funções técnicas, pois ela é anterior à técnica e se remete às condições imanentes de sua criação e de seu funcionamento. No rastro dessa reflexão, vai balizar as concepções desenvolvidas durante a parceria Guattari-Deleuze. Em *L’Anti-Œdipo* Deleuze e Guattari, partindo da noção de máquina como processo, base das relações entre produção capitalista e processos de subjetivação, definem a máquina como um processo de produção cujo “produto” não designa o resultado final de uma ação, mas compõe uma mesma engrenagem em que a produção e seu funcionamento envolvem numa mesma corrente, mecanismos de incorporação e produção.

Numa entrevista de 1972, *Deleuze e Guattari explicam-se*: “Definimos a máquina como qualquer sistema de cortes de fluxos”, que pode consistir tanto em máquina técnica, máquina social, ou máquina desejante, pois máquina não se opõe, nem ao homem, nem à natureza, mas também não se reduz ao mecanismo, que são procedimentos de máquinas técnicas, ou se refere à organização de um organismo. “Mas o maquinismo é uma coisa completamente diferente: é mais uma vez, qualquer sistema de corte de fluxo que supera simultaneamente o mecanismo da técnica e a organização do organismo, que seja na natureza, na sociedade ou no homem”⁹⁴. Trata-se de um sistema que alia uma produção imanente e seus efeitos às processos de corte e captura de fluxos, que se reverberam nos mecanismos de subjetivação e organização social.

Na obra datada de 1979, *L’inconscient machinique: Essais de schizo-analyse*, Guattari assinala os princípios que separam as máquinas abstratas da abstração de um “logos”, considerando as “interações maquínicas” que operam no inconsciente: a partir

⁹³ Cf. Guattari, *Machine et structure*.

⁹⁴ Cf. entrevista publicada na coletânea *A Ilha deserta*.

desse acento, objeta o que poderia indicar uma “idéia platônica transcendente” , ou então, a “forma aristotélica adjacente a uma matéria amorfa”, pois num sentido diametralmente oposto, tratar-se-á de “interações desterritorializadas, abstratas”, que se realiza segundo relações concretas, mas cujo caráter revela uma transespacialidade e uma transtemporalidade:

Estas *máquinas abstratas*, atravessam diversos níveis da realidade, fazem e desfazem estratificações. Não se agarra a um tempo único, universal, mas a um *plano de consistência*, trans-espacial e trans-temporal, que afeta um coeficiente relativo de existência (...). As coordenadas da existência, como as coordenadas espaço-temporais e as coordenadas subjetivas, se estabelecem a partir de agenciamentos e constante interação e engajados sem cessar nos processos de desterritorialização e de singularização que têm como efeito descentrá-los uns em relação aos outros e assinalar-lhes ‘territórios de recâmbio’, nos espaços codificados (GUATTARI, 1979, [tr: 10-11]).

Refutando o regime constituído por “entidades ligadas” e um “universo de formas” e “fórmulas gerais”, Guattari continua: “conservando, apesar de sua ambiguidade, esta expressão de “máquinas abstratas”, é a própria ideia de universais abstratos que eu me proponho a contestar. A abstração só pode resultar de máquinas e de agenciamentos de enunciações concretas”⁹⁵. Isso se explica porque um “enunciado universal” supõe um “agenciamento enunciator” associado a uma “operação de poder que o conduz e pretende tal universalidade”. Da mesma forma, longe da subordinação às noções de forma e à estrutura, de sujeito e objeto, e par substância-forma, é preciso pensar em “agenciamentos

⁹⁵ Nesse ponto, Guattari explica que se opõe ao “logos das espécies biológicas” que operam o fluxo do tempo, formulado por René Thom, e ressalta que tal logos são portadores de abstração, enquanto as máquinas abstratas “veiculam, por acréscimo, pontos de singularidades “extraídos” do cosmos e da história”, sendo preferível, então, falar de ‘extratos maquínicos’, de máquinas desterritorializadas e desterritorializantes”, cf. tr.,p.11.

de fluxo e de códigos”. Mais adiante, Guattari ressalta: considerando esses aspectos, o dinamismo das máquinas ultrapassa a lógica do par significante-significado, e dos estados de coisas do vividos e suas reproduções, pois “as máquinas abstratas não funcionam como um sistema de codificação que viria sobrepor-se, do ‘exterior’, sobre as estratificações existentes”, e mais adiante Guattari explica:

No quadro do movimento geral de desterritorialização que evoquei a pouco, constituem uma espécie de *matéria da mutação* – o que chamo de ‘matéria de opção — composta de cristais, possíveis catalisadores das conexões, das desestratificações e das reterritorializações tanto do mundo vivo quanto do mundo inanimado. Marcam, em suma, o fato de que a desterritorialização, sob todas as suas formas, ‘precede’ a existência de estratos e territórios (*Ibidem* [tr: 15]).

Portanto, as máquinas abstratas não constituem relações abstratas e transcendentais, elas “operam em agenciamentos concretos”, e “definem-se pelas pontas de descodificação e de desterritorialização” (*MP*, p. 636-637 [tr: 227, vol. 5]), abrindo o agenciamento territorial a uma outra dimensão, pois conduz o território a uma força anônima fora dele; arrasta-o para agenciamentos que não são mais formados e circunscritos no tipo molar, mas que compõe um outro tipo: o molecular, o devir, o cósmico. Não obstante, ainda que perfilarem sobre um campo de efetuações concretas, não se pode compará-las aos estratos ou matérias formadas, pois as máquinas abstratas não reconhecem formas e substâncias, são “matérias não formadas e funções não formais”, da mesma forma como excedem a mecânica e se opõem ao abstrato. Há um conglomerado de máquinas e cada máquina é um consolidado de matérias-funções (*phylum* e *diagrama*), um conjunto de componentes constituindo uma cadeia de elementos e funções que se correspondem. O exemplo disso reside no “plano” tecnológico, à medida que ele é um composto de substâncias formadas, formas organizadoras, programas etc., mas também por um “conjunto de matérias não formadas que só apresentam graus de intensidades (resistência, condutibilidade, aquecimento, estriamento, velocidade ou retardamento, indução, transdução...), e funções diagramáticas que só apresentam equações diferenciais ou (...) “tensores”” (*MP*, p. 637 [tr: 227, vol. 5]).

Portanto, Deleuze e Guattari buscam ultrapassar o modelo hilemórfico clássico definindo a noção de matéria por um princípio dinâmico pelo qual, substituem “o par matéria-forma pelo acoplamento material-forças” (*MP*, 121), logo, substituem o par de categorias substância-atributo, por uma matéria molecularizada apta a “captar” as forças do Cosmo. Tal declinação, com efeito, remete às teses elaboradas por Deleuze a partir das leituras de Simondon. Não invocando formas ou substâncias, as máquinas não demarcam a distinção acabada e absoluta entre conteúdo e expressão como efeito e determinação dos estratos e agenciamentos. Ao contrário, a distinção anula-se e estes passam a ser “funcitivos de uma mesma função ou os materiais de uma mesma matéria” (*MP*, p. 638 [tr: 228, vol. 5]), porque o “plano de consistência é um plano de variação contínua, cada máquina abstrata pode ser considerada como um “platô” de variação que coloca em continuidades variáveis de conteúdo e de expressão” (*MP*, *Idem*). Nesse caso, o que há são *traços*, compondo de um lado, intensidades e matérias não formadas, e de outro, tensores, funções não formais, duplicidade que vem menos apagar a distinção do que retomá-la sob uma nova denominação, como pontas que se arrastam e se revezam (ex. data, nome próprio etc.). Sob essa dimensão, a distinção precedente é restabelecida por composições indiscerníveis como traços ou “intensidades de conteúdo e traços ou tensores de expressão”, deixando de se remeter aos estratos e agenciamentos para se converter em “pontas de desterritorialização”.

Tomado desse modo, “cada vez que um agenciamento territorial é tomado num movimento que o desterritorializa (...), se desencadeia uma máquina”. Porém, “máquina” não designa uma atividade técnica ou estrutura sustentando a matéria. “*As máquinas são sempre chaves singulares que abrem ou fecham um agenciamento, um território*” (*MP*, p. 412 [tr: 148, vol. 4], grifo do autor). Nesse caso, a noção de máquina se contrapõe ao agenciamento pelas seguintes razões: “uma máquina é como um conjunto de pontas que se insere no agenciamento em vias de desterritorialização para traçar suas variações e mutações”. Os efeitos decorrentes desse arranjo não são mecânicos; ao contrário, esses efeitos são maquinicos, no sentido em que “dependem de uma máquina diretamente conectada com o agenciamento e liberada pela desterritorialização”; e assim, os efeitos são enunciados maquinicos, efeitos de máquinas. Mas, por outro lado, a máquina está invariavelmente ligada ao agenciamento territorial por três motivos: em primeiro lugar, ela o abre para outros agenciamentos, inter-agenciamentos ou interespecíficos; segundo, para

extravasar qualquer agenciamento numa abertura para o Cosmos, numa desterritorialização para outra coisa; e por último, para produzir um efeito de fechamento, em direção ao buraco negro.

Assim, tal configuração se explica porque “a matéria não formada, o *phylum*, não constitui uma matéria morta, bruta, inerte ou homogênea, mas uma matéria-movimento que comporta singularidades ou *hecceidades*, qualidades e mesmo operações”. Da mesma forma, “a função não formal, o diagrama, não é uma metalinguagem expressiva e sem sintaxe, mas uma expressividade-movimento que sempre comporta uma língua estrangeira” no interior da própria língua, como um devir animal. “Uma máquina revolucionária, tanto mais abstrata quanto real. Um regime que não passa mais pelo significante nem pelo subjetivo” (*MP*, p. 638 [tr: 229, vol. 5]).

Porém, esse mecanismo não figura como a representação de um modelo prévio, nem supõe direções lineares e absolutas, pois há casos em que a máquina pode exercer o papel de transcendente e até mesmo reproduzir tal modelo, algo que ocorre quando “os agenciamentos concretos são referidos a uma ideia abstrata de Máquina”. Sob essa configuração, quando se considera os agenciamentos não pelo exercício de máquinas abstratas imanentes e singulares, mas por instâncias que o afetam externamente, de modo transcendente, os “coeficientes” que dela se extrai não correspondem a suas potencialidades e sua criatividade, operando-se então um desvio de suas qualidades e exercício. Refratário ao modelo de execução abstrata da Máquina, os agenciamentos se reportam aos coeficientes que os afetam, mas estes derivam dos próprios agenciamentos. Nesse caso, “os coeficientes que quantificam os agenciamentos” concernem “aos componentes variáveis de agenciamentos (território, desterritorialização, reterritorialização, terra, Cosmo); as linhas diversas e entrelaçadas que constituem o “mapa” de um agenciamento (linhas molares, linhas moleculares, linhas de fuga); as diferentes relações de cada agenciamento com um plano de consistência (*phylum* e diagrama)” (*MP*, 639 [tr: 229, vol. 5]), como o componente “folha de grama”, tem seu coeficiente transformado a depender dos agenciamentos animais, e de espécies vizinhas. Assim, entre o agenciamento e a máquina abstrata perpassam linhas cruzadas, anônimas e sem contorno que passa entre as coisas e detém uma potência de metamorfose.

No que se refere aos “agenciamentos antropomórficos e aloplásticos, a máquina de guerra e o aparelho de Estado”, eles são quantificáveis na relação que estabelecem com “a” máquina, diferentemente do que ocorre com o *phylum* ou diagrama. A relação entre os agenciamentos e as máquinas abstratas depende do tipo de agenciamento implicado e do modo de conexão e apropriação que opera. No que tange a esses agenciamentos e seus coeficientes, é na relação de apropriação que a máquina se deixa conduzir por uma força fora dela, uma linha não vital que lhe confere um fim. Essa conexão e apropriação tanto pode se configurar como potência de criação ou como bloqueio de suas possibilidades. Quanto mais um agenciamento se abre e multiplica seu horizonte de conexões, mais ele se aproxima da máquina abstrata, e traça “um plano de consistência com seus quantificadores de intensidade e de consolidação” (*MP*, p. 639 [tr: 230, vol. 5]). Não obstante, os agenciamentos se distanciam da máquina quando negligenciam suas conexões criadoras e se apoiam em “conjunções que criam bloqueios (*axiomática*), reterritorializações que produzem buraco negro (*segmentômetros*), conversões em linhas de morte (*deleômetros*)” (*MP, Ibidem*), transformando “a linha de fuga, e a linha vital abstrata que se efetua”, em linha de morte ou destruição.

Notadamente, as máquinas abstratas se efetuem nos estratos e nos agenciamentos, mas, da mesma forma, não encerram e também não retêm todas as realizações operações no plano de consistência, pois os próprios estratos se agarram no plano de consistência. Tal configuração demonstra uma reversibilidade das relações e, desse processo, emerge uma tripla tipologia das máquinas. Num primeiro nível, os estratos se agarram no plano de consistência, formando “espessamentos, coagulações, cinturas que vão organizar-se e desenvolver-se segundo eixos de um outro plano”, um plano adjacente “(substância-forma, conteúdo-expressão)”. Num segundo momento, cada estrato compõe uma unidade inerente aos componentes substanciais e aos traços, que invocam a atuação de uma máquina estratégica que comanda esse plano adjacente. E um terceiro tipo se constitui quando nos estratos aloplásticos (dos agenciamentos) brotam “máquinas que compensam as desterritorializações através de reterritorializações e “descodificações mediante sobrecodificações ou equivalentes de sobrecodificações” (*MP*, p. 640 [tr: 231, vol. 5]). Assim, as máquinas abstratas não abolem suas possibilidades nos agenciamentos, pois elas “abrem” e afetam os agenciamentos sobrecodificando-os como efeitos maquínicos reais, e

cada máquina corresponde a um efeito, uma sobrecodificação (por exemplo, máquina de “palavras”, que sobrecodificam a linguagem; máquina de rosticidade, que sobrecodifica o corpo e a cabeça; máquina de servidão, que sobrecodifica ou axiomatiza a terra).

O que se constata, nessa permuta de apropriação e efeitos maquínicos, é a impossibilidade de estabelecer valores quantificáveis por parâmetros de distância ou aproximação entre os agenciamentos e as máquinas, pois ambos constituem relações heterogêneas e transversais. Logo, a relação entre agenciamento e máquina abstrata não se exerce unicamente por níveis quantitativos, como se houvesse um limite ou um fim assegurado no próprio agenciamento, ou uma instância, mesurando suas efetuações. De outro modo, verifica-se que há tipos de máquinas que não cessam de “trabalhar umas nas outras e que qualificam os agenciamentos”. Tratar-se, então, de “*máquinas abstratas de consistência*, singulares e mutantes, com conexões multiplicadas; mas também *máquinas abstratas de estratificação*, que circundam o plano de consistência com um outro plano”; e de modo complementar, “*máquinas abstratas sobrecodificadoras ou axiomáticas*, que realizam as totalizações, homogeneizações, conjunções de fechamento” (MP, p. 640 [tr: 231, vol. 5]). Desse modo, é preciso considerar que:

Toda máquina abstrata remete a outras máquinas abstratas: não apenas porque elas são inseparavelmente políticas, econômicas, científicas, artísticas, ecológicas, cósmicas – perceptivas, afetivas, ativas, pensantes, físicas e semióticas – mas, porque entrecruzam seus tipos diferentes tanto quanto seu exercício concorrente. Mecanosfera (MP, 641 [tr: 232, vol. 5]).

7.2. Desterritorialização capitalista e reterritorialização filosófica

Vimos que, em sua configuração antiga, a filosofia implica a conjugação do plano de imanência absoluto com o meio imanente relativo da cidade, a imbricação entre a desterritorialização absoluta do pensamento e a desterritorialização relativa do meio social grego, e estes acontecimentos se realizam por razões puramente contingentes. Um meio relativo imanente (meio – amigo – opinião), como traços do mundo grego, são estas as condições de fato ou exo-condições da filosofia, seu noo-plano de imanência. Deleuze e

Guattari retomam essa conversão imanentista de um plano absoluto do pensamento e circunscrevem a ligação da filosofia moderna com o capitalismo e da filosofia antiga com a Grécia sob um regime de operação análogo. Nesse sentido, “o liame da filosofia moderna com o capitalismo é, pois, do mesmo gênero que o da filosofia antiga com a Grécia: *a conexão de um plano de imanência absoluto com um meio social relativo que procede também por imanência*” (*QPh*, p. 94 [tr: 128], grifo do autor). Contudo, isso não implica uma continuidade necessária que liga a Grécia à Europa, pois o que há é da ordem de um começo contingente, um processo que supõe uma mesma contingência e relações imanentes mas com elementos e condições distintas. No que concerne ao plano de pensamento moderno, a conexão da filosofia com o meio relativo se efetua ao nível do capitalismo em sua vertente europeia. O traço relevante dessa contextualização reside no fato de que o capitalismo confere à filosofia uma desterritorialização, que se opera também por imanência, tornando-se o novo meio de imanência relativo que recobre a imagem do pensamento, seu campo prático e dinamismo, constituindo-se assim o plano absoluto do pensamento. Sob esse novo contorno, não será mais sobre a cidade que a filosofia se desterritorializa, mas sobre o capitalismo e sua relação com o Estado. A Europa capitalista moderna é o meio de imanência relativo que se revela como plano de organização social marcado pela oposição ao aparelho de Estado, fazendo coincidir as desterritorializações e reterritorializações do pensamento sobre um mesmo plano de imanência, e é mediante essa coincidência que a filosofia se conecta com a desterritorialização capitalista. (*QPh*, p. 90-92).

Entretanto, no que concerne à natureza dessa aproximação, é preciso compreender que, a despeito das aproximações com a experiência grega, do ponto de vista dos acontecimentos filosóficos, eles não convergem para um tipo de desenvolvimento linear; de modo que sua sucessão histórica não supõe uma continuidade necessária que se estenda da Grécia à Europa e justifique a própria filosofia e sua sobrevivência como organização linear e homogênea. Disso se segue a sobredeterminação do ocidente na história da filosofia e sua

relação com a “transcedência, doença propriamente européia”, pois “no Ocidente a árvore plantou-se nos corpos, ela endureceu e estratificou até os sexos. Nós perdemos o rizoma ou a erva” (*MP*, p. 30 [tr: 30, vol I])⁹⁶. Com esse acento, entende-se que, o que há é um conjunto de componentes heterogêneos de caracterização descontínua e contingente, um “recomeço contingente de um mesmo processo contingente, com outros dados”, pois os elementos que habitam o pensamento grego não são os mesmos nem na Idade Média nem da Modernidade. Descartando os vestígios de uma causalidade necessária entre o meio grego e o capitalismo, o que se faz presente é a emergência de novos elementos e novas condições que são, com efeito, da mesma forma puramente contingentes, mas que se realizam segundo um contexto e variantes que se perfilam sobre o modelo capitalismo europeu. Assim, não se trata do ato de uma razão suficiente conduzindo os eventos, nem a ação de um sujeito como centro e ponto de partida filosófico, mas

(...) sob razões sempre contingentes, o capitalismo arrasta a Europa numa fantástica desterritorialização relativa, que remete de início a vilas-cidades (...). As produções territoriais que se reportam a uma forma comum imanente, capaz de percorrer os mares: a ‘riqueza em geral’, o ‘trabalho simplesmente’, e o encontro entre os dois como mercadoria (*QPh*, p. 93).

Deleuze e Guattari visam, com essa conversão imanentista, aquilatar o que Nietzsche já proclamava, pois como assinalam, “Nietzsche fundou a geo-filosofia, procurando determinar os caracteres nacionais da filosofia francesa, inglesa e alemã” (*QPh*,

⁹⁶ Sobre isto, Deleuze e Guattari, avaliam que Leslie Fiedler, apresenta uma bela geografia quando indica o papel mitológico da América na literatura, num “mapa” americano em que tudo faz rizoma, em oposição ao modelo de pensamento em “árvore” do europeu. “E, no interior da América, não são sempre as mesmas direções: à leste se faz a busca arborescente e o retorno ao velho mundo. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidio, suas fronteiras movediças e deslocadas. Todo um “mapa” americano, no oeste, onde até as árvores fazem rizoma. A América inverteu as direções: ela colocou seu oriente no oeste”, cf. *MP*, 30-31. De fato, Fiedler, analisa que os europeus foram forçados a pensar sua experiência e sua história segundo uma tripartição do universo em Norte, Leste, Sul; e fizeram a exploração onírica da quarta parte (Oeste) que lhe era interdita, que era “excluída da geografia e da história, o Oeste reencontrava seu lugar como lugar imaginário”, cf. *Le retour du Peau-rouge*. Ed. du Seuil, 1971., p. 28-29.

p. 98 [tr: 133]). Desse modo, a filosofia nietzschiana expõe os alicerces e forças atuantes da imagem moderna do pensamento, sem descurar do combate contra a cultura. Ao avaliar os sintomas da cultura e as declinações que se reverberam na filosofia, Nietzsche faz um diagnóstico das condições e valores que sedimentam o pensamento e sua época, elaborando uma crítica da cultura e dos caracteres nacionais implicados na filosofia, quando esta incorpora os declínios, as doenças e fraquezas de uma cultura.

Mas por que apenas esses três países em especial e não a Europa de modo amplo, ou outras potências tão importantes como, por exemplo, a Itália e a Espanha? A explicação se baseia na assunção da figura e da transcendência. No caso da Itália, embora abrigue um conjunto de “cidades desterritorializadas e uma potência marítima” constituindo assim, de certo modo, as condições de uma retomada do “milagre”, no sentido de uma recuperação das condições e circunstâncias de seu meio, ela acabou por abortar uma instauração filosófica ímpar em virtude de sua subordinação à Igreja e à Santa Sé, da mesma forma como aconteceu na Espanha. “À Itália e à Espanha faltava um “meio” para a filosofia, de modo que seus pensadores permaneceram “cometas”, e elas estavam dispostas a queimar seus cometas”. Além disso, eles foram os países ocidentais que desenvolveram “o compromisso católico do conceito e da figura, que tinha um grande valor estético, mas mascarava a filosofia, desviava a filosofia para uma retórica e impedia uma plena posse do conceito” (*QPh*, p. 99 [tr: 134]). Esses dois países mantiveram relação estreita com os dogmas e doutrinas da Idade média, pois, o pensamento medieval não procede sobre um noo-plano imanente, mas segundo um plano teológico-transcendente. Isso explica, então, a razão de se atribuir à França, a Inglaterra e a Alemanha, um fator determinante nos caracteres nacionais da filosofia, pois foram os únicos que se libertaram da transcendência, como, no caso da ruptura da Inglaterra e da Alemanha com o catolicismo e da França com o galicanismo, tornando-se, então, “capazes de produzir filosofia no mundo capitalista”, como três formas de reterritorialização filosófica sobre o capital.

Deve-se indagar, ainda, quais seriam as razões dessa apropriação e, por extensão, o que motivou essa sobreposição europeia em relação ao resto do mundo, em vista da qual se pode buscar a ascensão do capitalismo no Ocidente e não na China do século III ou VIII. Deleuze e Guattari respondem: se a filosofia perseverou e se manteve ocidental, foi porque o seu plano de imanência encontrou no capitalismo europeu um novo meio social também

imane, de condições favoráveis, mas também pelo fato de que a desterritorialização capitalista foi lançada no Ocidente e não em outro lugar. Assim, pontuam Deleuze e Guattari, é porque “o Ocidente monta e ajusta lentamente estes componentes, ao passo que o Oriente nos impede de vir a termo. *Só o Ocidente estende e propaga seus focos de imanência*” (*QPh*, p. 93 [tr: 127], grifo do autor).

Com efeito, se a filosofia surge na Grécia, em tal momento e em tais circunstâncias, assinalam Deleuze e Guattari, “ocorre o mesmo que para o capitalismo, segundo Braudel: porque o capitalismo em tais lugares e em tais momentos, porque não na China em tal outro momento, já que tantos componentes já estavam presentes?” (*QPh*, p. 91 [tr: 125]). De acordo com Pierre Chaunu, os fatores que levaram à supremacia da Europa sobre a China se referem tanto à duração como à relação do homem com a Terra, algo que na China não perseverou. Sob esse aspecto, o fracasso da China está no nível das motivações, dos motivos e grupos para transportar, configurando assim um duplo fracasso, no nível dos meios e dos quereres. Enquanto a Europa é rica em duração, no sentido em que a emergência dos homens da bacia mediterrânea se realiza no Egito e na Mesopotamia (3500-3000 a.C), no que se refere à China, ao contrário, “lhe faltou o tempo, os grupos de vontades convergentes e os meios de assegurar sua expansão ultra-marinha sobre o número de homens efetivamente engajados” (CHAUNU, 1983, p. 334-339). Porém, a superioridade da Europa explica-se também por um outro fator que concerne à relação do homem e da Terra, seja porque a Europa dispunha de uma alimentação rica em proteína animal, ou então, em correlação a isso, por ela ser suficientemente munida de motores, cavalos, vapor; motor muscular animal⁹⁷.

Portanto, Deleuze e Guattari partem dessa perspectiva para contextualizar a história da filosofia e a implicação de um plano de imanência inerente à relação entre a *filosofia* e o *capitalismo*, que se estabelece à guisa de um duplo movimento de desterritorialização e reterritorialização. Sob tal perspectiva, vinculam-se as condições imanentes do pensamento

⁹⁷ Pierre Chaunu resume esses fatores como “recursos motores /falta de espaço (hectare) X grande produção/falta de homens’ In : *L’expansion européenne du XIIIe. au XVe siècle*. Paris: Puf, 1983, p. 334-339.

moderno ao movimento de desterritorialização do capitalismo, que se reverbera, por sua vez, na fusão do movimento absoluto do pensamento com o movimento relativo do capital. Considerando esse contexto, a filosofia moderna leva a desterritorialização relativa do capital ao absoluto, porque transforma o capital em plano de imanência e, conjugando pensamento e capital, ela suprime o *infinito* do pensamento conferindo ao seu plano de consistência e de composição uma determinação limitada ao desenvolvimento do capitalismo. Permite, então, que o capital seja tomado como movimento infinito e anula o que nele constitui um limite interno, confrontando-o em sua produção, para nomeá-lo uma “nova terra”, um “novo povo”. Consoante a isso, uma vez situado nos seus próprios limites, o capitalismo acaba por abolir os vestígios de um “por vir” sobre a “terra” e o “povo” para se reterritorializar sobre ele mesmo como território absoluto. O problema da filosofia moderna, portanto, é que ela se reterritorializa sobre a desterritorialização relativa do capital, delineando um modo de representação que segue o movimento do capitalismo e seu modelo europeu. Neste sentido, o capitalismo comporta um movimento contínuo de desterritorialização relativa que reterritorializa e restitui territórios, segundo o modelo europeu, e assim se estabelece a fim de garantir a reterritorialização da população mundial sobre a Europa.

O capitalismo universaliza esse modelo e suas relações de troca, seus fluxos e mercadorias, e, a partir disso, reterritorializa o pensamento e os povos sobre o capital. Como ressaltam Deleuze e Guattari: “Não é somente o filósofo que tem uma nação, enquanto homem, é a filosofia que se reterritorializa sobre o Estado Nacional e o espírito de um povo” (*QPh*, p. 98 [tr: p. 133]). Sobre isso, na obra de 1977, Guattari sublinha que o capitalismo opera uma *revolução molecular* que se realiza como “um processo geral de desterritorialização”, e que se desenvolve na forma de um *capitalismo mundial integrado* “porque potencialmente colonizou o conjunto do planeta, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareceriam ter escapado dele”, e, nesta operação ampla de desterritorialização, ele “recompõe a produção e a vida social a partir da sua

própria axiomática” (GUATTARI, 1981, p. 211)⁹⁸, de onde passa a criar novas segmentariedades. Sob esse aspecto, Deleuze e Guattari observam que, diferentemente do meio grego que se manifesta na cidade, o meio relativo capitalista são os “Estados-nações modernos, que levam ainda mais longe a descodificação e que são como modelos de realização de uma axiomática ou de uma conjugação geral dos fluxos (esses Estados combinam a sujeição social e a nova servidão maquínica...)” (*MP*, p. 573-574). Logo, compõem Estados-nações integrados que se impõem às comunidades nacionais e interiorizam todos os fluxos desterritorizados em escala global.

Demarcando a convergência entre o noo-plano de pensamento e o plano de consistência dos conceitos a partir de Descartes, Kant e Heidegger, Deleuze e Guattari avaliam as condições e implicações de seu desenvolvimento histórico. Ao partir dessa tripla perspectiva, a desterritorialização segue um movimento relativo que se reterritorializa sempre sobre uma realidade determinada seja sobre o *cogito*, sobre o sujeito transcendental, sobre a intencionalidade de uma consciência fenomenológica; ou ainda, sobre uma “origem” um “povo” determinado. Sob essa determinação, o Europeu torna-se o tipo majoritário e modelo de Homem que introduz na humanidade uma identidade, uma unidade fixa como máquina abstrata, uma *visageité* branca como modelo do humano e representação universal; um processo de europeização que culminará no privilégio de um sujeito transcendental europeu como modelo da humanidade, da história e do pensamento.

Todavia, tal desenvolvimento não coincide com uma provável alusão ao modelo grego e seus traços de imanência se prolongando na história. Vimos que o meio grego se caracteriza por traços e movimentos que compõem o plano de imanência absoluto do pensamento. Uma exterioridade peculiar, contingências cujas condições e possibilidades próprias “constituem conjunções tópicas ou qualificadas de fluxos descodificados”, em que a reterritorialização se produzirá por uma comunidade de amigos segundo regras locais. No capitalismo moderno europeu, com efeito, essa empresa ganha configurações amplas: “é

⁹⁸ Cf. Guattari, é a partir desse processo que o capitalismo cria novas segmentariedades. F. *La Révolution moléculaire*, livro de 1977, tradução brasileira de 1981 [tr: 211].

preciso que o movimento infinito do pensamento (...), entre em conjunção com o grande movimento relativo do capital, que não cessa de se desterritorializar, para assegurar o poder da Europa sobre todos os outros povos e sua reterritorialização sobre a Europa” (*QPh*, p. 94 [tr: 128]), como modelo universal europeu de um povo e uma nação.

Sob essa configuração, então, a sociedade de amigos é substituída por uma sociedade de “irmãos”, em que o sujeito livre, o cidadão, transforma-se em escala ampla e abstrata na figura do “irmão”. Tratar-se-á, com efeito, de uma conversão da subjetividade que se constitui segundo ideais e paradigmas universais, fundamentados no “privilégio de um sujeito transcendental europeu”, que situam o homem branco europeu como protótipo e sujeito do pensamento. É precisamente sobre esse recorte que se insere o ponto de convergência da filosofia com a ciência dominante, pois, o pensamento relativamente desterritorializado, que se conecta com a filosofia e a levará ao movimento absoluto, não é mais a opinião, mas o saber científico moderno. De modo que a noo-desterritorialização demarcada, a partir de agora, pela verdade científica, constituirá o elemento que a filosofia estenderá ao absoluto, e reterritorializará sobre comunidades nacionais e os identificará como um “sujeito-irmão” universal. O pensamento filosófico se reterritorializa sobre comunidades concretas, sejam elas políticas ou espirituais, codificando ou identificando-as como a sua terra, não como terra fictícia, vale lembrar, mas como terra real e concreta, realizada ou realizável, exprimindo uma reação intempestiva em relação ao meio, seja ele ideal, utópico ou inatural.

Considerando a exposição desses prolongamentos, Deleuze e Guattari, analisam que a filosofia moderna se reterritorializa sob três formas: em sua história, como forma de seu passado grego; na sua forma presente, no Estado democrático moderno; ou numa forma futura, sobre uma comunidade e uma terra ainda porvir, perspectiva ética e política da geofilosofia. Entretanto, essas reterritorializações não se realizam como três estados sucessivos de desenvolvimento contínuo ou linear, são antes determinações contemporâneas e coexistentes. A reterritorialização da filosofia, em sua historicidade ou seu passado, remete à filosofia em sua relação intrínseca com a antiguidade grega, reporta-se à reterritorialização romântica sobre a história da filosofia à medida que remete o passado da filosofia moderna à Grécia, faz da Grécia o passado do pensamento, na unidade pensamento-Ser, e assim, concede-lhe o estatuto de Terra ou o Território que preenche o

espírito reflexivo moderno. Nesse sentido, o pensamento grego é o plano de imanência em sua instância pré-conceitual que vai ressignificar os conceitos e a linguagem filosófica, algo que se apresenta, por exemplo, em Heidegger. A reterritorialização constitui, então, um “recomeço”, e caracteriza o modo de continuidade histórica do pensamento. No decurso desse processo e desvio, a filosofia descobre, na Grécia, uma pátria espiritual, o solo onde foi lançado um “destino” interior ao pensamento e ao conceito, como Terra ou Ser do pensamento.

A reterritorialização filosófica pelo presente concerne à forma do Estado democrático moderno, da sociedade de “irmãos” e dos “direitos dos homens”, de um Estado de direito e uma comunidade de sujeitos-irmãos ou dos homens-irmãos, universalizados. Conquanto, uma vez que esse Estado democrático universal não existe na sua forma concreta, é necessária outra instância capaz de suprir essa ausência, de tal maneira que a comunidade dos direitos e dos irmãos possa se exercer. Ou seja, é preciso que haja a particularidade de um Estado, de um direito, ou espírito de um povo capaz de exprimir os direitos do homem, em sua dimensão local, e assim traçar e sistematizar a moderna sociedade dos irmãos. Nesse sentido, não apenas o filósofo tem uma nação, como o homem, o sujeito em geral, mas também “é a filosofia que se reterritorializa sobre o Estado nacional e o espírito do povo”. (*QPh*, p. 98, 100).

Partindo dessa perspectiva, Deleuze e Guattari ressaltam que Hegel e Heidegger compreendem as relações da filosofia com a Grécia no nível de uma razão analítica e necessária, o que implicaria uma relação de subordinação do pensamento ao território grego como terra da filosofia. Por caminhos distintos, esses dois filósofos sustentam a suposição de uma origem como causalidade interna e necessária para em seguida povoá-la de figuras que a razão recolhe da história. Em Hegel, esse caráter se manifesta na origem do conceito como dimensão concreta e imanente, “porque os gregos são homens livres. São os primeiros a captar o Objeto numa relação com o sujeito” (*QPh*, p. 90 [tr: 123]). Sob esse aspecto, então, o que diferencia os gregos da fase não-filosófica do Oriente é que os primeiros inventaram o conceito, enquanto o Oriente, ao fazer “coexistir o vazio mais abstrato e o ente mais trivial” sem a mediação do sujeito concreto e universal, terminou por desconhecer o conceito. Entretanto, advertem Deleuze e Guattari, mesmo com esse acento e ressalva, tal justificativa se mostra insuficiente, pois Hegel, ao alimentar a ideia de uma

razão necessária à ligação da filosofia com a Grécia, acaba por manter o objeto como *contemplado*, numa relação indeterminada com o sujeito e na expectativa dos estágios seguintes para que essa relação seja *refletida* e colocada em movimento ou *comunicada*. Faltaria, então, ao pensamento grego a consciência da relação com o sujeito, e uma vez que os gregos, em Hegel, “não chegam a refletir sua relação com o sujeito”, o conceito como manifestação do objeto pelo sujeito continua contemplado.

Notadamente, em Heidegger, ainda que as aproximações e implicações desse desvio se confirmem, diferentemente do ponto de partida hegeliano, é, sobretudo, na autoctonia que constitui a essência da sociedade grega e não o indivíduo como homem livre. Logo, um deslocamento que consiste não mais na distinção sujeito e objeto, mas na caracterização do Ser e do ente, e na sua relação entre a Terra e o território, pois, como sustenta, “o próprio do grego é habitar o Ser, e dispor a palavra ser”. Nesse caso, a desterritorialização não constitui o movimento e conquista imanente do homem livre enquanto “livre cidadão”, e uma vez “desterritorializado, o grego se reterritorializa sobre sua própria língua e seu tesouro linguístico, o verbo ser” (*QPh*, p. 91 [tr: 124]). Contudo, da mesma forma que em Hegel, na visão heideggeriana, os gregos não refletem sua relação com o sujeito, pois continuam contemplados, uma vez que “os gregos de Heidegger não chegam a “articular” sua relação com o Ser”. Heidegger pensa o movimento que se repete como recomeço, em que o Ser “não cessa de se desviar quando se volta, e a história do Ser ou da Terra é a de seu desvio, de sua desterritorialização no desenvolvimento técnico-mundial da civilização ocidental iniciada pelos gregos e reterritorialização sobre o nacional-socialismo...”⁹⁹.

Portanto, com essa determinação, Heidegger situa e cristaliza o movimento de desterritorialização “entre o ser e o ente, entre o território grego e a Terra ocidental que os gregos teriam nomeado Ser” (*QPh*, p. 91 [tr: 124]). Como assevera Beaulieu, ao demarcar essa perspectiva crítica, Deleuze e Guattari se desembaraçam definitivamente da visão

⁹⁹ *QPh*, p. 91 [tr: 124]. Cf. nota de citação: Jean Beaufret: “A fonte está em toda a parte, indeterminada, tanto chinesa, árabe, quanto indiana... Mas eis, há o episódio grego, os gregos tiveram o estranho privilégio de nomear a fonte ser... (*Ethernité*, n.º. 1, 1985).

historicista de Hegel e Heidegger e da herança hegeliana da “representação” e da “dialética” (BEAULIEU, 2004 : 95).

7.3. A trindade Fundar-Construir-Habitar

O problema é que o tema das “máquinas desejanter”, tal como desenvolvido no I volume de *Capitalisme et schizophrénie, L’Anti-Œdipe*, acaba por instituir na multiplicidade uma formulação binária, estabelecendo um pólo de oposições que imprime, na noção de “máquina”, uma determinação limitada aos estratos e ao regime de segmentarização molar, direcionada ao orgânico e sua organização espacial. A partir de *Mille Plateaux*, as noções serão lançadas numa multiplicidade rizomática e num devir molecular, conduzindo a uma livre circulação das “máquinas” que, desligada do campo das oposições, passa a corresponder ao plano de imanência e aos agenciamentos. Em *Qu’est-ce que la philosophie?*, subscrevendo a atividade filosófica à tripla experiência de “fundar”, “construir” e “habitar”, Deleuze e Guattari destacam a singularidade do “habitar” em que se consagra um campo de experimentação entre o pensamento e a terra. Assim, um hábito se constitui quando os nômades plantam suas tendas, habitam sobre um plano de imanência como uma experiência radical, como um solo, uma terra.

Convergindo com as concepções fundamentais dos textos precedentes e agora subsumido a uma pluralidade de conceitos que se desenham num percurso que vai do *L’Anti-Œdipe* ao *Mille Plateaux*, em *Qu’est-ce que la philosophie?*, o tema do *habitar* ou do *hábito*, que aparece desde *Différence et répétition*, mas sob o crivo de uma síntese, reside, nesse último texto da obra conjunta dos autores, como um campo de problematização e efetuação de onde emerge um plano de consistência *geofilosófico*, sendo este erigido de uma experimentação que perfila nos meandros do pensamento como máquina abstrata. Deleuze e Guattari permeiam esse quadro de relações contornando um meio geográfico e historicamente determinado o qual tratam de definir segundo uma tripla experiência filosófica, e cuja imagem se desenhará na trindade Fundar-Construir-Habitar. Sob o prisma dessa trindade se configura a relação e o grau de compromisso que se estabelece entre o pensamento e um meio geograficamente constituído.

Assim considerando, uma imagem do pensamento não se constitui pela precedência de ideias inatas, nem sobre a suposição de um dualismo que fixa um sujeito e um objeto, mas sobre a porosidade de um aparelho de poder que, ao figurar como um campo de ressonância das relações entre pensamento e Estado, constitui-se como uma máquina abstrata, de produção e desterritorialização. Por conseguinte, toda relação de poder está inscrita num saber que se instala em seus poros para “colmatar as falhas na ordem estabelecida” e, nesse caso, avalia Deleuze, “não há Estado que não precise de uma imagem do pensamento, que lhe servirá de axiomática ou de máquina abstrata, e à qual dá em troca a força para funcionar” (*D*, p. 110). Desse ponto de vista, as convergências e paradoxos que se estabelecem na relação entre poder e pensamento se sustentam menos na noção de ideologia do que numa troca ou permuta. Deleuze e Guattari pontuam as origens dessa empresa, observando a existência de convergência e uma reversibilidade entre as relações de poder, o pensamento e o espaço. Essa configuração se evidencia primeiramente na antiguidade, em que se estabelece uma “complementaridade entre cidade grega e a geometria euclidiana”, no sentido em que esta adiciona o aporte teórico necessário à ordem da cidade, pelo qual se constitui o saber ou a máquina abstrata de que a cidade precisa para a sua organização de poder, de espaço e de tempo. Isso se assinala na organização entre o espaço e o pensamento na época clássica, de onde filosofia assume o papel de “fornecer aos aparelhos de poder, Igreja ou Estado, o saber que lhes convinha”. De modo similar, nas ciências humanas de hoje, as características dessa relação persistem, na medida em que os filósofos tomam para si o papel de “fornecer pelos seus próprios meios uma máquina abstrata aos aparelhos de poder modernos” (*D*, 110), desenhando assim uma ordem de complementaridade entre a organização do espaço e a imagem do pensamento de onde deriva a máquina abstrata.

Portanto, é sob essa perspectiva que se deve considerar a relação entre a imagem do pensamento e o Estado democrático moderno, de modo que, “é sempre conforme ao espírito de um povo e sua concepção do direito que a filosofia se reterritorializa no mundo moderno. A história da filosofia é, pois, marcada por caracteres nacionais, ou nacionalitários, que são como “opiniões” filosóficas” (*QPh*, p. 100 [tr: 135]), pois constituindo um conjunto de opiniões filosóficas, o pensamento não está isento do contexto social e política que o elabora. Deleuze e Guattari traçam um paralelo entre o pensamento e

um meio cultural e geográfico, definindo os caracteres nacionais da filosofia sob a trindade Fundar-Construir-Habitar. Sob o crivo dessa tríade de experiências, irão se desenhar as matizes de três imagens filosóficas, situando esses caracteres, tal como a indicação nietzschiana, na Alemanha, na França e na Inglaterra. Partindo desse traçado, a filosofia não deixa de convergir com a cultura da qual ela é o produto, de modo que, sob a trindade fundar-construir-habitar, configura-se a relação entre uma imagem do pensamento e as condições de vida de um povo, uma nação, e nisso se constitui o liame entre o pensamento e o domínio da Alemanha, da França e da Inglaterra.

Divisando essas três nações a partir das circunstâncias histórico-geográficas da criação dos conceitos, Deleuze e Guattari compreendem que a Alemanha é a aquela que funda, enquanto a França constrói, mas é a Inglaterra que habita. Desse ponto de vista, os alemães fundam, porque seu esforço não ultrapassa o registro de um fundamento fazendo do pensamento a experiência que consiste em fundar, buscando, na profundidade da terra, uma origem de onde emerge um sujeito ou um povo originário como fundamento filosófico. Como consequência, “a Alemanha não renuncia ao absoluto: ela se serve da consciência, mas como um meio de desterritorialização” pelo qual visa “reconquistar o plano de imanência grego”. Para tanto, os alemães tratam de esvaziar o plano da influência do caos, que ele vivencia como sua *barbárie* e *anárquia* histórica diante da qual é preciso “limpar e consolidar este solo, isto é fundar” (*QPh*, p. 100 [tr: 135]), fixar o solo, de tal forma que a imanência será imanente *a* algo como a expressão da experiência dessa barbárie, constituindo assim uma subjetividade alemã de onde irá tirar a força de sua filosofia.

Por outro lado, os franceses arregimentam uma ordem das razões pela qual se constrói a ideia de um ponto fixo, uma *res cogitans*, fazendo da consciência o substrato do pensamento como “um recenseamento das terras habitáveis, civilizáveis, conhecíveis ou conhecidas, que se medem por uma “tomada” de consciência ou *cogito*” (*QPh*, *Idem*), e, com isso, eles se desterritorializam não sobre um meio, uma terra, mas “sempre sobre a consciência”, investindo no *cogito* como uma forma de “renda”. De fato, os franceses são imbuídos por um ímpeto de fuga, uma suspensão do juízo, uma fuga do corpo, porém, desconhecem uma linha de fuga porque em sua viagem fugir é evadir-se do mundo, da vida, como um método de evasão do espírito para encontrar uma terra firme. E, como

pontua Deleuze, “os franceses são demasiado humanos, demasiado históricos (...). Não sabem devir, pensam em termos de passado e de futuro históricos. Mesmo quanto à revolução, pensam mais num “futuro da revolução” do que num devir revolucionário”. Orientando-se segundo um vetor de pureza e estabilidade, circunscrito num sujeito único e idêntico, eles “não sabem traçar linhas, seguir um canal. Não sabem perfurar, limar o muro. Gostam demasiado das raízes, das árvores, do cadastro, dos pontos de arborescência, das propriedades”. Ao invés de se estabelecerem no devir, eles se fixam no ponto da situação. “Veja-se o estruturalismo: é um sistema de pontos e de posições, que opera por grandes cortes ditos significantes em vez de proceder por impulsos e estalidos, e que colmata as linhas de fuga em vez de as seguir, de as traçar, de as prolongar num campo social” (*D*, p. 52). Com sua visão demasiada humana, cultural e histórica, os franceses organizam a vida e a terra sobre um espaço estriado, definindo pontos e posições, e assim, desenvolvem uma “política da terra”, uma máquina abstrata, e, por conseguinte, um noo-plano político que, ao relacionar os fluxos do capitalismo, “inventam o aparelho de poder burguês capaz de os bloquear, de os contabilizar” (*D*, p. 52).

Entretanto, num pólo oposto encontra-se a Inglaterra, que não se aprisiona na profundidade para fundar uma terra ou um povo, nem se lança em fuga para construir identidades sobre um sujeito universal, pois sobre a terra os ingleses são tomados por um empirismo, sendo os únicos que inelutavelmente *habitam*. Os ingleses habitam a terra e fazem do hábito o traço vertiginoso de encontros e relações externas e empíricas que se desenvolvem num meio de experiências livres e repleto de mutações. Com efeito, transportam à terra o domínio de relação de forças com seu poder de apropriação e sua inclinação à experimentação, constituindo um terreno móvel de exploração contínua e linhas de fuga. Diversamente da Alemanha e da França, a Inglaterra realiza uma experiência revolucionária transitando sobre um espaço liso que incide sobre a filosofia e seu plano de imanência, pois os ingleses “são nômades que tratam o plano de imanência como um solo móvel e movente, um campo de experiência radical, um mundo em arquipélago onde eles se contentam em plantar suas tendas, de ilha em ilha e sobre o mar” (*QPh*, p. 101 [tr: 136]). Ao invés de ir naufragar sobre um fundamento ou um cogito para não coincidir a aquisição do conceito com os processos democráticos e revolucionários, a Inglaterra “não cessará de refletir sobre sua experiência revolucionária e será a primeira a

perguntar por que as revoluções dão errado nos fatos, quando tanto prometem em espírito”. E lançando a posse dos conceitos ao campo de experimentação desses processos revolucionários, “a filosofia Inglesa é uma livre e selvagem criação de conceitos”. No entanto, eles não têm de fato o conceito como os Gregos. Os ingleses não têm a posse dos conceitos porque, não existindo mais o liame da instauração filosófica, a saber, imanência, amizade e opinião, eles precisam de outro meio, outras condições que já não se compõem mais como na experiência da cidade grega. Não tendo previamente os conceitos, como os franceses ou os alemães, “os ingleses nomadizam sobre a velha terra grega fraturada, fractalizada, estendida a todo o universo”. De outro modo, eles adquirem o conceito pelo hábito, basta uma tenda, porque “se adquire um conceito habitando, plantando sua tenda, contraindo um hábito”. É nesse sentido, portanto, que os ingleses verdadeiramente habitam, eles “forjam para si uma concepção extraordinária do hábito: adquirimos um hábito contemplando, e contraindo o que contemplamos” (*QPh*, p. 102 [tr: 137]). Assim, o que distingue de modo decisivo os ingleses, os alemães e os franceses é a experiência de habitar que não prescindindo de um campo de experimentação e relações externas demove num único movimento o fundamento e o ponto fixo.

Podemos indicar, então, que, sob o tema do *habitar*, vige um campo de efetuação e problematização, que, erigido de uma experimentação radical do pensamento, perfila relações intensivas e heterogêneas, submetidas ao movimento do devir e suas linhas de fuga.

7.4. Devir-minoritário ou política “menor”

No texto dedicado à obra de Kafka, *Kafka. Pour une littérature mineur*, Deleuze e Guattari confrontam o caráter majoritário de uma cultura, um povo e sua língua situando as relações entre o território e os agenciamentos subjacentes no plano de um devir minoritário e uma política “menor”. Com isso, concebe o problema da expressão, na literatura e na escrita, para além do modelo e estrutura vigentes e do dualismo entre conteúdo e expressão. A divisa entre conteúdo e expressão contorna um campo de experimentação, de agenciamentos e capturas, e concerne a um movimento de desterritorialização que seguindo uma linha de fuga, evoca, no trânsito da língua e da literatura, seu exercício “menor”, de

onde emerge uma potência única como “máquina de expressão”, cujo sentido revela forças imperceptíveis que ultrapassam o universo de significações abstratas universais.

Sob esse traçado, em Kafka, apresenta-se uma escrita como linhas de devir minoritário e uma política menor, que emerge como um combate de forças anômalas frente a um sistema dominante. Como pontua Deleuze, “a linha de fuga é uma *desterritorialização*. (...) É fazer fugir um sistema como se arrebenta um tubo... Fugir é traçar é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia” (D, p. 47 [tr. 51]). Marcado por um “devir animal” e um movimento de “desterritorialização múltipla”, o campo da linguagem, a escrita e a literatura, mas também o sentido e o componente individual subjacente perdem, portanto, sua territorialidade. Desse modo, o que caracteriza a dimensão significativa ou significante dá lugar aos fluxos de um devir que se referem não mais a um sujeito, mas a um “povo”, como um novo limiar coletivo que subverte o modelo majoritário de representação social por um princípio de desterritorialização mobilizado por devires animais que conduzem a uma conjunção entre o molar e o molecular, lançando o homem aos múltiplos devires e conexões, em que prefigura um povo porvir.

No que tange a essa dimensão “menor” de uma língua ou literatura, Deleuze e Guattari apresentam uma tripla característica. Primeiro, em Kafka, o alemão de Praga demarca uma dupla desterritorialização da língua: se de um lado, seu uso é estranho e menor em relação ao sistema dominante, que, ao mesmo tempo em que desterritorializa os judeus de Praga, estes por sua vez não podem prescindir do alemão; por outro, essa escrita estranha e minoritária mantém com o sistema um *pathos* de distância pelo qual se promove a própria desterritorialização do povo alemão, diante da inviabilidade de se escrever em alemão como língua única e dominante. Como assinala Sauvagnargues, “o alemão de Praga está numa situação pragmática” de desterritorialização, “como expansão de um idioma fora de suas fronteiras territoriais” (SAUVAGNARGUES, 2006, p. 142).

Uma segunda característica reside no fato de que, nas línguas e literaturas maiores, os fenômenos e casos individuais se encontram devidamente representados no campo social, por meio de estruturas segmentarizadas, seja nas instituições, ou nos papéis determinados (família, conjugal etc.). Tais segmentos formam blocos de espaços territorializados constituindo assim um campo de ressonância social que não ultrapassa a fronteira do território, mas assinalam regimes universais e abstratos. Contrariamente, no

espaço exíguo da literatura “menor”, o horizonte territorial se dispersa, fazendo com que cada caso individual, particular, se remeta à política de modo imediato. Nesse caso, tudo é político ou se refere a uma máquina política, e o componente individual apenas se faz presente quando entra em consonância com outras forças, forças em que “uma outra história se agita nele”. Assim, nos textos de Kafka, as referências ao triângulo familiar só podem ser pensadas em conexão com outros triângulos que o lançam para fora e lhe confere valor, como no caso de ambientes comerciais, econômicos, burocratas, jurídicos etc. Nesse sentido, o caso individual se dispersa, criando ramificações que se estendem ao infinito e, à medida que os triângulos se desfazem em face de potências que agem e trabalham como máquinas, outros triângulos emergem se transformando incessantemente uns nos outros. Trata-se então de potências desterritorializantes que se proliferam e se transformam incessantemente.

Mesmo que o caso individual fosse por vezes meditado tranquilamente, não se chega, no entanto, até suas fronteiras, onde ele forma um bloco com outros casos análogos; atinge-se, antes, a fronteira que o separa da política, chega-se mesmo a esforçar-se para percebê-lo antes que ele esteja lá e para encontrar por toda parte essa fronteira em vias de se estreitar. (...) O que no seio das grandes literaturas ocorre em baixo e constitui como que uma cave não indispensável ao edifício, aqui ocorre em plena luz; o que lá provoca um tumulto passageiro, aqui não provoca nada menos do que uma sentença de vida ou morte. (Kafka, *Jornal*, 25 dez/1911 *apud Kplm*, p. 26).

A terceira característica consiste na ausência de um Eu substancial, pois em Kafka os personagens falam e cantam numa voz onde não subsiste um sujeito. Diante da recusa ao sujeito, tudo adquire um valor coletivo, como uma enunciação individual inseparável de uma enunciação coletiva, logo, há sempre uma multiplicidade implicada e, nesse caso, não existe uma “*enunciação individual* separada da *enunciação coletiva*”. Tratar-se-á de um devir e uma literatura que “qualifica menos a voz de um sujeito um herói do que a língua de um povo menor, de minorias que escapam ao modelo, de modo que os personagens gravitam sob um regime de uma enunciação coletiva” (CC [tr: 67]). Isso explica porque o

enunciado está eivado de referências e indicações de um programa político subjacente, pois há um campo político que contamina e desterritorializa o sujeito, mas também, e, sobretudo, porque “a consciência coletiva ou nacional está “sempre inativa na vida exterior e sempre em vias de desagregar-se”. Nesse caso, o individual está sempre em suspenso, circunscrito a uma experiência que o coloca às margens, e, dessa forma, o escritor se situa sempre no limiar de uma fronteira que se coloca para fora da esfera territorial, na condição de um ser deslocado de sua comunidade. Sob tal condição, introduz-se um devir imperceptível, devir animal, minoritário, em vista do qual o escritor torna-se capaz de exprimir uma outra comunidade potencial, de simular os meios de outra consciência e outra sensibilidade, como aquela do animal, o que se efetua, por exemplo, em *A Metamorfose*: o animal é o próprio devir, um devir-animal que afeta o homem e o animal. A relação então não é mais com o território ou com um sujeito de enunciação, mas com o mundo, num agenciamento cósmico, e assim, “não há sujeito, há apenas agenciamento coletivo de enunciação” (*Kplm* [tr: 28]). Nesse sentido, considerando as características da literatura “menor” e seu caráter revolucionário, sejam elas a desterritorialização da língua, a ramificação do individual no imediato político e seus agenciamentos coletivos, deve-se notar que tais condições dotam os agenciamentos de uma potência política de natureza múltipla, de modo que “a literatura os exprime como “potências diabólicas” futuras ou como forças revolucionárias também futuras”. Em carta a Brod, Kafka relata que “as potências diabólicas, qualquer que fosse sua mensagem, não faziam mais que roçar as portas por onde (elas) já se regozijavam por se introduzirem um dia” (Kafka, p. 19, *Apud Kplm* [tr: 28]).

Portando, não se trata de reivindicar estruturas desenhadas por metáforas ou formas simbólicas, associações com um possível imaginário, ou arquétipos, pois o que se manifesta na obra de Kafka é tão somente uma *política* ou uma *máquina*, “uma máquina constituída por conteúdos e expressão de diversos graus e matérias não formadas, (...) que inclui diversos movimentos” (*Kplm* [tr: 13]). A linha de fuga integra a máquina, e o animal que emerge num devir-animal faz parte dessa máquina. As máquinas povoam toda a literatura de Kafka, como podemos vislumbrar em vários momentos. Assim, em *A Colônia Penal*, a máquina é uma imensa unidade na qual o homem se introduz; em *O Processo* há uma única máquina (determinada) de justiça, que ocupa uma unidade vaga, nebulosa em que não há

mais diferença em estar dentro ou fora da máquina; em *O Castelo*, a máquina guarda uma unidade aparente substituída por uma segmentaridade, em que os componentes individuais se confundem com o castelo, onde todo o espaço é estriado por um poder maquínico. Entretanto, “a indiferença entre o fora e o dentro não impede a descoberta de outra dimensão, uma espécie de adjacência marcada por suspensões, interrupções, onde se montam as peças, engrenagens e segmentos” (*Ibidem*, p. 14). Com efeito, é precisamente nesse sentido que a literatura, enquanto exercício menor de uma língua, torna-se uma “máquina de expressão”, e essa “máquina de expressão”, por sua vez, converge para uma desterritorialização múltipla, um movimento de desterritorialização no âmbito da própria língua. A língua é conduzida a uma desterritorialização que se prolonga ao plano político, pois é ao mesmo tempo que se faz o “vocabulário vibrar na intensidade” e se interdita à expressão reterritorializar-se no significado ou sentido próprio, no símbolo, no arquétipo ou na metáfora. “As relação são exteriores aos seus termos; “as relações não são interiores a um Todo, é antes o todo que decorre das relações exteriores”. O que há, com efeito, é um corpo a corpo — não se trata de uma fusão, identidade ou imitação, mas de fazer passar entre um corpo e outro, outro corpo de outra natureza, um corpo que se confronta com a árvore, com o animal (*CC* [tr 70]).

Tornar-se animal é conectar-se com forças e movimentos intensivos de um corpo sem órgãos, um devir molecular onde as forças se cruzam e se referem ao inumano. Nesse caso, o devir designa uma captura, uma posse e não uma imitação, logo, uma “evolução *a-paralela e não simétrica*” movida pela reversibilidade de um duplo movimento de desterritorialização que se conecta com forças inumanas do homem: o animal capturado pelo homem é uma fuga como intensidade, em que o corpo sem órgãos atinge o grau zero, flertando com um devir molecular que arrasta o molar a uma condição “menor”, a uma desterritorialização seguida de uma linha de fuga. Como revela Kafka: “eu não estava seduzido pela ideia de imitar, eu imitava porque procurava uma saída e não por qualquer outra razão”, logo, o que a força animal evoca é uma “conjunção de fluxos de desterritorialização, que entrava a imitação sempre territorial” (*Kplm* [tr: 22]).

Nessa correlação, em *A Metamorfose*, o tornar-se-animal de Gregor — coleóptero, besouro, barata, inseto, traça uma linha de fuga em relação ao triângulo familiar e, sobretudo, em relação ao triângulo burocrático, comercial e territorial. O animal não

designa uma metáfora nem dota o sujeito de um novo significado suplementar, pois as forças que giram em torno da metamorfose seguem o movimento de uma multiplicidade plana, de linhas e conexões variáveis. Como pontuam Deleuze e Guattari, “tornar-se animal é precisamente fazer o movimento traçar uma linha de fuga em toda sua possibilidade, ultrapassar um limiar (...), atingir um *continuum* de intensidades, (...) onde todas as formas se desfazem, (...) em proveito de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados...” (*Kplm* [tr: 20]). E sobre o significante, ele deixa de remeter um princípio ou causa originária, fonte de designação, pois “não há mais sentido próprio nem figurado, mas distribuição de estados no leque da palavra. A coisa ou as coisas são intensidades atravessadas por um movimento de desterritorialização contínua seguindo uma linha de fuga”, e nesse sentido, as palavras não supõem imitação ou representação de animais, mas se lançam numa autonomia, num voo por conta própria, de coisas e palavras, que ‘ladram’ e ‘pululam’, tornando-se assim “cães linguísticos, insetos ou ratos”.

Não há mais homem nem animal, já que cada um desterritorializa o outro, numa conjunção de fluxos, num *continuum* reversível de intensidades. Trata-se de um devir que compreende, ao contrário, o máximo de diferença como diferença de intensidade, transposição de um limiar (...). O animal não fala ‘como’ homem, mas extrai da linguagem tonalidades sem significação’ (...). Fazer vibrar sequências, abrir a palavra para intensidades interiores inauditas..., um *uso intensivo* a-significante da linguagem (*Ibidem*, p. 34).

E ainda como se refere Kafka, em carta a Pollak de 1902, “as próprias palavras não são ‘como’ animais, mas sobem por conta própria, ladram e pululam, sendo cães propriamente linguísticos, insetos ou ratos” (KAFKA, *Apud Kplm* [tr: 34]). Assim, o animal não se reverte de um significado próprio e autônomo, tornando-se um corpo ou domínio majoritário, prefigurando a identidade de um novo centro unificador ou modelo hegemônico, pois não se trata mais da forma homem ou da forma animal, “mas um circuito de estados que forma um devir mútuo, no seio de um agenciamento múltiplo ou coletivo”. Nesse sentido, a linguagem enquanto marcada pela desterritorialização comporta centros de poder distintos, múltiplos ultrapassando a própria cultura, possibilitando encontrar os pontos de uma “não-cultura, (...) as zonas linguísticas... por onde uma língua escapa, um animal se introduz, um agenciamento se ramifica” (*Kplm* [tr: 42]), de modo que a

linguagem não é representativa, mas tende para seus extremos, seus limites, de onde constitui sua condição minoritária que só se alimenta de um porvir.

7.5. Caosmose e ecosofia

Portanto, entendemos que ao conceberem um princípio de operação imanente composto de *desterritorialização e reterritorialização*, Deleuze e Guattari introduzem um novo recorte de conceitos e problemas, que, circunstanciados por um campo de experimentação agitado, substitui o ideal de unidade por multiplicidades planas e relações variáveis que permeiam o molar e o molecular, o regime de codificação que se opera sobre os estratos e sobrecodificações, mas que a isso se cruza um campo de descodificações. Presumindo um domínio microfísico molecular que arrasta os estratos aos fluxos e intensidades de um *corpo sem órgãos*, o que se consagra, então, na perspectiva apontada, é a preeminência de uma ecologia, determinação do rizoma mundial, linhas intensivas em que se permeiam fronteiras, peregrinos, movimentos migratórios, desterritorializações cósmicas que revelam as dimensões políticas de uma *caosmose*, cartografias planetárias e estéticas que convocam uma *ecosofia* do pensamento, como dimensão ambiental, social e mental. Sob esse traçado, desenha-se cartografias planetárias e lógicas espaciais cujo dinamismo conduz o pensamento a dimensões cósmicas das velocidades e agenciamentos do rizoma mundial, de onde perfila uma *caosmose* como novo paradigma de universos incorporais e nômades, de paisagens e perceptos que definem planos estéticos que não se distinguem de uma política. Esse termo contorna as análises de Guattari, para circunscrever uma adesão do caos sob o efeito de uma “osmose” como experimentação ampla e natural das qualidades e forças da terra e do caos, constituindo um plano de composição da natureza que é simultaneamente o plano político e estético das realizações, prefigurando assim uma *caosmose* das relações cósmicas como novo paradigma. Tratar-se-á, com efeito, de uma dobragem caosmica, a saber, “coexistência das potências do caos com a complexidade”, numa circulação que envolve ida e volta, em velocidade infinita que diferenciam as multiplicidades, como heterogêneos que se caotizam (GUATTARI, 1992, p. 140).

Assim considerando, povos e populações devem ser concebidos em seu grau “coletivo e diferencial. Os dois fatores invocados com suas correlações incertas para explicar a diversidade num estrato — os graus de desenvolvimento ou de perfeição e os tipos de formas — sofrem uma profunda transformação” (*MP*, p. 63-64 [tr: 62]). Tratar-se-á, com Guattari, dos agenciamentos existenciais, constituindo uma lógica das intensidades que considera tão-somente “o movimento, a intensidade dos processos evolutivos” (GUATTARI, 1991, p. 27). A isso Guattari nomeia de uma *ecosofia*, lembrando que “eco”, *oikos*, constitui o princípio comum de três ecologias: os territórios existenciais que se colocam em confronto são finitos, singulares, capazes de bifurcar uma articulação ético-política entre três registros ecológicos – um meio enquanto ecologia ambiental; uma ecologia social, de relações sociais; uma ecologia mental, subjetividade (GUATTARI, *op. cit.*, p. 38). Assim, sob a perspectiva geofilosófica, o plano de imanência filosófico suplanta os modelos de identidade e codificações homogêneas por um regime de criação e mutações livres, coexistência de linhas que implicam captura, descodificação e transcodificação, ou na sua elevação cósmica como perspectiva ética de um *porvir* ou uma “nova terra”.

CONCLUSÃO

Deleuze e Guattari remetem a geofilosofia ao plano de uma filosofia da natureza que não se distingue de uma filosofia política e de uma estética dos variados tipos de vida e de suas expressões. Disso se segue a concepção da dupla tendência da vida e de suas formas, que se define a partir de “populações, matilhas e colônias, coletividades ou multiplicidades; e os graus de desenvolvimento devem ser entendidos em termos de velocidades, taxas, coeficientes e relações diferenciais”. Considerando o acoplamento indivíduo-meio, por exemplo, de uma população molecular, as formas não preexistem aos estratos, pois a população exprime, de modo mais satisfatório, o seu meio quando se distribui de modo amplo e sob formas divergentes, quando sua multiplicidade entra em composição com outras multiplicidades ou matérias distintas. Nesse sentido, assinalam, “a embriogênese e a filogênese invertem suas relações: não é mais o embrião que dá provas de uma forma absoluta preestabelecida num meio fechado, é a filogênese das populações que dispõe de uma liberdade de formas relativas, nenhuma delas preestabelecida em meio aberto”, e isso evidencia precisamente que:

Na escala da evolução universal, qualquer demarcação desse gênero é impossível... *A vida na terra se apresenta como uma soma de faunas e floras relativamente independentes com fronteiras por vezes movediças ou permeáveis. As áreas geográficas só podem abrigar aí uma espécie de caos ou, quando muito, harmonias extrínsecas de ordem ecológica, equilíbrios provisórios entre populações*". (MP, p. 63-64 [tr: 62-63, vol. 1], grifo nosso).

Podemos concluir, portanto, que Deleuze e Guattari realizam com a *Geofilosofia* uma re colocação das condições de fato da experiência do pensamento, definindo um plano de composição e exo-consistência dos conceitos cuja dimensão prática, prescindindo de categorias abstratas e universais, deixa imergir as conjunções e apropriações concretas que transitam sobre a relação território e terra, de onde se pode traçar um diagnóstico das condições reais e potências do pensamento. No traçado de uma “geoanálise”, a filosofia

deve se constituir como uma “resistência ao presente” como plano infinito do pensamento, um devir revolucionário em que se deflagra um *porvir*, um povo *porvir* e uma terra *porvir*. É nesse sentido que Deleuze e Guattari falam do inatural e do intempestivo, em Nietzsche, mas também do internal de Péguy. O *porvir*, um *tempo porvir*, uma *terra porvir* e um *povo porvir*, não são composições que enviam a uma esfera inexistente e inalcançável, ou um futuro que se cruza com o eterno e o incondicional. É a névoa não histórica da qual falava Nietzsche, que, “sob os gregos e sobre os Estados, ele lança um povo, uma terra, como flecha”. “O *porvir* não é um futura da história, mesmo utópico, é o infinito Agora” (*QPh*, p. 107 [tr: 145]), é o aqui e agora, é o presente como Acontecimento, acasos imprevisos de um Agora infinito. A “resistência ao presente” reside como orientação crítica que consiste em “diagnosticar nossos devires atuais: um devir revolucionário”, e se converte numa “geoanálise” das linhas que nos povoa e nos lança numa linha que corta os estratos, sobre uma linha de fuga nômade, desenhando assim o devir-filosófico. Sob esse aspecto, somente a utopia de uma revolução ou devir revolucionário que figure como plano de imanência e movimento infinito será capaz de confrontar os investimentos e os limites que o capitalismo impõe. A revolução devolve a imanência às desterritorializações absolutas, que não sendo mais relativas e limitadas pelos estados de coisas ou pelo vivido que compõe as estruturas e modelos da história, subvertendo, desse modo, o regime de capturas e reterritorializações do capitalismo, constituir-se-á então como um “*porvir*”, um apelo à “nova terra”, ao um “novo povo”.

É em consonância com essas previsões que se convoca o ensejo de encontrar na “despopulação” um povo cósmico e na “desterritorialização” uma terra cósmica. Este parece ser o crivo, apontado na criação de uma terra “leve” proclamada por Nietzsche, de onde é possível alcançar a “cura” pela terra idealizada por *Zarathustra*, onde, libertada do peso moral, a experimentação da terra evoca a potência do esquecimento, pois o que se retém dessa experiência são apenas lugares de passagens, são acontecimentos que se remetem à Terra leve de Dionísio, “onde os territórios tremem ou as arquiteturas desmoronam. (...) *Dioniso já não conhece outra arquitetura senão a dos percursos e trajetos*”. (...) Dioniso já não tem território porque por toda parte está sobre a Terra (*CC* [tr: 120]), como um canto da Terra, um ritornelo. Nesse sentido, deve-se determinar de que maneira, sob quais afectos e perceptos, deve-se habitar a terra, pois como vaticina Virílio:

“habitar como poeta ou como assassino” (VIRILIO, 1993, p. 49). É preciso seguir as flutuações de um devir minoritário e imperceptível, capaz de resistir ao Estado, e que, transitando sobre o espaço liso de uma linha de fuga, promove então o encontro da filosofia com uma máquina de guerra nômade. Deleuze e Guattari pretendem, portanto, estabelecer as bases e os meios próprios à constituição do pensamento, como uma “resistência ao presente”, na infinitude de um “devir revolucionário” da filosofia, abrindo um novo horizonte, cuja inflexão, promovida por Nietzsche, configura-se como uma fronteira sem limites, em que o pensamento se desaloja do campo homogêneo de coordenadas fixas e pré-existentes, que fixam territórios e domicílios, para então vigorar sobre um plano móvel e flutuante das multiplicidades e de um devir cósmico, agenciamento e habitações expressivas de ritornelos cósmicos.

A relação entre a filosofia e a esfera não-filosófica da geografia permite colidir uma dupla desterritorialização que povoa e agita essas duas instâncias que, a princípio, se opõem, mas que, num certo nível e sob certas condições, implicam um devir duplo: um povo que borbulha no pensamento, um devir-povo, devir não-orgânico, devir-animal que se agita e promove uma violência no pensamento e o força a pensar. Agenciamentos que desalojam a terra e o território das estruturas estáveis dos estratos, e modelos fixos de segmentarização, para lançá-los num plano de criações culturais que se realizam no plano de geologias e ecologias agitadas, num campo de mutações, relação não-humana, agenciamentos da terra como o corpo pleno e absoluto de um *corpo sem órgão*. A instância a-moral de um *corpo sem órgão* invoca a dimensão intensiva de uma individuação conduzida a um grau “zero”, onde os estratos não se dividem sobre o espaço estriado das reterritorializações, mas se multiplicam e se transmutam, sendo arrastados por revoluções moleculares, num espaço liso e nômade. Como assevera Guattari, o ser humano se encontra fundamentalmente desterritorializado no mundo contemporâneo, pois “os territórios etológicos originários — corpo, clã, aldeia, culto, corporação... — não estão mais dispostos em um ponto preciso da terra, mas se encrustam, no essencial, em universos incorporais. A subjetividade entrou no reino de um nomadismo generalizado” (GUATTARI, 1992, p. 169). Disso decorre, portanto, a dimensão ética e política das análises em questão: a exigência de uma “nova Terra” e um “povo por vir” advêm de uma linha de fuga revolucionária que se desloca não sobre o capital, mas sobre seu próprio movimento de

desterritorialização, como devir imperceptível, devir-minoritário, constituindo, assim, um *plano de imanência* absoluto capaz de recolocar o infinito no pensamento. A desterritorialização absoluta constitui o traço singular da filosofia de Deleuze e Guattari, pois, tratar-se-á de uma desterritorialização que não se efetua mais sobre o território, mas sobre uma linha de fuga abstrata, agenciamento nomádico, deserto, ou estepe, como efeito de uma máquina de guerra nômade.

BIBLIOGRAFIA

I – Literatura primária

1. Obras de Gille Deleuze e Félix Guattari

DELEUZE, G. / GUATTARI, F. *Kafka. Pour une littérature mineur*. Paris: Minuit, 1975. [Ed. Bras. *Kafka, por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.]

_____. *Capitalisme et schizophrénie, t.1 : L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 1972. [Ed. Bras. *Anti -Œdipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1966.]

_____. *Capitalisme et schizophrénie, t.2 : Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980. [Ed. Bras. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 5 vols, 1995-1997.]

_____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Les Éd. de Minuit, 1990. [Ed. Bras.: *O que é a filosofia ?*. São Paulo: Ed. 34, 1993.]

2. Obras de Gilles Deleuze

DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953. [Ed. Bras.: *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume* . São Paulo : Ed. 34, 2001.]

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962. [Ed. Bras.: *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.]

_____. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965.

_____. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966. [Ed. Bras.: *Bergsonismo*. São Paulo : Ed. 34, 1999.]

_____. *Présentation de Sacher Masoch*. Paris: Minuit, 1967. [Ed. Bras.: *Diferença e repetição*. Lisboa: Ed. Relógio d'água, 2000.]

_____. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1964.[Ed. Bras.: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.]

_____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968. [Ed. Bras.: *Diferença e repetição*. São Paulo : Ed. Graal, 1998.]

- _____. *Spinoza et le problème de la expression*. Paris: Minuit, 1968.
- _____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969. [Ed. Bras. : *Lógica do sentido*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.]
- _____. *O mistério de Ariana*. Lisboa: Ed. Passagens, 1996.
- _____. *Pensamento Nômade*. Rio de Janeiro: Ed. Achiamé, s/d.
- _____. *Péricles et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Paris: Minuit, 1988. [Ed. Bras. : *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet*. Trad. Orlandi, L. B.L. Rio de Janeiro: Ed. Pazulin, 1999.]
- _____. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981. [Ed. Bras. Trad. Lins, D.; Lins, F.P., *Espinoza, filosofia prática*. São Paulo : Escuta, 2002.]
- _____. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris: La Différence, 1981, 2vols ; reed. Seuil, 2002.
- _____. *Le pli*. Paris: Minuit, 1988. [Ed. Bras.: *A dobra*. Campinas: Papyrus, 1991]
- _____. *Foucault*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- _____. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990. [Ed. Bras.: *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.]
- _____. *'L'immanence: une vie', Philosophie, n. 47*. Paris: Minuit, 1995.
- _____. *Critique et clinique*. Paris, Minuit, 1993. [Ed. Bras.: *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.]
- _____. PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1997. [Ed. Bras. *Diálogos*. São Paulo : Escuta, 1998.]
- _____. *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983. [Ed. Bras.: *A Imagem-movimento*. São Paulo : Brasiliense.]
- _____. *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris: Minuit, 1985. [Ed. Bras.: *A imagem-tempo*. São Paulo : Brasiliense, 1990.]
- _____. *L'Île deserte et autres textes* (Org. David Lapoujade). Paris: Les Éd. Minuit, 2002.
- _____. *Deux regimes de fous* (Org. David Lapoujade). Paris: Ed. Minuit, 2002.

3. Obras de Félix Guattari

GUATTARI, F. *La Révolution Moléculaire*. Paris: Éd. Recherches, 1977. [Ed. Bras. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981].

_____. *L'inconscient machinique: Essais de schizo-analyse*. Paris: Éd. Recherches [Ed. Bras. Campinas, SP: Ed. Papyrus, 1979].

_____. *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Éd. Galilée, 1989.

_____. *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992 [Ed. Bras.: São Paulo: Ed. 34, 1992].

_____. *Les trois écologies*. Paris: Galilée, 1989. [Ed. Bras. Campinas, SP: Ed. Papyrus, 1991.]

_____. ROLNIK, *Micropolítica: Cartografias do Desejo*, 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Psychanalyse et transversalité: Essais d'analyse institutionnelle*. Paris: La Découverte, 2003.

Artigos:

DELEUZE, G. *L'immanence: une vie*. Philosophie, n°47, Paris: Minuit, 1995.

Registro audiovisual com Deleuze

DELEUZE, G. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, entrevista à Claire PARNET realizada em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995, pela TV-ARTE, Paris, videocassete (A tradução brasileira das legendas em português foram feitas por Tomaz Tadeu).

Aulas de Deleuze disponíveis na internet

Site: <http://www.webdeleuze/php/texte> (Aula de Deleuze sobre *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, de 22/02/1972).

<http://www.univ-paris8.fr> (La voix de Gilles Deleuze)

<http://ww.imagnet.fr/deleuze> (Aula de Deleuze sobre Espinosa, de 17/02/1981 e 10/03/1981).

II – Literatura secundária

- ALLIEZ, É. (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- ANTONIOLI, M. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- _____. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Éd. Kimé, 1999.
- BEAULIEU, A. *Gilles Deleuze et a phénoménologie*. Bélgica: Ed. Sils Maria, 2004.
- BERGER, V. *L' ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- BOUANICHE, A. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket, 2007.
- CHOMARAT, F. In: LECLERCQ, S. *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*. Paris: Sils Maria, 2005. p. 186.
- DIAS, S. *Lógica do acontecimento: Deleuze e a filosofia*. Lisboa: Ed. Afrontamento, 1995.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze et Félix Guattari:Biographie Croisée*. Paris: Éd. La Découverte, 2007.
- ESCOBAR, C. H. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Ed., 1991.
- GUALANDI, A. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- LECLERCQ, S. *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*. Paris: Sils Maria, 2005.
- MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1990.
- MARTIN, J.-C. *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Éd. Payot & Rivages, 1993.
- MENGUE, P. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Éd. Kimé, 1994.
- ORLANDI, L. B.L. et al. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. RJ: DP&A, 2002.
- _____. *Revedo nuvens*, 2004, não publicado, cedido pelo autor (Trata-se de versão posterior de *Nuvens*, texto publicado na revista *Idéias*, Campinas, IFCH-UNICAMP, Ano I, no 1, jan/jun de 1994, pp. 41-79)
- _____. *Pulsão e Campo Problemático*, In A.H. DE MOURA. *As Pulsões*. São Paulo: Escuta/EDUC, 1995, pp.143-195.

_____. *Signos proustianos numa filosofia da diferença*. In: *O falar da linguagem*. São Paulo: Lovise, 1996, pp.15-123.

_____. *Nietzsche na univocidade deleuzeana*. In: LINS, D.; GADELHA COSTA, S.S.; VERAS, A. *Deleuze e Nietzsche – Intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2000, pp. 75-90.

_____. *O indivíduo e sua implexa pré-individualidade*. In: *O reencanto do concreto – Cadernos de subjetividade*, SP: Hucitec e Educ, 2003, pp. 88-96.

_____. *Deleuze*, In: PECORARO, R. (Org.). *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia*, Petrópolis: Ec. Puc-Rio; Vozes, 2009b, Vol. III, pp. 256-279.

_____. *O habitat espinosano de Deleuze*. In: JARDIM, A.F.C. [et. al.] *Experimentações filosóficas – ensaios, encontros e diálogos*. São Carlos: EdUSFCar, 2009, PP. 33-65.

RAJCHMAN, J. *As Ligações de Deleuze*. Lisboa: Temas e Debates, 2002.

SASSO, R.; VILLANI, A. *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: CRHI: Vrin, 2003.

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze. De l'animal à l'art*. In: ZOURABICHVILI, F.; MARRATI, P. *La philosophie de Deleuze*, Paris: PUF, 2004.

_____. *Deleuze et l'art*. Paris: P.U.F, 2005.

_____. In: LECLERCQ, S. *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*. Paris: Sils Maria, 2005.

_____. In: SASSO, R.; VILLANI, A. *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: CRHI/Vrin, 2003.

_____. *Le concept de modulation chez Gilles Deleuze et l'apport de Simondon à l'esthétique deleuzienne*, In: *Concepts*, Spécial Deleuze, janvier 2002, Mons (Belgique), Sils Maria, Paris, Vrin, p. 165-199.

_____. *Nietzsche e Deleuze: captura de forças e crítica clínica*. In: LINS, D. (Org.). *Nietzsche/Deleuze: imagem, literatura e educação*: Simpósio Internacional de Filosofia, 2005. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária; Fortaleza, CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2007, p.17-27, tradução Daniel Lins.

_____. *Deleuze et l'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009. (lançado em 2010).

ULPIANO, C. *Multiplos eus*. (Conferência proferida na Universidade Livre, na Escola de Artes Visuais do Parque Lage, em 1995, cf.[<http://www.claudioulpiano.org.br/>])

VILLANI, A.; SASSO, R. *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: CRHI/Vrin, 2003.

_____. *Geographie physique de Mille Plateaux*, In: Critique, 455, avril. Paris: Edit. de Minuit, 1985, p. 331-347.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. In: SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004.

_____. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses Éd. Marketing, 2003. [Ed. Bras. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004.].

III – Outras obras consultadas:

ALLIEZ, É. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

BEDIN, V. FOURNIER, M. (dir). « *Fernand Braudel* », *La Bibliothèque idéale des sciences humaines*, Editions Sciences humaines, 2009. (www.cairn.info/la-bibliotheque-ideale-des-sciences-humaines-article-57.htm).

BENOIST, J. MERLINI, F. *Historicité et spatialité: Le problème de l'espaço dans la pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 2001.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe I: 1. La part du milieu*. Paris: Armand Colin,(1966) 1990.

_____. *Civilisation matérielle, économie et capitalism, XV-XVII siècle:1. Les structure du quotidien*. Paris, Armand Colin, 1979.

BRÉHIER, É. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997.

BRUNET, R. *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*. Mont-pellier-Paris: La Découverte, 1992.

BUTLER, S. *La vie et l'habitude*. Paris: N.R.F., 1922.

CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1975.

_____. LAPASSADE, G.; PIQUEMAL, J. *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*. Paris: P.U.F., 1962.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHAUNU, P. *L'expansion européenne du XIII^e. au XV^e siècle*. Paris: Puf, 1983.

- CORVEZ, M. *La Philosophie de Heidegger*. Paris: Presses Univ. de France, 1966.
- COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- DELIGNY, F. *Voix et voir – Cahier de L’immuable*. Paris: Recherches, 1975.
- DERRIDÁ, J. *Khôra*. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995.
- FIEDLER, L. *Le retour du Peau rouge*. Ed. du Seuil, 1971.
- FOUCALT, M. *Ditos & Escritos* (vol III) Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2001.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1982.
- FRANCK, D. *Heidegger et le problème de l’espace*. Paris: Les Ed. Minuit, 1981.
- HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Par-delà le nihilisme: nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: Presses Univ. de France, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Essais et conférences*. Trad. Jean Beaufret. Paris: Éd. Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2001.
- _____. *Construir, habitar, pensar*. In: *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2001.
- _____. “...Poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2001.
- HUSSERL, E. *La terre ne se meut pas*. Paris: Les Ed. Minuit, 1989.
- JACOB, F. *La logique du vivant*. Paris: Ed. Gallimard, 1976.
- JACOB, A. *Encyclopedie philosophique universelle*. Paris: P.U.F, 1990.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KLEE, P. *Théorie de l’art moderne*. Paris: Éd. Denoël, 1964.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o Circulo Vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

- LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LORENZ, K. *L'agression: une histoire du mal*. Paris: Flammarion, 1969.
- MALDINEY, H. *Regard, parole, espace*. Paris: Éd. L'age d'homme, 1973.
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Ed. Elfos, 1995.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1986.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- _____. *Le Gai Savoir*. Trad. Francesa P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1982.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- PACOTTE, J. *Le réseau arborescent, schème primordial de la pensée*. Paris: Hermann, 1936.
- PÉGUY, C. *Clio*. Paris: Gallimard, 1932.
- RETAILLÉ, D. *La vérité des cartes*, In: *Le Débat*, n. 92, nov-dec. Paris : Gallimard, 1996, p. 87-98.
- RUYER, R. *La Genèse des formes vivantes*. Paris: Vrin, 1958.
- SALLIS, J. *Espacement de la raison et de l'imagination dans des textes de Kant, Fichte et Hegel*. Paris: Vrin, 1997.
- SERRES, M. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1968.
- _____. *Hermès II – L'Interférence*. Paris: Les Éd. de Minuit, 1972.
- _____. *Hermès III – La traduction*. Paris : Les Éd. Minuit, 1973.
- SIMONDON, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: Ed. Jérôme Millon, Paris, 1995.
- _____. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier Ed. Montaigne, 1969.
- SPINOZA. *Ética*. (Col. Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- UEXKÜLL, J. V. *Milieu animal et milieu humain*. Paris: Éd. Payot et Rivages, [1965] 2010.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

VIRILIO, P. *L'insécurité du territoire*. Paris: Galilée, 1993.

WAHL, J. *Vers le concret: études d'histoire de philosophie contemporaine – Willian James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Paris: Vrin, 1932.

WALTON, R. J. *Las dos vertentes del nocion fenomenologia de horizonte*. In: *Cadernos de filosofia* (Buenos Aires, 1978), XVIII, 28-29.

ZOURABICHVILI, F. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.

_____. *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002.