

Francisca Tania Soares Rutigliano

Gilles Deleuze: o drama da diferença

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Professor Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão julgadora, em 13 de Fevereiro de 1998.

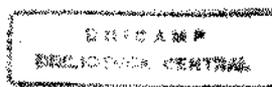
Banca:

Orientador: Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Carlos Henrique Escobar Fagundes.

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani.

Fevereiro de 1998.



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
	Unicamp
	R 935 g
	Ex.
PREÇO B.	337,84
PREÇO	395,98
	C <input type="checkbox"/> O <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	12/05/98
N.º CPD	

CM-00110178-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Rutigliano, Francisca Tania Soares
R 935 g Gilles Deleuze : o drama da diferença / Francisca Tania Soares
Rutigliano . - - Campinas, SP : [s.n.], 1998.

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

1. Deleuze, Gilles, 1925 - . 2. Pensamento - Filosofia. 3. Representação (Filosofia). 4. Contradição - Filosofia. 5. Tempo.
I. Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda . II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

A Roberto Rutigliano, por todos os motivos que o tornam o homem da minha escolha.

À Mariana Roma, minha irmã na filosofia e na vida.

Ao Prof. Roberto Machado, o primeiro olhar a me expressar os infinitos da filosofia.

À Helena Saldanha, minha filha e minha grande inspiração no sonho.

Agradecimentos:

Ao Prof. Luiz Orlandi, pela boa acolhida na filosofia.

Ao Prof. Carlos Henrique Escobar, por me conceder asas ao pensamento.

Ao Prof. Oswaldo Giacóia, por ter me ensinado a estudar filosofia.

Ao Prof. Roberto Monzani, por afirmar o *sim* no inesperado.

Aos meus amigos que participaram afetivamente da realização deste trabalho:

*Admar Costa, Carolina Araújo, João Saldanha (meu filho),
Rosa Gomes, Francisco Sarmiento, Iara de Souza,
Vilma Ribeiro, Rubens de Souza Costa,
Pedro Hussak, Miguel Saldanha,
Bernard Lavelle, Bayron Rosa.*

Esta pesquisa contou com o apoio financeiro da CAPES.

Sumário

Introdução	5
Capítulo I	
O Pensamento sob as regras da Identidade	
<i>O solo moral da representação: Bem e Verdade</i>	11
<i>A identidade como limite de um conceito em geral</i>	17
<i>O extremo como horizonte absoluto do ser</i>	29
Capítulo II	
A diferença em sua dobra transcendental: a univocidade no seio da multiplicidade	
<i>A reversão da representação através da composição e criação: a marca do construtivismo de Deleuze</i>	33
<i>A multiplicidade constitutiva do Ser unívoco</i>	35
<i>Idéia: um elemento problemático no cerne do Ser</i>	41
<i>As relações diferenciais sob o contexto da vice-dicção</i>	43
<i>A determinação da Idéia sob perspectiva intensiva da diferença</i>	46
<i>Tempo e subjetivação</i>	57
<i>O Eu e a abordagem do transcendental</i>	70
Capítulo III	
Ser e Devir: o horizonte dos acontecimentos expressos no conceito	75
Conclusão	100
Bibliografia	102

Introdução

Esta dissertação se elabora com a proposta de realizar um estudo da filosofia de Gilles Deleuze, tomando como perspectiva privilegiada sua abordagem ontológica. A questão que me coloco é a de saber em que termos Deleuze caracteriza e apresenta como alternativa ao pensamento uma ontologia da diferença, assumindo como seu imperativo a imanência ou, o que vem a ser o mesmo, a Vida.

A proposta de uma filosofia da diferença, significa um vasto rasgo na imagem do pensamento traçada e reafirmada pela tradição ocidental, nos últimos vinte e cinco séculos de representação do ser. E a consequência desta cisão não poderia ser outra senão a gagueira fecunda de todo novo pensador que se dá à filosofia - tem sido desta forma desde que Nietzsche levou, pela primeira vez, toda a linguagem filosófica a gaguejar. Pode-se dizer, creio que sem trair a perspectiva de Deleuze, que uma filosofia, que intente dar ao pensamento um conceito para a diferença, deve se conceber como uma filosofia menor. Entretanto é nesse *menor* que deve consistir sua grandeza e sua força, pois exilada voluntariamente dos grandes sistemas, dos modelos absolutos, perscrutando o ser em seu próprio devir, é que poderá tomar para si a tarefa de reunificá-lo em suas diferenças.

Deste modo, um estudo que se propõe ser um acompanhamento de percurso de Deleuze, em sua dramatização de uma ontologia-filosofia, deve se colocar como questão orientadora a sua própria pergunta e resposta do que vem a ser as condições de possibilidades do pensamento. Isto porque Deleuze afirma que o pensamento fornece a si mesmo uma imagem do que significa pensar — uma imagem que se constitui em seu próprio campo de imanência ou, o que é o mesmo, em seu campo transcendental.

Em seu ponto de vista, a imagem que o pensamento se deu de seu próprio sentido e de sua possibilidade se mostrou dogmática, porque foi concebida a partir de

postulados morais e lógicos, estabelecidos sob as regras da representação — desde Aristóteles esta imagem se apóia no triplo princípio da identidade, da não contradição e do terceiro excluído.¹ Para Deleuze, entretanto, as condições de possibilidades do pensamento encontram sua gênese na dramatização da intensidade, compreendida em termos de relação diferencial. Portanto, é seguindo a orientação fornecida por esta interpretação que pretendo acompanhar sua abordagem das condições pelas quais torna-se possível à filosofia engendrar os conceitos que respondem a questões de ordem ética, estética, epistemológica colocadas pela vida, a qual, Deleuze exalta como o próprio ser do pensamento.

Compreendo, contudo, que abordar a filosofia de Deleuze perspectivando seu quadro ontológico é dar-se como tarefa algo como a travessia de um abismo e aceitar, com isto, o risco de soçobrar, a cada passo ousado, num fundo imperscrutável de caos e de delírio — é um desafio muito próximo daquele aceito por Fausto, quando ousou descer até a abismal ausência de espaço e tempo para emergir de um suposto nada com Helena — Cômico deste desafio, Deleuze afirma que a fina superfície de cristal na qual brota o sentido é, ela mesma, uma "construção em abismo".²

Com esta perspectiva, torna-se possível compreender o motivo pelo qual os conceitos criados para responder aos problemas impostos à sua filosofia sofrem, no decorrer de toda sua obra, uma série de remanejamentos, quando não há o caso mesmo de abandono de alguma noção, como ocorre com a de simulacro, tão presente em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, para caracterizar o sistema das séries díspares produtor de sentido, e apagada das obras finais. Acompanhar o percurso de Deleuze na constituição de conceitos capazes de corresponder a sua perspectiva de ser unívoco, imanente, é aceitar sofrer com as vertigens provocadas por estes abandonos e

¹ É Alain Badiou quem define esta triplicidade do *princípio*, apresentado no livro gama da *Metafísica* de Aristóteles, como o fio condutor da ontologia em toda tradição. (*Deleuze: O Clamor do Ser*, p. 97)

² *A Imagem-tempo*, p. 114.

reformulações de conceitos. Mas compreendo que esta é a condição mesma de constituição de uma filosofia da diferença: por ter que se relacionar com o caos que lhe subjaz, concebendo-o como elemento positivo de seu próprio fazer-se, esse pensamento precisa desdobrar seu conjunto perspectivo assumindo velocidades muitas vezes difíceis de suportar, velocidades que deixam muito atrás de si os suportes do possível oferecidos na linguagem formal repetida ao longo da tradição.

Antes de iniciar a apresentação do encaminhamento formal que pretendo dar a minha abordagem da filosofia de Deleuze, considero necessário fazer uma breve consideração acerca da perspectiva teórica que adotei para me orientar no estudo de sua obra. Têm se mostrado questão de grandes controvérsias as possíveis maneiras pelas quais a filosofia de Deleuze se relaciona com outras filosofias. Uns comentadores entendem que esse relacionamento se dá sob o prisma de influências diretas, a partir das quais Deleuze poderia realizar colagens e com elas erigir seu próprio sistema - esta é a perspectiva de Roberto Machado, que encontra sua base de argumentação em comentários feitos por Deleuze, desde *Diferença e Repetição*, quando este aponta a História da Filosofia como um duplo da Filosofia, ou seja, como uma reprodução realizada por ela mesma; pelo menos é nesta perspectiva que ele prescreve sua função: "Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura (...), seria preciso que a resenha em História da filosofia atuasse como um verdadeiro duplo que comportasse a modificação máxima própria do duplo."³

Outros estudiosos preferem encontrar nesta filosofia somente seus fatores determinantes, como é o caso de Michael Hardt que defende que Nietzsche conduz até certo ponto a problemática de expressão ética da filosofia de Deleuze; Bergson a problemática ontológica; e Espinosa, ultrapassando as limitações da ética fornecida por

³ *Diferença e Repetição*, p. 19.

Nietzsche, concede os meios para Deleuze desenvolver sua filosofia prática. Já Philippe Mengue assume o ponto de vista de que Deleuze cria sua ontologia sobre o quadro fornecido por Nietzsche: "É Nietzsche quem, não somente, contribui para reforçar a idéia de pluralismo [em Deleuze] (...) mas, sobretudo, é ele quem lhe fornece muito cedo, desde *Diferença e Repetição*, o quadro ontológico no qual ele irá desenvolver seu pensamento próprio."⁴ Concordo com a perspectiva de Mengue, e procurarei afirmá-la ao longo deste estudo, ressaltando, contudo, as contribuições imprescindíveis que as filosofias de Leibniz e Bergson deram a Deleuze na realização dessa ontologia, a qual, compreendo, se configura muito mais como um programa do que como um quadro.⁵

Creio que todo filósofo envolvido no projeto de uma filosofia criada fora dos moldes fornecidos pela representação concebe o pensamento de Nietzsche como um poderosa lente perspectiva do campo de imanência do pensamento filosófico. Considero que é a partir de sua filosofia que a ontologia perde sua sustentação tradicional. Mesmo Heidegger, o primeiro filósofo a inaugurar a problemática de uma diferença ontológica neste século, atribui a Nietzsche a interdição da metafísica, o que ao seu ver marca a impossibilidade mesma da tradição filosófica, apoiada sobre o princípio da Identidade, em continuar colocando a pergunta pelo Ser. Não importa sequer, para o problema aqui abordado, se Nietzsche ficou ou não prisioneiro no âmbito da metafísica, como supôs Heidegger; o que importa é que, a partir de sua filosofia crítica, a ontologia teve que ser

⁴ Gilles Deleuze ou *Le Système du Multiple*, p. 47.

⁵ O professor Luiz Orlandi vem insistindo, ao longo de seu trabalho, que os conceitos e os sistemas filosóficos com os quais Deleuze se agencia participam de seu construtivismo antes de mais nada na condição de signos a serem decifrados enquanto "provisórios coágulos de linhas de ação da diferença, linhas a serem seletivamente ditas." (Esta perspectiva é apresentada pelo autor em seu artigo *Linhas de Diferenciação* - Comunicação apresentada no evento "Encontros Internacionais Gilles Deleuze", Rio de Janeiro, 11-6-97, ainda não publicado). Creio que o objetivo do professor Luiz Orlandi é, antes de tudo, o de livrar a filosofia de Deleuze de uma possível banalização produzida por perspectivas que lhe atribuem o secundário papel de "cruzada contrária ou favorável a esta ou aquela filosofia". Seguramente seria ingênuo compreender o pensamento de Deleuze como porta-voz de qualquer outro sistema filosófico que não fosse o seu próprio, pelo simples fato que ele compreende a filosofia como um espaço de criação de conceitos. Não há dúvidas que suas alianças conceituais só poderiam se realizar, como afirma o professor Luiz Orlandi, na condição de que os conceitos fossem incorporados ao modo de fragmentos e "conforme a oportunidade do momento" (Idem).

recolocada sobre outras regras já que o seu princípio orientador foi levado a se enredar nas aporias de sua própria rede lógica. Portanto, o que desejo aportar da filosofia de Nietzsche nesta minha aproximação da obra de Deleuze, está aquém da questão acerca do modo pelo qual ele faz uso do conjunto conceitual de Nietzsche — não me coloco aqui a questão se o Nietzsche, personagem conceitual adotado por Deleuze, se contrapõe ou se integra, se é autônomo ou dependente, ao Nietzsche pensador histórico. O que me é caro ressaltar na relação entre ambos os filósofos é que os dois estão inseridos numa mesma problemática, ainda que suas conclusões devam guardar as devidas diferenças determinadas, sem dúvidas, pela singularidade do pensamento de cada um.

Sobre o desenvolvimento e apresentação desta dissertação, concluí que se mostrava mais adequado para a abordagem da obra de Deleuze apresentar, num primeiro plano, sua perspectiva crítica da imagem filosófica criada sobre o modelo do Bem, inaugurado por Platão, e de seu desdobramento lógico fornecido pela filosofia de Aristóteles - a crítica de Deleuze à base sobre a qual se apoia o pensamento representativo será portanto a questão abordada no 1º capítulo deste estudo. Já a criação arquitetônica de sua própria ontologia, incluindo aí suas alianças com outros pensadores da tradição filosófica, será o tema de estudo privilegiado no 2º capítulo. As conseqüências conceituais geradas da empresa de crítica e criação desenvolvida em sua obra, conduzirá a análise de 3º capítulo. Neste procurarei estudar, à luz das questões realçadas nos capítulos anteriores, o sentido que Deleuze atribui aos conceitos criados sob o imperativo da imanência.

Avaliando a bibliografia consultada, considerei que as obras *Diferença e Repetição*, e *O que é a Filosofia*, concentravam quase toda a abordagem ontológica das outras obras. Para este projeto de trabalho, privilegiarei portanto a leitura de ambos os livros, os quais me permitirão abordar melhor as questões que serão desenvolvidas.

Diferença e Repetição orientará a apresentação dos problemas pertinentes aos dois primeiros capítulos e *O que é a Filosofia* apoiará a apresentação do terceiro capítulo. E se muitas vezes recorrer à paráfrase, como recurso de abordagem das obras privilegiadas, será com o intuito de me permitir uma maior compreensão da lógica com a qual Deleuze opera e expõe seu sistema conceitual, já que considero que a problematização de sua perspectiva filosófica tem como sua condição necessária este primeiro passo. Em resumo, o que me importa apresentar, aqui, é minha compreensão da perspectiva de Deleuze sobre as condições de possibilidade do pensamento e de sua conseqüente criação de conceitos.

Capítulo I

O Pensamento sob as regras da Identidade

O solo moral da representação: Bem e Verdade

Deleuze concebe sua filosofia como uma lógica das multiplicidades apta a fornecer uma teoria dos signos e do acontecimento entrelaçados por um vitalismo afirmado sem qualquer constrangimento ou receio⁶. Se os signos remetem a modos de vida, à possibilidades de existência, é na mesma medida que o acontecimento remete a uma vida não orgânica, uma vida incorporal, que não se confunde com seus corpos expressivos, nem com estados de coisas. É a vida em seu duplo dar-se como insistência e existência que constitui o *princípio*⁷ de toda a ontologia traçada por Deleuze — eis aí o imperativo ético-ontológico de sua filosofia. Muito a propósito se mostra um pequeno comentário que extrai da filosofia de Foucault para caracterizar a concepção de ambos sobre o sentido de ontologia: "Só há ser porque há vida... A experiência da vida apresenta-se pois, como a lei mais geral dos seres... mas essa ontologia desvela menos o que funda os seres do que o que os leva, por um instante, a uma forma

⁶ Esta apresentação de sua filosofia Deleuze a faz em entrevista concedida a Raymond Bellour e François Ewald, reproduzida sob o título *Signos e Acontecimentos*, publicada no livro *Dossier Deleuze*, organizado pelo professor Carlos Henrique Escobar. p.17.

⁷ Considero que já não seja mais necessário, como o foi a Nietzsche, em seu livro *Para Genealogia da Moral*, usar o artifício das aspas para referir-se a termos-máscaras, como *princípio*, *todo*, *mesmo*, *universal*, etc. A destituição da identidade pela diferença torna claro que todos esses termos fixados na linguagem, não gozam mais de caráter absoluto. Basta compreender que o princípio se diz do meio, para compreender que todos esses termos só podem ser compreendidos como fluxos de sentido, e não mais como entidades fixas. Se opto aqui por grifar palavras concernentes a tais termos é apenas com o intuito de evidenciá-las como elementos de problematização deste estudo.

precária..."⁸ Permanece, portanto, a questão reinventada por Nietzsche quando põe em cena a problemática envolvendo a relação da vida com o pensamento.

Deleuze compreende que o sentido de sua escrita está em liberar a vida aprisionada pelo pensamento representativo e traçar-lhe infinitas linhas de fuga. Mas, aos olhos de Nietzsche, qualquer filosofia que se quisesse em relação imediata com a vida teria que se constituir num pensamento plástico - nem a lógica, nem a matemática poderiam constituir sua essência, poderiam no máximo compor, junto a outros elementos, sua estética.⁹ Talvez, sob a afecção desta máxima nietzscheana, Deleuze tenha avaliado que o que ocorre na filosofia seja análogo ao que ocorre num romance: "deve-se perguntar 'o que é que vai acontecer?' 'o que é que se passou?', somente os personagens são conceitos, e os meios, as paisagens, são espaços-tempos."¹⁰ É sob esta orientação, portanto, que é preciso seguir o fluxo cênico de sua filosofia para propor uma possível abordagem de seu aspecto ontológico.

A pergunta "pelo que vai acontecer" e "pelo que se passou" deve ser realizada no âmbito do que Deleuze considera o plano de imanência, ou seja, da imagem do pensamento implicada na filosofia¹¹. É pela avaliação de sua própria perspectiva do plano-imagem que se torna possível acompanhar o processo de crítica e criação que constitui o seu fazer filosófico.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze, reiterando a crítica realizada por Nietzsche, afirma que a filosofia partindo da dialética socrático-platônica erigiu-se subordinada a uma imagem moral do pensamento: "Platão (...) prepara o mundo da

⁸ Foucault, p. 138 (apêndice). Deleuze compreende que este breve comentário de Foucault, acerca da biologia oitocentista expressa tanto a perspectiva deste de ontologia quanto sua consonância com a perspectiva de Nietzsche.

⁹ No *Livro do Filósofo*, § 18, 19, 37, 48, 49, Nietzsche escreve textos de beleza extraordinária sobre sua perspectiva da filosofia como arte.

¹⁰ *Dossier Deleuze*, p. 14.

¹¹ Deleuze esclarece, como já foi observado na introdução deste estudo, que o plano nada mais é do que a própria imagem do pensamento, a imagem que o plano mesmo se dá do que significa pensar. *O que é a filosofia*, p.53.

representação (...) e já recobre o exercício do pensamento de uma imagem dogmática que o pressupõe e o trai."¹² Uma tal imagem é dogmática na medida em que apresenta como princípio um Bem, a partir do qual se estabelece o duplo pressuposto de uma boa vontade do pensador para com o pensamento e de uma medida comum entre o pensamento e a verdade. Em seu desdobramento na história, portanto, quer tenha se apresentado com um caráter racionalista, abordando o ser no âmbito das matemáticas, quer tenha se configurado sob o modelo empirista, voltada para os domínios dos fatos enquanto ambiência do ser, a filosofia não colocou em questão esse pressuposto fundamental da moral, à exceção de Espinosa e Leibniz que o substituíram pelo princípio do bom e do melhor

Não é por outra razão que o terceiro capítulo de *Diferença e Repetição* parte da problemática inaugurada por Nietzsche, acerca dos pressupostos em filosofia, com o intuito de expor e avaliar a imagem do pensamento na qual se movimenta todo pensador. Nesta obra Deleuze afirma: "Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro."¹³ Deleuze compreende que o pensamento se exerce, na tradição filosófica, regulado pelo bem moral que funda a relação de identidade concebida como afinidade, mais ainda, interioridade entre o pensamento e a verdade.

Parece, portanto, precisa a avaliação de François Zourabichvili, sobre a crítica desenvolvida por Deleuze quando afirma que é em razão de já estar sustentado na ficção de uma afinidade entre a verdade e o pensamento que o desejo de verdade é concebido pela própria faculdade do pensamento como seu elemento constitutivo, portanto, como elemento seu de direito. Eis porque a procura pela verdade é sempre

¹² *Diferença e Repetição*, p. 235.

¹³ *Idem*, p. 219.

compreendida como uma orientação originária do pensamento, o que quer dizer que o "pensamento encontra em si mesmo a fonte e a impulsão de uma pesquisa: ele quer a verdade. [Desta forma] Boa vontade, não significa somente a intenção de fazer o bem, mas uma intenção que por si mesma nos põe já sobre a via do bem, um guia que orienta o pensamento".¹⁴ Em síntese, o que Zourabichvili ajuda a esclarecer é que essa suposta afinidade torna-se o vínculo pelo qual pode ser estabelecida a identidade do princípio com o fim — a mesma verdade que se encontra no *telos* para o qual se dirige o pensamento é também o seu primeiro motor, eis porque, do ponto de vista formal, pensar e conhecer são uma e a mesma coisa.

A identidade, sustentada no princípio de não contradição, é, portanto, o principal alvo da crítica empreendida por Deleuze ao longo de toda sua abordagem sobre o problema da verdade. A identidade não é nada mais que o desdobramento lógico do pressuposto moral do Bem. Esta questão que, a primeira vista, aparece na obra de Nietzsche com caráter eminentemente ético, retorna na obra deleuziana com toda sua força ontológica. A reformulação, em termos de valor, imposta por Nietzsche à pergunta *quid juris*, colocada por Kant, é o drama que Deleuze se propõe encenar. É dramatizando a problemática do valor em seu próprio campo de domínio, ou seja, no campo da força, que Deleuze entrevê a possibilidade de uma filosofia nua de pressupostos, sejam estes objetivos ou subjetivos, onde encontraria as condições para traçar seu próprio recorte do caos.

Revela-se já a proposta metodológica de Deleuze, ancorada na crítica à imagem dogmática do pensamento, para se estabelecer uma filosofia da diferença: "Assim, aparecem melhor as condições de uma filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da imagem e dos "postulados" que implica. Ela

¹⁴ Deleuze. *Une philosophie de l'événement*, p. 9.

encontraria sua diferença ou seu verdadeiro começo, não num acordo com a imagem *prefilosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como *não-filosofia*.¹⁵ A partir da crítica dos postulados implicados na imagem dogmática, a filosofia estaria apta a remanejar a doutrina da verdade, sob os critérios de um pensamento sem Imagem; e, uma vez liberada da forma da representação, poderia devolver à verdade o que lhe é de direito: o paradoxo. Isto não significa outra coisa senão arrancar o pensamento filosófico das malhas do princípio de não contradição, que o envolve como sua lei e sua pena. Este princípio, considerado por Aristóteles como o mais certo de todos os princípios, o axioma primeiro do qual deve partir todo pensador que deseje empreender o estudo do ser, legisla que "o mesmo atributo não pode ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação a mesma coisa."¹⁶ É, portanto, sob inspiração platônica que Aristóteles, concebendo que atributos contrários não podem pertencer simultaneamente a um mesmo sujeito, afirma a impossibilidade lógica de um mesmo homem guardar duas opiniões contraditórias sobre a mesma coisa, ao mesmo tempo, já que a coexistência de contrários implicaria numa impossibilidade de conhecimento, portanto, em sua perspectiva de verdade. O

¹⁵ *Diferença e Repetição*, p. 219-20. É preciso ter em consideração duas questões implicadas nesta argumentação de Deleuze: sua exigência de travar uma luta com a "Imagem, denunciada como não-filosofia" não é outra que a exigência de lutar contra os pressupostos do senso comum e do bom senso — são estes os elementos constitutivos dessa Imagem, que implica numa não-filosofia mascarada de filosofia. Sua crítica, portanto, não poderia se dirigir a toda e qualquer imagem, uma vez que compreende ser na própria imagem (plano de imanência) que se dá, em todas as suas dimensões, o acontecimento pensar. O fato, entretanto, é que esse plano-imagem não deveria ter sido traçado sobre pressupostos morais, o que foi possibilitado ao preço da subordinação da diferença à representação. Quanto a relação da filosofia com a não-filosofia, como outras esferas da criação e do pensamento, é difícil encontrar entre os filósofos um adepto mais entusiasta — esta relação compõe o corpo mesmo de sua obra. Deleuze definindo seus encontros com o público heterogêneo de seus muitos cursos deixa entrever toda a importância desses diversos encontros para sua filosofia: "Era como uma câmara de ecos, um círculo onde uma idéia voltava como se ela tivesse passado por vários filtros. Foi aí que compreendi a que ponto a filosofia tinha necessidade, não somente de compreensão filosófica, por conceitos, mas de uma compreensão não-filosófica, a que opera por perceptos e afetos. Ambos são necessários. A filosofia está numa relação essencial e positiva com a não-filosofia." *Dossier Deleuze*, p. 13 Uma mesma perspectiva desta questão se encontra também em *O que é filosofia*, p. 57-8.

¹⁶ *Metafísica*, IV, 3 (1005b. 19-20.)

paradoxo de Alice, o qual Deleuze apresenta em *Lógica do Sentido*, tem o objetivo de refutar esse pressuposto platônico-aristotélico¹⁷.

A partir da filosofia crítica de Nietzsche, o conceito de identidade pôde ser compreendido como o surpreendente fetiche que envolveu numa espessa neblina o pensamento ocidental desde o advento da filosofia platônica. Interpelar o ser sob as regras da identidade, ou seja, sob o princípio de contradição, levou a filosofia a produzir uma inversão completa do sentido da diferença impondo a cultura ocidental uma perspectiva centrista do pensamento. Não há dúvida que todo o centrismo que configura o conjunto dos valores, que revestem os conceitos desenvolvidos pelas múltiplas vertentes filosóficas, resulta da secundarização imposta à diferença em privilégio da identidade. Pensar a diferença secundariamente é desconsiderá-la como causa de toda a diversidade realizada e reduzi-la a essa diversidade fenomênica, que já está dada sob a condição de ser reconduzida a uma unidade e identidade primeiras, expressas na possibilidade do conceito em geral desde logo fornecido pela filosofia de Aristóteles.

O que se procurou ressaltar, até aqui, foi que a inversão do sentido da diferença, sua secundarização no pensamento, apresenta-se como desdobramento lógico da perspectiva moral repousada na aurora da filosofia platônica. Deleuze observa que é Platão quem fornece as bases da representação do Ser sob a quádrupla raiz do Mesmo, do Oposto, do Análogo e do Semelhante: "Descobrimo o exercício superior ou

¹⁷ Para afirmar este paradoxo, Deleuze se subtrai à perspectiva de tempo que privilegia o presente como tempo de fixação do sentido. É preciso, ao seu ver, afirmar o entre-tempo de que se constitui o devir para poder avaliar os acontecimentos para além de sua atualização num presente. Não é ao mesmo tempo que Alice é maior e menor; é ao mesmo tempo que ela torna-se maior e menor: "(...) é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos." (*Lógica do Sentido*, p.1). Esta simultaneidade, esclarece Deleuze, só é concebível se se compreende o acontecimento concernente ao crescimento de Alice em sua virtualidade, ou seja, em seu devir, que não se atualiza sem furtar-se ao presente de sua atualização, que permanece deslocado no entre-tempo de um passado e de um futuro, sempre já chegado e ainda por vir. Porque é característico do devir carregar consigo o passado e o futuro ao mesmo tempo, Alice só cresce na medida que fica menor e inversamente.

transcendente das faculdades, Platão o subordina às formas da oposição no sensível, de similitude na reminiscência, de identidade na essência, de analogia no Bem; deste modo ele prepara o mundo da representação operando uma primeira distribuição dos elementos."¹⁸ E não importa que os princípios platônicos tenham se transformado em nuances: "Mais tarde o mundo da representação poderá esquecer mais ou menos seus princípios pressupostos morais. Estes não deixarão, no entanto, de agir na distinção do original e do derivado, do original e do subsequente, do fundamento e do fundado, distinção que anima as hierarquias de uma teologia representativa, ao prolongar a complementariedade do modelo e da cópia."¹⁹

A identidade como limite de um conceito em geral.

Embora considere que se encontram em Platão os fundamentos morais da representação, Deleuze não deixa de ressaltar que a exigência de reversão do platonismo, está menos em combater a dialética platônica do que a lógica aristotélica. Isto porque compreende que o caráter distributivo da Idéia platônica opera por seleção e não ainda por mediação, como ocorre ao ser comum de Aristóteles. Em outros termos, Deleuze avalia que a Idéia por ser ainda, na filosofia, "uma presença bruta que só pode ser evocada no mundo em função do que não é 'representável' nas coisas",²⁰ não remeteria a diferença a um conceito em geral. O fato é que o método dialético do qual Platão dispõe, embora se defina pelo procedimento divisório, opera sua divisão sem o recurso da mediação, sem meio termo ou razão, sob inspiração seletiva da própria Idéia. O conceito geral, indeterminado, tal como é concebido por Aristóteles, é que absorverá, em sua indeterminação, as diferenças específicas determinadas em função dos gêneros. Deste fato, resulta que o Ser ganha, com a lógica aristotélica, um

¹⁸ *Diferença e Repetição*, p. 235.

¹⁹ *Idem*, p. 420.

²⁰ *Idem*, p. 111.

caráter distributivo e mediador das diferenças; torna-se um ser comum - com a condição apenas de ter hierarquicamente um sentido primeiro — o Ser primeiro, ao qual toda diferença deverá ser referida. Com isto, o ser aparece como uma simples forma lógica, idêntico ao seu próprio conceito, desprovido de qualquer conteúdo em si. Seu conteúdo passa a ser proporcionado aos termos — as categorias — formalmente diferentes, que são seus predicados. Dito de outro modo, o Ser é desdobrado face a um procedimento formal que, de acordo com sua função distributiva e hierárquica, determina a diferença dos termos de sua predicação, de modo que o conteúdo de cada um desses termos relacionados com ele seja interior ao próprio termo — desta maneira, o conteúdo atribuído ao Ser é proporcionado ao conteúdo das categorias. Com isto, garante-se a justa medida entre as entidades ontológica e lógica.

Observando a apresentação da problemática lógico-ontológica na própria *Metafísica*, vê-se Aristóteles afirmar que "as modalidades do ser são as indicadas pelas figuras de predicação, pois os sentidos de 'ser' são em número igual ao dessas figuras."²¹ Ou seja, na medida em que as categorias determinam o ser por sua substância, qualidade, quantidade, relação, atividade ou passividade, lugar e tempo, esta determinação o fará corresponder ao significado de cada uma destas categorias. Eis porque Deleuze ressalta que a equivocidade do ser trata-se, na verdade, de uma analogia²²; é consequência de um procedimento analógico.

Esclarecendo melhor o problema em questão, Roberto Machado define esta proporcionalidade do ser aos termos de suas categorias, como a própria configuração de seu sentido distributivo, a qual caracteriza sua equivocidade: "Existem varios sentidos e, ao mesmo tempo, uma unidade entre eles (ser e categorias); o que só é possível porque a unidade do conceito de ser não é explícita, não é separável dos sentidos irreduzíveis que as categorias determinam, caso contrário, o ser seria

²¹ *Metafísica*, V, 7 (1016 - 25-29)

²² Idem, p. 71 e nota.

unívoco,²³ ou seja, não poderia ser dito em diversas acepções. Mas se a proporcionalidade às suas categorias define o sentido distributivo do ser, ela define também seu sentido hierárquico, pois o ser não tem com estas uma relação igual. Como ressaltava Roberto Machado, expondo o problema tratado no livro V da *Metafísica*, há um sentido primordial a partir do qual procede a sucessão das categorias: "Substância, qualidade, quantidade... são sentidos do ser, mas o ser se diz antes de tudo da substância. A natureza determinada que se manifesta em todas as acepções e relativamente à qual elas são o que são é a *ousia*, a substância."²⁴ Com isto, o autor esclarece que o ser aristotélico é compreendido por Deleuze como um conceito distributivo e serial, que se relaciona primeiramente com um termo privilegiado da série de suas categorias, por isto seu sentido hierárquico. E é este sentido comum e primeiro do ser que garantem a subsistência da identidade no conceito.

Abordando a problemática ontológica, a partir de seu desenvolvimento pela lógica aristotélica, Deleuze conclui que, no curso de toda a tradição filosófica, a faculdade capaz de garantir a proporção, que relaciona o conceito indeterminado às categorias não foi outra senão o juízo, cujas únicas funções são a distribuição, que nele corresponde a regra do senso comum, e a hierarquização, nele concebida como a regra do bom senso ou do sentido primeiro.²⁵ Assim, tanto a distribuição, quanto a hierarquização constituem a "justa medida" como valor do juízo. A analogia do juízo é, portanto, análoga à identidade do conceito. A quádrupla raiz da representação se fundamenta, na filosofia aristotélica, através da analogia entre o juízo e o conceito; da

²³ Deleuze e a filosofia, p. 42.

²⁴ Idem, p. 43.

²⁵ Deleuze refere-se à compreensão que a história da filosofia forjou do juízo como função analógica capaz de determinar o conceito em geral pelas categorias. Mas é preciso notar que, antes mesmo de Aristóteles, é Platão quem concede este sentido para o juízo quando afirma que são "a correta visão das coisas" (o juízo reto), juntamente com o "conhecimento inato" que fornecem a possibilidade da reminiscência, a qual se apresenta em sua filosofia como via de acesso ao Ser (Idéia). Uma das apresentações desta perspectiva encontra-se no seu diálogo *Fedon*, 73b

identidade entre o conceito e o ser, e da oposição entre seus termos predicados (as categorias).

O que se expôs aqui foram as três primeiras raízes da representação em seu procedimento abstrativo. A quarta vertente, que abarca seu procedimento empírico, deixa de se referir às grandes unidades, às ramificações tecidas no ideal classificatório, para referir-se às pequenas unidades, aos pequenos gêneros ou espécies, determinados pela percepção direta das semelhanças, considerando-se, aí, que há continuidade da intuição no âmbito da representação concreta. Em resumo, Deleuze compreende que a lógica da representação concebida por Aristóteles estabelece a diferença, "mediatizando-a, subordinando-a à identidade como gênero e assegurando essa subordinação na analogia dos próprios gêneros, na oposição lógicas das determinações, como também na semelhança dos conteúdos materiais".²⁶ É esse envoltório da identidade que, embalando o mundo da representação num grande pacote de diferenças classificadas, leva Deleuze a afirmar que a diferença fica reduzida pela filosofia a uma diferença sem conceito ou, no máximo, a uma diferença conceitual.

Um crítico rigoroso do procedimento analógico fundamentado pela lógica aristotélica é Bergson; sua crítica auxiliará de modo conclusivo a abordagem de Deleuze sobre a problemática da analogia e seu papel diretor na representação. Bergson, procurando o conceito de movimento fora dos critérios da análise lógica apoiada sobre as categorias fixas estabelecidas por Aristóteles, encontra em Galileu a primeira tentativa na história de obter um conhecimento imediato, ou seja sem as mediações impostas por esses conceitos gerais. Ao seu ver, Galileu foi o primeiro pensador a compreender que as categorias de alto e baixo não abarcavam o movimento em sua realidade plena e, por isto, considerou que seria interessante observá-lo em seu próprio devir: "A ciência moderna data do dia em que (...) Galileu, fazendo rolar uma

²⁶ *Diferença e Repetição*, p 95.

bola sobre um plano inclinado, tomou a firme resolução de estudar este movimento de alto a baixo por si mesmo, em vez de procurar seu princípio nos conceitos de *alto* e *baixo*, duas imobilidades pelas quais Aristóteles acreditava explicar suficientemente a mobilidade.²⁷ O que Bergson festeja em Galileu é sua tentativa de conduzir a pesquisa científica através do método da intuição, o qual compreende, antes de mais nada, como a possibilidade única de abordagem do Ser, sem as limitações impostas pelo recurso à mediação concernente as análises categoriais.²⁸

Para avaliar desdobramento da perspectiva analógica, que orientou todo o estudo da ontologia tradicional, Deleuze analisa oito postulados, os quais considera os pressupostos implícitos da filosofia, em seu devir na história. O pensamento clássico terá privilégio em sua análise de tais pressupostos, porque é nele que se consolida as possibilidades de um sujeito do conhecimento, e porque Deleuze considera que é a partir da ontologia cartesiana que se firmam os pilares de uma filosofia transcendental moldada sob a forma de uma consciência, filosofia esta que encontrará seu perfeito acabamento, posteriormente, na crítica de Kant. A reprodução da análise de Deleuze dos oito postulados implicados na representação é necessária, sobretudo, porque neles é possível entrever em que condições moral e lógica a filosofia produziu em torno de si mesma um círculo vicioso, no qual repete inesgotavelmente a esfera empírica ao procurar determinar sua instância transcendental.

O primeiro postulado, o do princípio do *cogito* como natureza universal, reside na própria pretensão da filosofia ao fundamento e baseia-se no pressuposto da boa vontade do pensador e da boa natureza do pensamento. É um postulado produzido na ilusão de que a filosofia, supostamente livre de qualquer pressuposto objetivo fornecido pela ciência, pode estabelecer o fundamento do pensamento. Com esta perspectiva,

²⁷ *Introdução à Metafísica*, (p. 34. In Os Pensadores.)

²⁸ Na perspectiva de Alain Badiou, esta crítica de Bergson ao procedimento analógico corrente na tradição é o que o torna um mestre para Deleuze com importância ainda maior que Nietzsche.

Descartes conclui que é possível liberar a filosofia da sobrecarga dos pressupostos objetivos que comprometem as análises que operam por gênero e diferença; daí sua recusa em conceituar o homem como animal racional, como o fez Aristóteles, uma vez que tanto o conceito de animal, quanto o de racional tomados na definição de homem já são supostos como explicitamente conhecidos. Entretanto, tomar o *cogito* como princípio definidor do conceito de homem é, aos olhos de Deleuze, apenas deixar de fazer apelo a postulados de natureza objetiva, e operar com pressupostos subjetivos. Em outros termos, o procedimento cartesiano se constitui efetivamente na afirmação de um sentimento, puramente subjetivo, de que o pensamento é do conhecimento de toda e qualquer pessoa. Na perspectiva de Deleuze, é baseado no pressuposto que todo mundo sabe o que é pensar que, tanto Descartes, quanto Hegel fundam seus princípios para a filosofia; o *eu penso* de Descartes só pode ser dado como fundamento na medida em que é decalcado do *eu* empírico. Do mesmo modo o ser puro de Hegel se extrai do ser empírico, sensível e concreto. Estes fundamentos, ou postulados, decalcados de elementos empíricos, Deleuze os compreende como temas de proposições que permanecem implícitos na filosofia e são supostos de modo pré-filosófico.

O segundo postulado concerne ao ideal do senso comum. Este é pressuposto na representação moderna, a partir de Descartes, como o elemento de concórdia entre as comunidades. O senso comum é duplicado do suposto bom senso, que configura a potência de pensar já como a repartição (a boa medida) que garante essa concórdia. O que Deleuze avalia é que, sob o modelo da filosofia cartesiana, a ontologia clássica pôde erigir uma imagem do pensamento, capaz de fundar o senso comum no âmbito do direito. Compreendidos, como instâncias naturais do pensamento puro, bom senso e senso comum, tornam-se seus elementos de determinação, solicitando, para tanto, apenas a orientação de um método. O ideal do senso comum é, efetivamente, privilegiado na abordagem deleuziana como o primeiro de todos os postulados na

filosofia, pois que é dele que torna-se possível pensar todos os outros postulados da representação, mesmo o postulado de um *cogito* como natureza universal. Eis porque Deleuze afirma que "O pressuposto implícito da Filosofia encontra-se no senso comum como *cogitatio natura universalis*, a partir do que a filosofia pode ter o seu ponto de partida"²⁹ É em função deste ideal, sobretudo, que surge a aporia encontrada pela filosofia quando procura distinguir as esferas do empírico e do transcendental. Isto porque, suposto no campo do direito, é o próprio senso comum que se outorga a partilha de ambas as instâncias. A crítica de Deleuze é conclusiva: não é possível extrair no âmbito da *doxa*, onde se gera o ideal do senso comum, as condições próprias à esfera transcendental.

O terceiro postulado é o do modelo transcendental da reconhecimento que impõe a todas as faculdades a se exercerem sobre um objeto supostamente o mesmo. O modelo da reconhecimento já implica, sem dúvida, o pressuposto da concordância e da justa medida entre as faculdades. Mais uma vez Deleuze critica em Descartes o fato deste haver se apoiado na *doxa* para apresentar seu modelo da reconhecimento: se a cera, tomada como exemplo em suas *Meditações*, é a mesma que se vê, se toca, se imagina, se é sempre a mesma sob qualquer forma que possa assumir, só o é na condição de que todas as faculdades que a visem como dado a tomem em conjunto, referindo tanto este dado visado, quanto a si mesmas a uma forma de identidade do objeto. Esta operação só pode se realizar reunindo o postulado do senso comum de concordância entre as faculdades e o postulado do *cogito* como natureza universal, este último fundando a forma de identidade do objeto na unidade de um sujeito pensante. Com este procedimento cognitivo o pensamento ganha proeminência sobre todas as outras faculdades que, desconsideradas em sua autonomia, são reduzidas a simples modos seus. Este é o motivo pelo qual Deleuze apresenta o *cogito* como começo, quando se

²⁹ *Diferença e Repetição*, p. 218.

propõe a enumerar a série de postulados da representação: "ele [o *cogito*] exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva; ele dá, assim, um conceito filosófico ao pressuposto do senso comum, ele é o senso comum tornado filosófico."³⁰ A partir deste terceiro postulado, já se pode compreender o tripé em que se sustenta a imagem dogmática do pensamento: unifica-se a pressuposição de um pensamento naturalmente reto com a de um senso comum natural - por isto avaliado no campo do direito — com o de uma reconhecimento valorada como modelo transcendental. Toda a questão para Deleuze está no fato de que não é possível presumir, como o faz a representação, que o reconhecimento implique realmente no procedimento essencial do pensamento, quando talvez reconhecer não seja sequer a ação de pensar.

Estes três primeiros postulados (o de um *cogito* compreendido como natureza universal; o que concerne ao ideal do senso comum; e o postulado do modelo transcendental da reconhecimento) foram privilegiados na análise de Zourabichvili como os elementos da crença capaz de supor a espontaneidade e o caráter fundador do pensamento. Deles se desdobram os outros cinco postulados que permitirão subordinar a diferença à representação tanto do ponto de vista formal, quanto material e empírico.

Ao analisar o desdobramento desse procedimento representativo, a partir do modelo cognitivo moldado na filosofia de Descartes e finalizado por Kant, Deleuze conclui que a representação permanece constituída de sua quádrupla raiz, interiorizada no pensamento desde Platão. Eis porque o quarto postulado é o do elemento da representação, sempre definida pela forma do Mesmo, do Oposto, do Análogo e do Semelhante. A forma do Mesmo, na reconhecimento, se constitui como uma dobra da identidade do conceito em geral. A forma do Oposto já se encontra implicada na

³⁰ Idem, p. 222.

determinação mesma do conceito, uma vez que tal determinação impõe a comparação dos predicados com seus opostos ordenados na dupla série percorrida pela memória e pela imaginação - ambas as faculdades investidas das funções de reencontrar e recriar respectivamente produzem a oposição entre os elementos - as categorias - no conceito. Por sua vez, a analogia requer a faculdade do juízo, devido à sua função distributiva, para repartir as relações entre os conceitos determináveis com seus objetos possíveis, ou as relações entre os conceitos determinados com seus respectivos objetos. A forma da Semelhança se constitui num requisito para que a relação do objeto com seu conceito, ou com outros objetos, possa ter continuidade na percepção. Se o pensamento é eleito, como já se disse, o princípio unificador de todas as outras faculdades, concebidas como modos seus, o juízo, a imaginação, a memória e a percepção são compreendidos como as quatro raízes do *cogito* fundamentando-se, assim, o quádruplo princípio da representação. No âmbito do pensamento moderno, portanto, permanecem como paradigma o modelo moral de Platão e o modelo lógico fornecido por Aristóteles.

O quinto postulado é o do negativo, que exprime os erros do pensamento como consequência de elementos externos a ele. Está-se aqui ainda no âmbito do primeiro postulado — do *cogito*, cuja natureza reta só pode atribuir ao erro o sentido de uma falsa reconhecimento. Ora, o que Deleuze esclarece é que, se o processo de reconhecimento se estabelece sobre as bases dos pressupostos de uma boa natureza do pensamento e de uma boa vontade do pensador, o erro só pode ser compreendido como consequência de uma falsa repartição dos elementos da representação, ou seja como uma falsa avaliação da identidade, da semelhança, da oposição e da analogia. Com isto, a noção de erro é compreendida como uma falha do bom senso (um desvio de direção), que se mantém sob a forma de um senso comum incólume a erros. Eis porque, ainda que externo à estrutura do pensamento, o erro rende homenagem a suposta verdade a ele intrínseca,

pois uma vez que não dispõe de uma forma própria, dá ao falso a forma do verdadeiro. Mais uma vez, lembra Deleuze, é a imagem moral, dogmática, que inverte as ordens dos fatos e do direito na distinção do empírico e do transcendental - a maldade, a besteira, a loucura mesma, reduzidas ao erro, deixam de ser considerados elementos de direito do pensamento para ser considerados fatos de uma causalidade externa a este e, uma vez desconsiderados do âmbito do direito, deixam de ser considerados da esfera transcendental. Entretanto, quando se compreende a besteira, a maldade, a loucura na esfera do direito, vê-se o caráter híbrido do próprio conceito de erro engendrado pela representação: o erro só pode pertencer ao pensamento puro, na medida em que este é desviado de fora, mas que só pode resultar deste fora estando já no pensamento puro. Esta aporia torna mais evidente a necessidade do artifício de inverter o plano empírico e o transcendental imposto pela regra moral de repartição. Desta forma, todas as tentativas da filosofia de abstrair o erro da esfera da opinião e empreender uma determinação propriamente filosófica, que caracterize um maior refinamento do conceito, fracassa sempre por sua incapacidade de romper com os postulados do senso comum de reconhecimento e de representação.

O sexto postulado, concernente às condições da experiência possível, toma a adequação como o lugar da verdade e faz do sentido um simples duplo neutralizado da proposição, tornando-o, portanto, indefinido. Todo o problema deste sexto postulado consiste no fato de ser um desdobramento da forma lógica da reconhecimento. Deleuze compreende que a filosofia, ao definir o sentido como a condição do verdadeiro, já o faz supondo que uma tal condição guarde uma extensão maior que o condicionado. Desta forma, a verdade é concebida como um caso de adequação e sua fundação, portanto, repousa na fixação da possibilidade do erro como seu contrário. Deleuze demonstra esse aspecto lógico esclarecendo que a expressão — dimensão pela qual a proposição enuncia um acontecimento ideal — é secundarizada em privilégio da

designação, cuja função é indicar, designar os objetos aos quais se aplicam o enunciado. E encontra a confirmação desta perspectiva em Bertrand Russell que afirma que "a questão da verdade e da falsidade concerne ao que os termos e os enunciados indicam e não ao que eles exprimem".³¹ Isto revela no âmbito próprio da linguagem o permanente decalque do elemento empírico no transcendental. Encontra-se aqui, mais uma vez, a problemática do valor implicada, agora, no domínio mesmo do sentido: opera-se com valores fixos de falso e verdadeiro sem considerar qualquer nova condição de consignação destes valores, ou mesmo de acréscimo de outros valores. Eis porque o fundamento, na medida em que é remetido à relação de designação na proposição, não só permanece maior que o fato fundado, mas, em consequência disto, só funda o verdadeiro tornando o falso possível.

O sétimo postulado, já desdobrado do privilégio da designação, é o da modalidade, que impõe aos problemas serem decalcados materialmente sobre as proposições e, com isso, formalmente definidos por sua possibilidade de solução. Aqui, o problema perde, sem recurso possível, sua dimensão dialética para ser reduzido ao estatuto de uma analítica. E o que Deleuze mostra é toda uma história desta desnaturalização dialética do problema que, desde Aristóteles, consideradas todas as especificidades, não tem sido outra senão estabelecer o verdadeiro e o falso na esfera das soluções ou como caso de qualificação das respostas.

O último dos oito postulados expostos por Deleuze, expressão do acabamento de toda a lógica da representação, é o postulado do fim, no qual se define o saber e o método como fatores subordinantes do aprender e da cultura.³² Mais uma vez é Bergson quem ajuda esclarecer a perspectiva crítica de Deleuze, quando afirma que se a filosofia parte de conceitos pré-fabricados, os dosa e os combina, não é com outro

³¹ Idem, p. 250.

³² Idem. Ao longo de todo o terceiro capítulo e, resumidamente, na conclusão, p. 272-3, encontra-se a abordagem dos problemas envolvidos nos oito postulados da filosofia da representação.

objetivo senão o de obter "um equivalente prático do real (...) [pois] todo conhecimento propriamente dito é orientado numa certa direção, ou operado de um certo ponto de vista."³³ Para Bergson este é o motivo pelo qual se fixa sobre um objeto a etiqueta de um conceito de linhas definidas, marcando, com isto, o gênero de ação que o objeto deverá sugerir — o saber preconcebido pelo conceito já dado, fornece o método da aprendizagem. É neste fato, em que consiste o próprio sentido do conhecimento filosófico, que se dá a plena consonância da filosofia com o senso comum.

A crítica empreendida por Deleuze à imagem do pensamento, caracterizada em seu conjunto de fatores - moral, ontológico e epistemológico - pelos oito postulados apresentados, deve ser considerada como um dos dois aspectos que compõem seu sistema filosófico. É preciso ter em vista que a elaboração de sua ontologia se constitui sob a égide de uma crítica e uma criação que devem ser compreendidas como o elemento par de um único movimento, que implica em seu cerne a contra-efetuação do pensamento representativo. Mas se a representação, enquanto uma forma possível de expressão do pensamento repousada sobre seu conceito fetiche de identidade, é o grande desafio que se opõe a uma filosofia da diferença, o é sobretudo pelo fato de aprisionar o ser numa determinação negativa — quer esta negação se encontre no início ou no fim do processo. Em toda a obra deleuziana é notória sua constante preocupação em refutar os elementos de negação que envolveram a determinação do Ser, através dos diversos sistemas filosóficos produzidos na história.³⁴

³³ *Introdução à Metafísica*, p. 24.

³⁴ Michael Hardt analisa a luta que Deleuze trava com a dialética hegeliana com o intuito de apresentar um procedimento de determinação afirmativa do ser. De fato, em *Diferença e Repetição*, Deleuze critica a dialética negativa de Hegel e apresenta uma perspectiva de dialética positiva quando a caracteriza como o próprio problema constitutivo da Idéia filosófica: "Por dialética, de modo algum entendemos uma circulação qualquer de representações opostas, circulação que as faria coincidir na identidade de um conceito; por dialética, entendemos o elemento do problema, na medida em que ele se distingue do elemento matemático das soluções. (...) Os problemas são sempre dialéticos; a dialética não tem outro sentido e os problemas, igualmente não têm outro sentido." (p. 291-2). Esta perspectiva só poderá ser completamente apreendida quando se apresentar aqui a própria concepção deleuziana de problema como elemento constitutivo da Idéia — conceito tomado, ainda em *Diferença e Repetição*, como alternativa ao conceito representativo tradicional. A

Na perspectiva de Deleuze, de Platão a Hegel, as exceções parciais ao procedimento de conteúdo moral que caracterizam a filosofia só aparecem na história com Duns Scot (o primeiro a compreender o Ser em sua univocidade), com Espinosa que concebe o Ser unívoco como *Deus sive Natura*, enfim, com Leibniz que concebe uma lógica da vice-dicção capaz de superar o princípio de contradição, ainda que ele mesmo se mantenha reverente a um tal princípio. A questão é que Deleuze vislumbra na filosofia desses pensadores uma perspectiva que de um modo ou de outro coaduna com a máxima bergsoniana que afirma que "Filosofar consiste em inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento." Deleuze compreende que esta máxima guarda em seu sentido a afirmação do ser enquanto devir. E mais, levada a termo, ela aponta para o próprio ocaso do homem, como a condição necessária para fazer retornar a potência de pensar. Inverter a marcha habitual do pensamento é, para Bergson, o esforço que compete a filosofia fazer para "ultrapassar a condição humana"³⁵

O extremo como horizonte absoluto do ser

É com o intuito de presentificar o Ser no movimento da mais absoluta afirmação, que não é outro senão o movimento da própria vida, que Deleuze faz retornar ao cenário filosófico o conceito de *hybris*, compreendida em sua filosofia como o que ele tecerá sua versão de um pensamento desatrelado das redes da identidade. Com a perspectiva da *hybris*, Deleuze propõe que se interpele o Ser e que se estabeleça a "medida" distributiva de todas as coisas. Sua proposta não é outra senão que se realize essa medida fora dos critérios da "justa medida" proporcionada pelas regras da analogia no juízo; que essa medida se faça tomando em consideração a capacidade de qualquer ser ou coisa ultrapassar seus

apresentação dessa questão constituirá fundamentalmente o conteúdo do segundo capítulo deste estudo.

³⁵ *Introdução à Metafísica*, p. 32 e 34.

próprios limites. Interpelar o ser é perguntar-se pelo limite a partir do qual ele se desenvolve em toda sua potência - limite em que ele encontra o extremo do que pode, seja qual for o seu grau de potência - Esse limite extremo, Deleuze o compreende não como a fronteira demarcada por uma lei, mas como o índice de igualdade entre o maior e o menor; índice a partir do qual cada diferença, avaliada do ponto de vista do que ela pode ser, encontra a mesma medida envolvente para todas as coisas — onde cada coisa encontra a medida de seu ser.

Para Deleuze é com a perspectiva do extremo, que comporta a *hybris*, que se deve interrogar categorias como substância, qualidade, quantidade, pois essa medida que "forma um máximo em que a diversidade desenvolvida em todos os graus toca a igualdade que as envolve."³⁶ A *hybris* é, portanto, considerada por sua filosofia como o acontecimento que habita o limite ao qual todas as coisas devem beirar, em sua participação imediata com o ser que, por ser igual "está imediatamente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas se mantenham desigualmente neste ser igual."³⁷

Esta perspectiva ontológica se desdobrará necessariamente numa perspectiva ética da diferença. Eis porque Deleuze tem a preocupação em estabelecer a distinção entre as noções de *mesmo* e de *idêntico* — o mesmo só tem permanência na medida em que se submete a uma conversão contínua que o refere ao diferente; ao mesmo tempo é necessário que "as coisas e os seres que se distinguem no diferente sofram de modo correspondente uma destruição radical de sua *identidade*".³⁸ Ao seu ver, só com este critério distributivo é que a diferença pode ser pensada em si mesma, sem nenhuma submissão a qualquer princípio mediador, imposto pela representação. Mas, sobretudo,

³⁶ *Diferença e Repetição*, p. 78.

³⁷ *Idem*, *ibidem*. Esta imediatidade das coisas com o ser, concebida por Deleuze, indica que esse limite extremo deve se caracterizar por uma ilimitação, que talvez só possa ser compreendida nos termos da diferença, entre o virtual e o atual.

³⁸ *Diferença e Repetição*, p. 120-1.

é com esta perspectiva que o ser pode ser determinado de modo afirmativo. No plano ético, está-se aqui diante do mesmo "tu deves", resgatado do princípio prático de Kant e radicalizado em seu fundamento por Nietzsche — o "tu deves" ao qual toda filosofia da diferença tem que se submeter como sua lei intrínseca. O limite extremo em que o Ser unívoco destrói toda e qualquer Identidade é a medida sobre a qual uma filosofia deve criar seu sistema conceitual, e este extremo nada mais é do que lei do devir; talvez a mais pesada de todas as leis, por isto mesmo insustentável para ombros humanistas.

O problema da ontologia foi sempre o de exprimir a relação do pensamento (sempre compreendido na representação como a unidade interior de um ser racional, de um *cogito*, ou de um sujeito transcendental) com o seu suposto fora, desconsiderando a pertença do pensamento a esse fora, a absoluta heterogeneidade, na qual está lançado desde sempre, e que se constitui como sua *hybris* sua paixão. Todo o sentido da negação se encontra na ação de dicotomizar o horizonte absoluto, no qual o pensamento é gerado, com um suposto horizonte relativo que se afasta infinitamente na medida em que este o persegue. A negação talvez pudesse ser definida numa perspectiva nietzscheana como o efeito da ação ressentida do pensamento lógico, pois que o horizonte absoluto não é outro senão o *habitat*, inóspito à representação, onde reside numa eterna composição de força pensamento e diferença, aqui compreendida, sem outro recurso, como a própria vida.

Entretanto, é porque a ontologia tradicional, pautando-se na imagem dogmática, nos seus postulados, interiorizou a relação da diferença com o pensamento, com o intuito de representá-la sob a égide deste (eleito como a faculdade privilegiada), que Deleuze procurou, nesse longo devir da representação os meios pelos quais a diferença foi subordinada à identidade e, do mesmo modo, a maneira pela qual ela pôde se furtar sempre a uma tal subordinação. É importante acompanhá-lo nesse percurso, para compreender sua singular contra-efetuação desta ontologia. Deve-se ter em

consideração, contudo, que a compreensão de sua crítica à essa perspectiva ontológica, ainda no âmbito de seu desdobramento lógico, só pode ser inteiramente fornecida a partir do próprio ponto de vista em que ele se situa para dramatizar sua pergunta pelo Ser, que já foi aqui indicado como "Ser unívoco". Vejamos, portanto, no que concerne esta univocidade do ser que se diz da diferença. É sobre esta questão que se voltará o segundo capítulo desta dissertação.

Capítulo II

A diferença em sua dobra transcendental: a univocidade no seio da multiplicidade

A reversão da representação através da composição e criação: a marca do construtivismo de Deleuze

Lembrando mais uma vez que Deleuze apresenta sua filosofia como uma lógica das multiplicidades, é preciso seguir avaliando em que sentido sua ontologia se distingue da ontologia clássica e sob que aspectos lhe pareceu necessário compor com esta modos de parceria. A reversão da concepção tradicional, assume o primeiro plano de seu projeto filosófico. Como se procurou evidenciar na primeira parte deste estudo, Deleuze considerou imperativo levantar os véus prestidigitadores do pensamento, mesmo que, para tanto, necessitasse realizar sua crítica através do recurso à inversão. Eis porque em *Diferença e Repetição* inverte a assertiva consagrada na tradição de que "só os semelhantes diferem", afirmando que "só os diferentes se assemelham".³⁹ Entretanto, vê-se que já nesta obra é notória sua preocupação em ressaltar, o que compreende ser, a potência anárquica e transgressora de alguns dos grandes conceitos engendrados na tradição, como é o caso da idéia de Platão, da mônada de Leibniz,⁴⁰ do virtual de Bergson.

³⁹ Idem, p. 470.

⁴⁰ A mônada leibniziana é um conceito fundamentalmente importante porque é a partir de sua abertura estética que Deleuze poderá engendrar seu próprio conceito de dobra com o qual apresentará sua perspectiva geométrica orientada pelos critérios da intensidade, ela mesma, explicitada com o instrumental fornecido pelo cálculo diferencial. A filosofia de Leibniz, tal como Deleuze a apresenta em seus livros *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, contribui de modo conclusivo, com seu suporte lógico, para compreensão do sentido mesmo da síntese ontológica concebida por Deleuze — o cálculo diferencial permitiu a este filósofo compor seu quadro ontológico sob o princípio da relação diferencial, o que implica pôr a diferença como elemento genético do pensamento. Vê-se, entretanto, que o que Deleuze procura realçar no estudo que realiza da filosofia de Leibniz, em seu livro *A*

Avaliando as obras escritas para apresentar a perspectiva de Deleuze sobre a filosofia de outros autores, compreende-se que a composição com alguns personagens conceituais do pensamento clássico se mostra um dos elementos caros à sua estratégia de levar a diferença a falar em todos os estratos do campo de consistência da filosofia, mesmo onde impere as regras da representação - para a realização desta tarefa as obras sobre Espinosa, Leibniz, Hume, Bergson, Proust e Foucault são decisivas.⁴¹

O terceiro procedimento concernente ao projeto de reversão do pensamento representativo se mostra, em sua filosofia, anárquico em relação aos procedimentos de inversão ou de composição. Ao criar seus próprios conceitos, Deleuze encena seu diálogo com Bergson, Espinosa, Leibniz e, singularmente, leva seu pensamento a diferenciar-se do que no pensamento destes autores não se opõe ao seu — ressoa em sua filosofia-ontologia os ecos da intuição, da imanência, da relação diferencial, dando testemunho de seu vitalismo, de seu pluralismo ou perspectivismo e, sobretudo, de seu namoro contínuo com a estética barroca, quando entrevê a diferença sob a perspectiva da dobra; só aí é possível observar o caráter efetivamente deleuziano do conceito de diferença — Deleuze apresenta uma perspectiva ímpar para problemas colocados no campo de imanência no qual sua filosofia se insere.

Inversão do princípio da identidade pelo princípio da diferença; composição com certos elementos da filosofia da representação, com o intuito de evidenciar, nela mesma, linhas de fuga por onde possa transitar livre a diferença; e criação de conceitos próprios à sua perspectiva da problemática concernente ao pensamento são, portanto, os três aspectos do construtivismo filosófico de Deleuze. São eles que se atualizam sempre na

Dobra, é já a expressão de uma construção arquitetônica barroca. Aqui Leibniz é apresentado como o filósofo arquiteto traçando sua perspectiva espacial sobre um tempo polifônico — o tempo de um concerto - é afirmado como um pensador que, antes de servir aos ideais da representação infinita, expõe, na verdade, a submissão da própria possibilidade desta a um procedimento plástico, de caráter alegórico.

⁴¹ Não se avaliará, entretanto, a composição que a filosofia de Deleuze realiza com a de Espinosa, por se considerar prematura tal abordagem, uma vez que esta composição se desdobra num complexo sistema prático que não é o objeto de estudo desta dissertação.

formulação de sua ontologia, concebida em toda sua obra como a filosofia do ser unívoco.

A multiplicidade constitutiva do Ser unívoco

O ser unívoco se diz da diferença. Em outros termos, o ser, do ponto de vista de Deleuze, é univocamente diferença: "O ser é que é Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença."⁴² Com esta perspectiva, sua filosofia põe em xeque o princípio da analogia, enquanto elemento de mediação entre ser e pensamento e dá prosseguimento à sua empresa de contra-efetuar esse fundamento moral e lógico, no qual repousa a ontologia estabelecida sob os critérios da representação.

Retomando a crítica, exposta no primeiro capítulo desta apresentação, acerca dos fundamentos em que repousa o pensamento representativo, vê-se que Deleuze definiu este problema nos seguintes termos: todo o sentido da analogia esteve sempre em afirmar a cumplicidade pré determinada entre as diferenças genéricas e específicas. O ser só pôde ser afirmado como gênero comum com a condição de que fosse abolida a própria razão pela qual ele pôde ser afirmado como tal, qual seja, sua possibilidade de ser para as diferenças específicas. Desta maneira, a diferença pôde ser mediada com vista à generalidade que possibilitava a identidade do conceito em geral e a analogia dos conceitos mais gerais; a diferença foi, assim, desnaturada "nas regiões médias do gênero e da espécie".⁴³ Deste fato provém a aporia, na qual se encontra a analogia quando, ao fazer valer suas regras, não é capaz de reportar o ser à diversidade dando a ver, ao mesmo tempo, o fator constitutivo da individualidade dos existentes particulares. Por reter no particular somente o que guarda conformidade com o geral, com a forma e a

⁴² *Diferença e Repetição*, p. 80.

⁴³ *Idem*, p. 79.

matéria, a analogia se vê na contingência de abordar o princípio da individuação em indivíduos já constituídos na experiência.⁴⁴

O que se evidencia em sua crítica do procedimento analógico é que a diferença foi determinada na tradição sob as regras de uma dialética negativa — orientada pelo princípio da identidade — que a limitou à condição de alteridade, contradição ou negação: "tanto a dialética da alteridade de Platão, quanto a dialética da contradição de Hegel, implicam, ambas, a presença do negativo."⁴⁵ Ao seu ver, só com a perspectiva de uma tal dialética foi possível ao pensamento representativo tomar o ser como equívoco, e afirmar a assertiva consagrada na tradição que o Ser se diz em vários sentidos.⁴⁶ E mais, a tese da equivocidade se mostra a consequência de uma inversão de perspectiva, que impediu que a diferença fosse abordada como diferença de natureza, portanto, como diferença interna aos seres e às coisas. Se a diferença tivesse sido compreendida neste sentido, esclarece Deleuze, ela jamais teria sido levada até a contradição, até a alteridade, até o negativo pelo simples fato de que "estas três noções são menos profundas que ela ou são perspectivas tomadas sobre ela apenas de fora"⁴⁷

Portanto, o problema muda de sentido quando se deixa de partir de um ser indeterminado ou determinado pela negação e se toma uma perspectiva de ser determinado e unívoco. A diferença nele avaliada deixa de ser considerada como

⁴⁴ Idem, *ibidem*.

⁴⁵ *La Conception de la Différence chez Bergson*, p. 90

⁴⁶ Alain Badiou, em sua análise recentemente publicada da obra de Deleuze, ajudou bastante a situar a as questões concernentes à tese da univocidade do ser defendida por este. Mesmo apontando insistentemente os elementos de divergência entre suas filosofias, a minuciosidade com que avalia a ontologia de Deleuze tem como consequência o esclarecimento dos modos e razões pelos quais ele se opõe a todas as ontologias orientadas pela tese da equivocidade. Em sua perspectiva, a incansável afirmação de Deleuze da univocidade do Ser, responde, antes de mais nada, a uma tentativa de instituir um método filosófico que permita formular a pergunta pelo Ser livre de qualquer exigência de mediação regulada por distribuições categoriais e, sobretudo, que permita uma aproximação de seu movimento, sem a imposição de recortes formais preliminares. O que Badiou esclarece é que para Deleuze qualquer mediação é já "exemplarmente uma categoria", cujo objetivo fundamental é "fazer passar de um ente a outro "sob" uma relação interna com pelo menos um deles" — este procedimento introduz a negativo no sentido do Ser. (*Deleuze: O Clamor do Ser*, p. 43)

⁴⁷ *La Conception de la Différence chez Bergson*, p. 90 e *Diferença e Repetição*, p. 16.

diferença específica de uma generalidade dada, para ser considerada como diferença individuante, como elemento essencial do ser unívoco. O deslocamento do problema impõe um remanejamento total da problemática transcendental. De modo muito diferente dos filósofos da tradição racionalista, Deleuze se coloca atrás da cena empírica e, ao invés de arguir o ser mediatizado pela presença dos indivíduos já dados, se pergunta pelo próprio princípio constituinte destes.

Próximo e, entretanto, tão distante de Kant, Deleuze não se pergunta pelas condições de possibilidade da experiência encenada, mas por suas condições de realidade. Em sua perspectiva, o princípio transcendental, o princípio de individuação, só pode ser compreendido "como princípio plástico, anárquico e nômade, contemporâneo do processo de individuação e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constitui-los temporariamente: modalidades intrínsecas do ser, passando de um 'indivíduo' a outro, circulando e comunicando sob as formas e as matérias".⁴⁸ E porque a individuação precede de direito, no ser, à forma e à matéria, às diferenças genéricas, específicas e individuais ela é a condição de realidade de todo e qualquer elemento que configure o indivíduo constituído — todos esses elementos já supõem em sua constituição a individuação como seu princípio genético.

O que se pôde observar até aqui é que a ruptura radical com a ontologia de inspiração aristotélica se efetiva na distinção que Deleuze impõe entre os princípios de equivocidade e univocidade do ser. Se a equivocidade se apóia na supressão da diferença específica — ali onde ela deve tornar-se comum ao gênero — a univocidade se afirma no "desacordo" das diferenças individuantes que não são comuns a nenhum gênero. É com esta perspectiva que Deleuze apresenta um sentido para o não-ser desprovido de negação.⁴⁹ Não é a diferença de espécie ou de classe que tem que se

⁴⁸ *Diferença e Repetição*, p. 79-80.

⁴⁹ Avaliando a concepção afirmativa de Deleuze do não-ser ou do extra ser (de inspiração estoíca), e reportado-a à problemática do sentido, Badiou esclarece que o não-sentido se diz da univocidade do ser e se opõe a qualquer suposição de "ausência de sentido". Isto porque é o não-sentido que produz

igualar a uma medida do ser, pois é o ser que guarda em si todas as medidas da diferença. Portanto, "não somos nós que somos unívocos num Ser que não o é, somos nós, é nossa individualidade que permanece equívoca num Ser, para um Ser unívoco."⁵⁰

A diferença, compreendida por Deleuze como elemento genético de toda a diversidade fenomênica, é apresentada em sua filosofia como o horizonte absoluto, a multiplicidade, na qual o próprio pensamento já está desde sempre lançado e com qual tem que se relacionar sem o recurso da mediação oferecido pela representação, fundada, como já se demonstrou, na suposta identidade entre o pensamento e a verdade. Esse horizonte é concebido por Deleuze como o avesso, como um fora que constitui o pensamento como sua dobra. Eis porque, ao analisar esta problemática na obra de Foucault, apresenta a dobra ontológica formada da relação do pensamento com seu fora constitutivo nos seguintes termos: "Um Lado de Fora mais longínquo que todo exterior, 'se torce', 'se dobra, 'se duplica' com um Lado de Dentro mais profundo que todo o interior, e só ele torna possível a relação derivada do interior para o exterior"; por isto compreende, em parceria com Foucault, que "Pensar é dobrar, é duplicar o fora com um dentro que lhe é coextensivo"⁵¹

uma infinidade de sentidos como modos de sua própria superfície. Muito apropriadamente recorre às afirmações de Deleuze, em *Lógica do Sentido*, para corroborar com a sua: " 'O Ser é unívoco'; 'ele não poderia ter por si mesmo um sentido porque não há sentido do sentido'; 'esse não-sentido é doação de sentido (ontológico)' (Deleuze: *O clamor do Ser*, p. 52).

⁵⁰ *Diferença e Repetição*, p. 80.

⁵¹ *Foucault*, p. 117 e 126. O que se pode observar nessa abordagem realizada por Deleuze é a própria expressão da questão que envolve a ontologia da diferença, como seu imperativo, que não é outro senão o de afirmar a contemporaneidade do ser com seus fenômenos expressivos. Com esta perspectiva a filosofia se coloca diante da finitude, que se encontra cravada no corpo do ser. Mas se a finitude muda os rumos da abordagem ontológica, ela o faz trazendo um novo elemento de composição para a ontologia: o *ilimitado*. Finito-ilimitado, esta é a característica com que o Ser se revela na contemporaneidade. Deleuze encontra na problemática que concerne ao par finito-ilimitado a expressão de um novo conceito que constituiria o movimento operatório das forças que compõem o Ser, qual seja o conceito de *superdobra*. Com ele estaria caracterizada "toda situação de força em que um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações" (*Foucault* - anexo- p.141) Esta relação finito-ilimitado se dá, no ponto de vista de Deleuze, em termos de insistência e existência. Eis porque a univocidade do ser só pode ser compreendida no contexto de uma multiplicidade, para o qual o ser já sempre é, igualmente, univocamente ser. Neste sentido, Deleuze está muito próximo de Heidegger que compreende o ontológico em sua contemporaneidade com o óntico. A diferença fundamental entre ambos os

Desta forma, é possível compreender em que sentido a multiplicidade torna-se o elemento com o qual Deleuze opera o seu remanejamento da doutrina da verdade, uma vez que ela desloca o sentido mesmo de causalidade. Se a causalidade foi concebida, pela representação clássica, em termos de conexão necessária entre elementos empíricos distintos (o movimento de uma primeira bola de bilhar como causa do movimento de uma segunda bola; portanto, o movimento desta última produzido como efeito do toque da primeira), ela se apresenta, à perspectiva de uma filosofia da diferença, em termos de relação diferencial interna aos próprios termos dados na experiência.

Ainda que antecipando um pouco a problemática concernente a passagem do virtual para o atual, a qual será melhor exposta no decorrer deste capítulo, vale à pena abrir um breve parêntese para analisar a perspectiva de causalidade pelo menos sugerida por Deleuze. A relação de causa e efeito se mostra como desdobramento do processo de diferenciação do virtual. Isto implica dizer que a causa (o virtual), diferenciando-se de si mesmo, produz como sua diferença, aparentemente externa, o efeito — neste sentido o efeito é ainda causa de si, na medida em que ele nada mais é que diferenciação da própria causa. Portanto, seguindo a lógica mesmo de Deleuze, não parece falso afirmar que uma filosofia da diferença, ao observar o movimento empírico entre duas bolas, não apreenderá a causalidade do movimento na relação entre ambas, mas tomará esse movimento empírico como signo da atualização (diferenciação) do próprio movimento. E se a causalidade deve ser abordada por trás do movimento dado na cena empírica, é porque o movimento já não é compreendido, como o concebia a representação, como o "caracter de alguma coisa, mas torna-se ele mesmo um caracter substancial," não pressupondo nada além de si, nem sequer um móvel - era já o que

pensadores é que Deleuze compreende a contemporaneidade como um dos aspectos da relação, mas afirma também, como um dos elementos paradoxais concernentes à dobra virtual do ser, sua anterioridade em relação à sua instância atual. Deleuze com isto está querendo preservar as condições do intempetivo, como o concebia Nietzsche.

observava Bergson, quando afirmava que: "Há mudanças (changements), mas não há sob a mudança coisas que mudam."⁵²

Se a relação causal deixa de ser compreendida em termos de conexão necessária entre elementos empíricos, para ser pensada como processo mesmo de diferenciação do ser, a problemática concernente à relação do pensamento com o seu fora constitutivo deve ser concebida, então, em termos de uma síntese disjuntiva. Nesse sentido, torna-se imprescindível compreender a importância que a relação diferencial, tal como foi formulada por Leibniz, ganha na ontologia de Deleuze. Através desta relação ele apresentará sua perspectiva do ser como acontecimento, e comporá sua lógica das multiplicidades.

Em *Lógica do Sentido* aparece com toda clareza a compreensão que Deleuze tem da univocidade enquanto multiplicidade: "A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membra disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz e que ele se diz em um só e mesmo "sentido" de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é em absoluto o mesmo."⁵³ Deve-se compreender a síntese disjuntiva, na qual o Ser se produz enquanto acontecimento, como a relação diferencial entre singularidades pré-individuais, produtora do próprio indivíduo como acontecimento singular. Para

⁵² *La perception du changement*, p. 1381(citado in *A Intuição Filosófica*, p. 63, nota.) Em seu artigo *La Conception de la Différence chez Bergson*, (p. 89), Deleuze, analisando o caráter substancial, portanto simples, do movimento, fornece inúmeras indicações de que a relação de causa e efeito deve ser pensada em termos de processo de diferenciação (de atualização) ocorrido na própria causa (virtual), esse processo se constituindo na dramatização operada pela intensidade.

⁵³ *Lógica do Sentido*, p. 185. Já em *Diferença e Repetição* (p.77-8), criticando a hierarquia lógica que determina as condições de partilha do ser, Deleuze proporá como alternativa a uma tal hierarquia a anarquia coroada resultante da interpelação do ser do ponto de vista de sua potência, a qual só se permite abordar como diferença. Esclarecendo melhor a perspectiva do texto acima é preciso lembrar que a diferença, enquanto diferença de intensidade, só pode se expressar num campo de relação, ou seja, no próprio campo de imanência, que não é nada mais que o campo das relações de forças, e, portanto, de sentido. Só a análise acerca da relação do conceito com o seu campo de imanência permitirá esclarecer o que implica a abordagem dos seres do ponto de vista de sua potência. Este problema será estudado no terceiro capítulo desta dissertação.

Deleuze, o indivíduo aí produzido deve ser apreendido como o acontecimento no qual se efetuarão outros acontecimentos — o indivíduo, ele mesmo, resultado de relações diferenciais atualizadas, torna-se o corpo por onde acontecimentos incorporais (virtuais) atualizados podem se realizar. Deleuze assume aqui quase toda a perspectiva monádica de Leibniz, ultrapassando-a, no entanto, em suas regras de compossibilidade e de harmonia pré estabelecida. Mas ultrapassar, talvez seja uma má expressão do procedimento de um filósofo, em relação a outro.

Idéia: um elemento problemático no cerne do Ser

Falou-se anteriormente do quanto Deleuze considerou importante afirmar a idéia platônica como conceito capaz de comportar em si a diferença não mediatizada. Ao seu ver o conceito de idéia permite a Platão instituir seu método dialético sobre a estética da ironia. E para Deleuze a grandeza dessa abordagem está no fato de que a "ironia consiste em tratar as coisas e os seres como respostas a questões ocultas, em tratá-los como casos para problemas a serem resolvidos."⁵⁴ Vê-se que é ainda a forte influência pré-socrática, e mesmo oriental, insistente no pensamento de Platão que Deleuze privilegia como campo vital para o livre trânsito da diferença. O elogio à ironia platônica não é casual em sua filosofia; esta marca da dialética de Platão é signo mesmo da ambigüidade da perspectiva ontológica deste — tomar os seres e as coisas como instância questionante, como estrutura problemática, é compreendê-lo no próprio âmbito do problema e da questão. Desta perspectiva é possível compreender esta breve assertiva de Platão acerca da idéia de objetos passíveis de reflexão: "Os objetos que não convidam o espírito à reflexão (...) são todos aqueles que não conduzem simultaneamente a sensações contrárias..."⁵⁵.

⁵⁴ *Diferença e Repetição*, p. 117.

⁵⁵ *A República*, Livro VII (523c-d)

Compreende-se, portanto, que Deleuze entrevê na ontologia platônica uma linha de fuga que se configura como "uma 'abertura', uma 'fenda', uma 'dobra' ontológica que reporta o ser e a questão um ao outro."⁵⁶ E afirma que é nessa relação, que entretém com a questão e com o problema, que o ser se afirma como a própria diferença perspectivada sempre, em sua filosofia, como elemento diferencial. O caráter heterogêneo dessa relação é o que constitui o ser como um (não)-ser ou, antes, um extra-ser. Daí sua advertência ininterrupta para que não se compreenda esse *não* como o não-ser do negativo, mas, sim, como o ser do problemático: "Este (não)-ser é o Elemento diferencial em que a afirmação, como afirmação múltipla, encontra o princípio de sua gênese."⁵⁷ É desta forma que a idéia, ou o ser de Platão, guarda todo seu vigor como instância problemática, impedindo a própria tradição platônica de reduzi-la definitivamente a um simples modelo fixo mediatizado na identidade de um conceito geral.

Porque a idéia não se distingue da noção de problema, é no seu âmbito que Deleuze procurará demonstrar sua perspectiva original de sentido: "não só o sentido é ideal, mas os problemas são as próprias Idéias."⁵⁸ A idéia é compreendida, portanto, como a instância dialética apta a determinar o ser a partir de seu princípio intensivo, ou seja, a partir da diferença. Eis porque Deleuze pôde roubar sorrateiramente o próprio conceito de Idéia criado por Platão e afirmá-lo como o conceito mesmo de diferença. Esta avaliação se coaduna bem com a perspectiva deleuziana de roubo, de captura do pensamento alheio: "Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como; o roubo é um duplo-roubo; assim como se criar um bloco assimétrico e não algo mútuo, uma evolução a-paralela, umas bodas, sempre 'fora' e 'entre' ".⁵⁹

⁵⁶ *Diferença e Repetição*, p.118.

⁵⁷ *Idem*, *ibidem*.

⁵⁸ *Idem*, p.265.

⁵⁹ *Dialogues*, p. 13.

Mas para acompanhar o desdobramento da idéia como instância problemática é necessário retomar-se aqui uma outra noção que Deleuze rouba da filosofia da representação, que não é menos importante que o conceito platônico de idéia para a arquitetura de sua ontologia: o cálculo diferencial, liberado da dicotomia finito-infinito, como o mantinha ainda Leibniz, é tomado na perspectiva deleuziana como o "primeiro princípio da teoria dos problemas."⁶⁰ Esta é a contribuição fundamental da matemática de Leibniz à ontologia traçada por Deleuze; este instrumento matemático lhe permitirá dramatizar uma dialética e uma estética para confrontar os dois tipos de relações que compõem o caráter produtor e expressivo do ser. Ver-se-á, a partir da exploração dessas duas dimensões da diferença aí implicadas, como o cálculo é a referência para a exposição do virtual e de seu processo de atualização.

As relações diferenciais sob o contexto da vice-dicção

O cálculo diferencial é o instrumento pelo qual Leibniz operacionalizou as ordens de seus mundos possíveis em séries compossíveis de elementos diferenciais. Deleuze adota o cálculo como instrumento de determinação da Idéia virtual, por crê-la constituída por elementos diferenciais, de relações diferenciais entre os mesmos e de singularidades correspondentes a essas relações. Esses três aspectos, a partir de seus princípios de quantitabilidade, qualitabilidade e potencialidade corresponderiam à razão suficiente da idéia, implicando aí sua determinabilidade, sua determinação recíproca e sua determinação completa respectivamente. Essa razão ternária é o que se projeta numa dimensão temporal ideal, na qual se realizará a determinação progressiva da idéia.

Para Deleuze, porque todo acontecimento se constitui, no âmbito pré-individual, de elementos ideais sem figura e sem função (dy , dx), reciprocamente determináveis (dx/dy), é necessário que se definam as distribuições de singularidades e a repartição de

⁶⁰ *Diferença e Repetição*, p. 441.

pontos singulares e regulares, relevantes e ordinários, que correspondem aos valores das relações engendradas nas séries ideais (os valores de dx/dy). E esta é a característica funcional do cálculo que, orientado pelo método da *vice-dicção*, pode efetuar o que Deleuze denomina o jogo da determinação recíproca, pertinente às relações entre os elementos diferenciais, e da determinação completa que concerne à distribuição das singularidades; jogo este que permitirá que a idéia seja progressivamente determinada em si mesma. Isto porque a *vice-dicção* se apresenta como um procedimento lógico distinto daquele fundado no princípio de contradição.

Este método, concebido por Leibniz, Deleuze o adota como regra de determinação dos pontos relevantes na Idéia, já que ele decide o modo pelo qual uma série pode ser prolongada de um ponto singular a outro, e qual é esse outro ponto que se distingue dos pontos relevantes da série; ele é ainda a regra de determinação do caráter convergente ou divergente das séries obtidas, uma vez que estabelece a convergência entre séries de singularidades ordinárias e a divergência entre as séries de singularidades relevantes.⁶¹

Deleuze valoriza no método da *vice-dicção*, o fato dele permitir operar com fatores de compossibilidade e incompossibilidade, o que, ao seu ver, é já uma maneira de soltar a diferença do grilhão lógico do princípio de contradição. Explicando o sentido do método na lógica de Leibniz, toma como exemplo as proposições impossíveis "Adão pecou" e "Adão não pecou" e afirma que não há contradição entre ambas. E isto não simplesmente por se tratarem de proposições de existência, mas porque, tomadas sob o critério de compossibilidade, são remetidas às séries em que se atualizam cada uma como acontecimento impossível entre si. Deleuze compreende que esta problemática é concebida por Leibniz da seguinte forma: As duas proposições só são contraditórias entre si quando se limita a relação entre os dois termos, entre os

⁶¹ Idem, p. 307.

dois sujeitos que compõem as duas séries dos mundos possíveis. Mas quando se toma cada um dos termos na sua respectiva série (no seu mundo próprio), o que se pode concluir é que ambas as séries (mundos) divergem e, portanto, são impossíveis, embora seus termos não guardem entre si qualquer contradição. No Barroco, compreendido por Leibniz, esta é a fenda por onde pode escapar a diferença e o que Deleuze observa é precisamente este elemento de fuga que racha o solo tanto da moral do Bem, quanto da lógica da Identidade: "Estabelecendo uma infinidade de mundos possíveis, Leibniz de modo algum reintroduz uma dualidade que faria do nosso mundo relativo o reflexo de um mundo absoluto mais profundo; ao contrário, ele faz do nosso mundo relativo o único mundo existente, mundo que repele os outros mundos possíveis, porque é relativamente 'o melhor.' (...) Ao passo que o Bem era o critério dos dois mundos, o Melhor é o critério do mundo único e relativo"⁶²

A lógica serial que Deleuze cria em seu agenciamento com Leibniz, se caracteriza, deste modo, por tomar como fatores fundamentais de constituição de sentido os termos diferenciais, as relações diferenciais entre esses termos e operar a distinção e distribuição das singularidades correspondentes às essas relações expressas na estrutura serial da idéia, o que implica, como já foi dito, em sua determinabilidade, sua determinação recíproca e completa, pois que é a partir destes fatores que a Idéia se torna progressivamente determinável, numa dimensão temporal ideal. Eis porque Deleuze considera as noções de singular e regular, relevante e ordinário mais importantes, do ponto de vista ontológico e mesmo epistemológico, que as noções de verdadeiro e falso fixadas na representação.⁶³

Este foi o primeiro aspecto da demonstração da idéia como estrutura virtual constituída enquanto problema dialético. É preciso que se verifique como Deleuze compreende o processo de atualização e resolução dessa instância virtual.

⁶² *A Dobra*, p. 95.

⁶³ *Diferença e Repetição*, p. 438.

A determinação da Idéia sob perspectiva intensiva da diferença

O que se expôs até aqui, acerca do triplo aspecto que compõe a razão suficiente da Idéia, qual seja, seus princípios de determinabilidade, de determinação recíproca e completa, obtidos de seus fatores quantitativo, qualitativo e potencial respectivamente, foi sua instância virtual, cuja determinação Deleuze define pelo conceito de *diferenciação*. Esta corresponde, portanto, à face ideal de todo problema que se constitui como o objeto próprio da Idéia, uma vez que sua determinação recíproca e completa o determinam somente no âmbito de sua virtualidade, sem abarcar, contudo, o conjunto das determinações relativas à sua existência atual. Para caracterizar o procedimento intensivo da idéia nesta dimensão virtual desprovida de gêneros, espécies ou partes constituídas, portanto, de qualidades e extensões, Deleuze adota o conceito de *perplicação*. Isto porque compreende que as idéias nesta dimensão coexistem conjuntamente, do mesmo modo que coexistem todas as relações em suas variações e seus pontos, e as mudanças de ordens seguem somente os elementos aí considerados. Ainda não diferenciadas as idéias encontram-se já "perplicadas" com outras idéias⁶⁴ - este aspecto das idéias nesta primeira ordem virtual é o que as caracteriza como singularidades nômades.

A atualização do virtual, que se dá em espécies e por partes distintas, Deleuze define pelo conceito de *diferenciação*, compreendido como a segunda parte, que concerne à passagem virtual (dialética) do problema para a atual (estética) - "É sempre em relação a um problema diferenciado, em relação às condições de problemas diferenciados, que se opera uma diferenciação de espécies e de partes, correspondendo aos casos de solução do problema. É sempre um campo problemático [virtual] que condiciona uma diferenciação no interior do meio [atual] em que ele se encarna."⁶⁵ O

⁶⁴ Idem, p. 401.

⁶⁵ Idem, p.333.

meio se constitui dos campos de individuação, portanto de atualização, nos quais as séries intensivas de fatores individuanes envolvem as singularidades ideais em si mesmas pré-individuais. A atualização se faz nas espécies e nas partes, nas qualidades e extensos que recobrem e desenvolvem esses campos de individuação.

Se a Idéia, em seu caráter dialético, é duplamente determinada — *diferenciada* - tanto na variedade das relações entre seus termos diferenciais, quanto na distribuição das singularidades obtidas nessas relações, sua atualização, de caráter estético, é também duplamente determinada — *diferenciada* - na especificação que encarna tais relações diferenciais, e na composição que encarna tais singularidades. Deste modo, as qualidades e as partes atuais correspondem ao elemento de qualitabilidade da Idéia, característico de seu princípio de determinação recíproca; as espécies e os números correspondem tanto ao seu elemento de quantitabilidade, característico de seu princípio de determinabilidade, quanto ao seu elemento de potencialidade, característico de seu princípio de determinação completa. Entretanto os elementos de quantitabilidade e de qualitabilidade se efetuam no campo de individuação pela dramatização da intensidade (potencialidade) - esse terceiro elemento que compõe a razão suficiente da Idéia.

Assim como é compreendido por Deleuze, é o instrumento que serve para articular os fatores determinantes da Idéia em sua instância virtual (que a primeira vista não abarcaria o conjunto das determinações relativas à existência atual) com os fatores que lhes correspondem no processo de atualização, dando testemunho de sua determinação progressiva. A dobra se mostra como o processo mesmo da *diferenciação* dramatizada pela intensidade. É dobrando-se que a idéia virtual produz e obtém seus próprios elementos correspondentes em seu processo atual, quais sejam, as espécies e os números e mesmo as qualidades e as partes atuais. O que Deleuze quer ressaltar é que há uma diferença de natureza tanto entre os fatores de determinação das instâncias virtual e atual, quanto entre as próprias instâncias. Contudo, observa que o

mais importante é que se compreenda que o elemento de afirmação da diferença, seu próprio fator diferenciante, é o virtual — é o virtual que dramatiza a cena atual.⁶⁶ A dramatização é, como esclarece Deleuze, o ato intenso ou individual que desencadeia, que diferencia a *diferenciação* do atual em sua correspondência com a *diferença* da Idéia.⁶⁷ "É a intensidade que dramatiza."⁶⁸, dobrando-se e dando testemunho de sua mudança de natureza.

O âmbito no qual se produz a individuação como procedimento de organização e especificação das idéias, onde se determina a passagem do virtual para o atual, Deleuze o denomina como a dimensão da *implicação*. Se "perplicadas" umas com as outras, as idéias coexistiam ainda como singularidades nômades; "implicadas" elas entram "em estados de simultaneidade ou sucessão."⁶⁹

O que se poderá observar é que esta perspectiva serial repete a compreensão que Deleuze tem da organização expressiva das mônadas de Leibniz. Em sua avaliação as intensidades estão envolvidas (implicadas) umas nas outras cumprindo simultaneamente as funções de *envolvente* e *envolvida*.⁷⁰ As intensidades, assim como as mônadas — também consideradas por Deleuze como individualidades intensivas — têm nestas duas funções o fator expressivo das relações diferenciais que as compõem como Idéias atuais. E mais, este fator exprime de modo *claro-confuso* cada Idéia que se apresenta de modo *distinto-obsuro* (a exemplo do rumor do mar), em seu processo de atualização. Para Deleuze a intensidade sob sua função *envolvente* exprime *claramente*

⁶⁶ Deleuze evidencia o conceito de dobra, em sua leitura de Leibniz, definindo-o como o elemento de distinção entre dois infinitos, um concernente à alma e o outro à matéria, sendo que este último infinito é uma redobra do primeiro, que por si mesmo já é dobra. (*A dobra*, p. 13.)

⁶⁷ *Diferença e Repetição*, p.354

⁶⁸ Idem, p.392. Considero que o melhor esclarecimento desta questão foi fornecido pelo professor Roberto Machado, em seu livro *Deleuze e a Filosofia*. Sua leitura se mostra muito cuidadosa e é, portanto, um excelente auxiliar na compreensão do problema concernente à atualização do virtual ou, o que é o mesmo, à dramatização da intensidade (o problema se encontra apresentado em todo o capítulo IV e mais conclusivamente nas páginas 159 a 161.)

⁶⁹ *Diferença e Repetição*, p. 402

⁷⁰ Idem. ibdem.

o conjunto variável das relações diferenciais ao qual visa. Entretanto, em sua função de *envolvida* no próprio conjunto visado, ela exprimirá de modo *confuso*, todos os pontos e todas as relações que o compõem. É o mesmo procedimento expressivo que Deleuze observa nas mônadas de Leibniz, que expressam o mundo todo de modo confuso, mas expressam claramente o setor que concerne ao seu ponto de vista.

As duas funções que compõem o fator ou a unidade expressiva da intensidade, Deleuze esclarece, estão em relação de reciprocidade, o que faz com que o claro e o confuso sejam elementos inseparáveis, configurando o próprio caráter lógico da intensidade individual (envolvente) que pensa e expressa a Idéia: "O claro-confuso qualifica não a Idéia, mas o pensador que a pensa, ou a exprime, pois o pensador é o próprio indivíduo."⁷¹ O *claro-confuso* é a "unidade intensiva individuante" correspondente ao *distinto-obsuro* da "unidade ideal". Na relação entre ambos os níveis está todo o sentido diferencial da *implicação* como dimensão organizadora e expressiva da intensidade.

O que Deleuze procura mostrar, em termos de relação diferencial, é o duplo processo de produção da individualidade e constituição do próprio campo de individuação. Em primeiro lugar os indivíduos, enquanto elementos expressivos da Idéia *distinta-obscura*, enquanto intensidades envolventes (profundidade), constituem o próprio campo de individuação com suas diferenças individuantes; em segundo lugar, enquanto intensidades envolvidas (distâncias), os indivíduos constituem as diferenças individuais que preencherão o campo.

A *implicação* foi mostrada até então, em seu primeiro aspecto, como a dimensão virtual (intensiva) que comporta a problemática tanto da constituição da individuação, quanto de sua função expressiva. Entretanto, ela abarca ainda em seu âmbito a produção das séries de sentido que se desenvolverão numa terceira dimensão,

⁷¹ Idem, *ibidem*.

onde a intensidade encontrará seu termo, qual seja a dimensão da *explicação*. Entretanto, resta ainda esclarecer como, no âmbito da implicação se gera o sistema sinal-signo, constituinte das séries de sentido.

Deleuze esclarece que a intensidade, como elemento constitutivo da diferença originária do âmbito virtual, alheio em sua primazia ao sensível, se explica ao mesmo tempo que se anula no extenso, em seu campo de sua atualização e realização, deixando, contudo, o testemunho de seu princípio transcendental, como elemento virtual constitutivo do processo de individuação. Eis porque afirma que a "individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem de acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ela cria."⁷² Em outros termos, foi visto que Deleuze tomou, anteriormente, a intensidade como o elemento de potencialidade correspondente ao processo de determinação completa da Idéia. Mas afirmou que todos os elementos de sua determinação, em si mesmo, só podiam determiná-la em sua fase virtual, isto porque em seu processo de atualização, ou seja de individuação, a própria intensidade só pode dar testemunho de sua presença paradoxalmente anulando-se no extenso de sua explicação. No entanto, é neste processo de explicação-anulação da intensidade que se produz a disparidade entre as séries engendradas nos sistemas de sentido. Em síntese, Deleuze compreende que, se a intensidade tem como processo essencial a individuação, os indivíduos gerados nesse processo se constituem como sistemas sinal-signo ou, o que ao seu ver é o mesmo, como ato de solução de um determinado problema — solução esta que só pode se configurar como a atualização do potencial de um campo problemático através da comunicação de suas ordens heterogêneas (suas séries disparatadas). Neste sentido, toda intensidade é já "a forma da diferença como razão do sensível(...), é a razão

⁷² Idem, p 393.

suficiente do fenômeno, daquilo que aparece.(...) Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma."⁷³

Deleuze observa que a *implicação* constitui centros de envolvimento, como representantes dos fatores intensivos individuantes, que operam num conjunto complexo em vias de explicação. Estes centros capazes de avaliar a complexidade de um sistema dado através de seus valores de *implicação*, Deleuze os define, em primeiro lugar, como o *spatium* sobre o qual os fatores individuantes formam o número do fenômeno: "dizemos que o número tende a aparecer como tal nos sistemas complexos, que ele encontra seu próprio fenômeno nos centros de envolvimento."⁷⁴; em segundo lugar, estes centros são expressivos, já que é neles que se revela o sentido, uma vez que este deve ser compreendido em sua relação com a Idéia, que se atualiza em suas séries, bem como em relação com a própria individuação intensiva que determina o modo de atualização daquela; em terceiro lugar, estes centros são definidos como o que procede a interiorização dos fatores individuantes, que caracteriza a diferença de intensidade como razão do fenômeno que fulgura nas bordas de sua superfície. E contudo, quando se fala em sistemas sinal-signo, quando se chega ao campo fenomênico produzido pelo processo de individuação, está-se já numa terceira dimensão da intensidade, que é a dimensão mesma de seu esgotamento por seu processo final de explicação.

Apresentou-se até aqui os fatores de *perplicação* e *implicação* concernentes às dimensões virtuais da diferença e o papel desempenhado pela *implicação* na formação dos centros de envolvimento interiores às séries de sentido. Resta, portanto, abordar a dimensão que envolve a *explicação* da intensidade, qual seja, o *extenso* constituído ainda no âmbito da *implicação*.

Na dimensão da *explicação* se efetivam as relações entre os termos das séries díspares que compõem o sistema sinal-signo. "Chamamos de sinal um sistema que é

⁷³ Idem, p 356.

⁷⁴ Idem 407.

constituído ou bordado por, pelo menos, duas séries heterogêneas, duas ordens disparatadas capazes de entrar em comunicação: o fenômeno é um signo, isto é, aquilo que fulgura nesse sistema graças à comunicação dos disparates.⁷⁵ A partir desta perspectiva, torna-se necessário esclarecer o papel dramatizado pela intensidade na composição do sentido, em sua fulguração extensiva.

Primeiramente, Deleuze problematiza a concepção de intensidade tomada pela energética de Curie e Carnot, pelo fato de considerar que o princípio de ambos avalia as formas de energia a partir de sua localização e repartição no extenso, do mesmo modo que avalia os extensos a partir de sua qualificação pelas formas de energia. Aos seus olhos, ambos os físicos partem da experiência, onde a intensidade já aparece recoberta pelas qualidades física de primeira ordem e sensível de segunda ordem, e consideram, na superficialidade da apresentação da intensidade e do extenso, que esta é inseparável da própria "extensidade" que a subordina a este extenso. Porque a intensidade é considerada no âmbito empírico, ela acaba por ser tomada como conceito, ele mesmo empírico, o qual Deleuze compreende como um conceito "mal fundado, mixto impuro de uma qualidade sensível e do extenso, ou mesmo de qualidade física e de uma quantidade extensiva."⁷⁶

O que está em jogo, nesta crítica empreendida por Deleuze, é o que considera a eterna inversão das instâncias empírica e transcendental, que na esfera da ontologia se origina de uma perspectiva de espaço e tempo como elementos desde sempre dados e idênticos aos seus conceitos empíricos. Uma tal inversão tem como consequência a transformação do plano de imanência da filosofia em um plano transcendente (metafísico), regido pela regra da identidade entre os conceitos empíricos de tempo e espaço e os mesmos conceitos fornecidos pela intuição pura.

⁷⁵ Idem, p.356.

⁷⁶ Idem, p. 357.

Falou-se anteriormente que a dimensão da *explicação* se constituía no âmbito mesmo da *implicação* ou, o que é o mesmo, na profundidade virtual produtora do extenso. Entretanto, como já foi observado, a intensidade, ao se explicar, se anula na medida que é posta fora de si no extenso e na qualidade, gerada por ela mesma na qualificação desse extenso. Mas, ainda que a intensidade se explique fora da profundidade que lhe é concernente, ainda que ela se explique no extenso, não deixa, porém, de permanecer implicada em sua própria profundidade. "Como intensidade a diferença permanece implicada em si mesma (...). Isto apenas significa que a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é implicação. Para ela explicar-se é anular-se, é conjurar a desigualdade que a constitui."⁷⁷

Para diferenciar a profundidade do extenso, Deleuze define este último como a grandeza extensiva (*extensum*), como o termo de referência de toda a extensão (*extensio*), enquanto que a profundidade foi concebida como o puro *spatium*, que não é outra coisa senão o espaço concebido como intuição pura, como quantidade intensiva. Porque Deleuze compreende que a profundidade está "essencialmente *implicada* na percepção do extenso", observa que não se deve por isto mesmo avaliar nem a ela, nem as distâncias pela grandeza aparente dos objetos dados no extenso, pois que a profundidade envolve em si mesma as distâncias que, como ela, se explicam nas grandezas aparentes, desenvolvendo-se também elas neste.⁷⁸ A intensidade é, portanto, compreendida como o princípio transcendental, como a fonte de uma quádrupla gênese que produz a extensão como esquemas; o extenso como grandeza extensiva; as qualidades físicas de primeira ordem como matéria ocupante desse extenso e a qualidade sensível de segunda ordem, como designação do objeto aí dado.⁷⁹

⁷⁷ Idem, p.365-4.

⁷⁸ Idem, p. 368.

⁷⁹ Idem, p. 370.

Conceber a intensidade, em sua profundidade como o princípio genético do próprio espaço, tanto quanto de suas qualidades física e sensível, é deslocar radicalmente a análise das condições da experiência; é tomar a sensibilidade e a percepção a partir de seus fatores constituintes. É avaliar a intensidade como o insensível que, no entanto, só pode ser sentido; a profundidade como o imperceptível que deve necessariamente ser percebido.⁸⁰ Este é o paradoxo originado pelo duplo aspecto da intensidade e da profundidade que, implicadas fora do extenso, devem se anular se explicando nesse extenso. Da intensidade se pode dizer, portanto, que, mesmo recoberta pelas qualidades extensivas, ela permanece ainda o elemento gerador do sensível e o limite mesmo da sensibilidade; do mesmo modo que a profundidade é o que aponta na distância, percebida como existência visual, uma outra distância como existência ideal, dando testemunho de uma relação complementar e inversa entre ambas — estes dois conceitos expressam, sem dúvida, o ato insistente do ser em todas as suas condições de existência.

Esta relação entre intensidade e profundidade, define o que Deleuze compreende ser "a estranha aliança do Ser consigo próprio na diferença".⁸¹ Desta aliança que faz com que Deleuze observe que a intensidade é a profundidade do ser e a profundidade a intensidade desse ser, vê-se configurar a tripla característica da diferença. Em primeiro lugar, esta é compreendida como uma quantidade intensiva que compreende o desigual em si. Em função desta característica, a intensidade pode expressar a diferença na quantidade afirmando continuamente o que não é anulável na diferença de quantidade, o que não é passível de ser igualável na própria quantidade - afirmando, enfim, o caráter da diferença como qualidade própria da quantidade.

⁸⁰ Idem, p.369.

⁸¹ Idem, ibidem.

Desdobrado dessa primeira característica, o segundo aspecto da diferença intensiva é o de tornar-se o elemento de afirmação de si mesma, sendo seu próprio objeto de afirmação, a diferença conjura o negativo, posto na base do princípio de contradição — a diferença como elemento de afirmação se caracteriza, sobretudo, por furtar-se à sua avaliação extrínseca baseada em pares de opostos - Sobre esta segunda característica da diferença é preciso notar que Deleuze a apresenta inspirado na própria perspectiva de Nietzsche que não é outra senão a afirmar um único caminho independente de sua perspectivização em pares opostos de alto e baixo. Retorna mais uma vez a exigência de diferenciar-se a profundidade como elemento intensivo de uma profundidade representada, portanto, refletida no extenso na qual é projetada em seu processo de explicação. A diferença é perspectivada do ponto de vista do extenso já invertida, porque é vista de baixo. É já o que Nietzsche apontava denunciando a inversão produzida na posição que concedia a perspectiva de rã - o que para Deleuze é já assumir do extenso sua dupla dimensão como potência de limitação e de oposição. Este é o aspecto espacial da inversão do virtual pelo possível, que como se pôde observar não é promovida senão pela imposição do princípio de Identidade como regente da passagem da instância transcendental para a empírica, representada pela filosofia tradicional através do par *possível-real*. Outra perspectiva que inspira esta argumentação de Deleuze é a de Bergson, como se poderá observar a seguir.

A terceira e última característica da diferença intensiva é o fato desta só poder ser pensada como uma quantidade implicada, em si mesmo envolvida, portanto, irreduzível à divisibilidade das quantidades extensivas. A divisibilidade da quantidade extensiva, esclarece Deleuze, "se define pela determinação relativa de uma unidade (unidade que não é indivisível, mas que assinala apenas o nível em que se pára a divisão); pela equivalência das partes determinadas pela unidade; e pela

consustancialidade destas partes com o todo que se divide.⁸² Ao contrário da divisão das quantidades extensivas que se dá sem mudar a natureza das partes divididas, uma quantidade intensiva só se divide mudando de natureza, o que a torna de um certo ponto de vista indivisível, isto se considerando que nenhuma de suas partes divididas preexistia à divisão e que cada parte dividida ganha outra natureza; Deleuze toma como exemplo disso a temperatura e a velocidade, cujas diferenças não são de uma mesma ordem, mas antes se compõem de séries de termos heterogêneos.⁸³

Embora a intensidade e a profundidade sejam expressões das sínteses espaciais puras, que geram, como seu desdobramento empírico, o extenso e a qualidade que lhe preenche, Deleuze observa que estas sínteses não encontram sua razão em si mesmas. De fato, ambas se dão retomando as sínteses temporais determinadas no pensamento precedentemente a elas: quais sejam, a síntese do presente (empírica), na qual repousa a explicação do extenso constituído pela profundidade implicada na intensidade, e a síntese do passado (transcendental), na qual repousa a implicação da própria profundidade expressa no extenso.

É necessário avaliar o procedimento de ambas as sínteses, primeiro porque é a partir delas que se poderá compreender em que medida o campo transcendental compõe o empírico e, de que maneira este se sobrepõe àquele no processo de produção do sentido; e, segundo, porque é precisamente neste procedimento de síntese que Deleuze entrevê a constituição do próprio sujeito como um dos fenômenos produzidos no sistema sinal-signo.

⁸² Idem, p. 379.

⁸³ Idem, *ibidem*. Em consonância com Bergson, Deleuze afirma que a diferença se caracteriza sempre como uma diferença de natureza, a partir da qual derivam as diferenças de grau. Este é o cerne da questão apresentada por Deleuze, em artigo *La Conception de la Différence chez Bergson*.

Tempo e subjetivação

O tempo se representa no pensamento, a partir de uma primeira síntese passiva operada na imaginação contraente. É uma síntese, portanto, empírica, mas de fato inconsciente. A imaginação contrai um instante quando o outro instante aparece formando uma repetição de casos ou de termos. Desta forma, a contração dos instantes é o que constitui o tempo propriamente dito e o constitui como presente vivo, do qual o passado e o futuro são simples dimensões. Empírica, esta síntese é de caráter subjetivo. Entretanto, antes de ser produzida por um sujeito supostamente ativo, é ela mesma constitutiva da subjetividade de um sujeito passivo. Deleuze compreende que mesmo que o mundo das sínteses constitua "o sistema do eu em condições a serem determinadas" o constitui como "sistema do eu dissolvido" — "Há eu desde que se estabeleça em alguma parte uma contemplação furtiva, desde que funcione em alguma parte uma máquina de contrair, capaz, durante um momento, de transvasar uma diferença à repetição."⁸⁴

Em consonância com associacionismo humeano, Deleuze desloca a problemática da repetição do âmbito do objeto para o do sujeito e apresenta, através desse *eu* passivo a forma geral da diferença: "*A repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que contempla*".⁸⁵ A imaginação se apresenta nesse processo de síntese como o que Deleuze denomina a "placa sensível" apta a contrair os instantes, os elementos ou os casos e fundi-los numa impressão qualitativa, colocando as bases das sínteses ativas, reflexivas, que serão operadas pela memória e pelo entendimento. Isto implica dizer que os instantes, ou os casos distintos contraídos na imaginação e aí qualificados como casos particulares, são reconstituídos pela memória como casos ou instantes distintos e conservados no passado, compreendido, neste caso, como o

⁸⁴ *Diferença e Repetição*, p. 140.

⁸⁵ *Idem*, p. 127.

"espaço de tempo" próprios a eles - assim o passado ele mesmo torna-se a "particularidade" refletida e reproduzida. Do mesmo modo, o entendimento proporciona à espera da imaginação a quantidade dos instantes ou casos semelhantes e distintos observados e reproduzidos na lembrança. É desta forma que o futuro imediato da antecipação pode tornar-se um futuro reflexivo da previsão e ser composto como a generalidade reflexiva do entendimento.⁸⁶ Eis porque Deleuze verifica a constituição da repetição sob as três instâncias, que compreendem respectivamente o seu em-si, que caracteriza a repetição material (nesta instância ela permanece impensável porque se desfaz aí na medida mesma em que se faz; é o que Deleuze denomina repetição nua, instantânea); o para-si que se produz a partir da síntese passiva; e, por fim, desdobrado da própria síntese passiva, o para-nós originado da representação refletida realizada pelas sínteses ativas da memória e do entendimento.

Deleuze compreende que a diferença constitui a repetição dos instantes sob duas ordens do espaço da representação: em comprimento, neste caso a diferença faz o espírito que contempla passar de uma ordem a outra da repetição (da repetição instantânea à repetição representada ativamente); em profundidade quando, no mesmo movimento de conduzir o espírito de uma ordem a outra da repetição, o faz passar de uma generalidade a outra nas próprias sínteses passivas — a transcendental, concernente à Memória e à empírica, ao hábito.⁸⁷

O hábito é o elemento genético da síntese que constitui o presente no tempo. Porque a contração dos instantes é produzida pelo hábito da contemplação, é necessário que o espírito contemple pelo hábito de contrair. Com esta perspectiva, Deleuze visa destituir qualquer ação que se pretenda projetar sobre a repetição, afastando, com isso, toda a possível abordagem sua como produto de um suposto

⁸⁶ *Idem*, p. 129.

⁸⁷ Com respeito a esta Memória, sobre a qual se opera a síntese transcendental do tempo e sua distinção da memória empírica reprodutora das sínteses ativas, falar-se-á detalhadamente ao se expor a Segunda síntese do tempo, a qual se apresenta como fundamento desta primeira.

sujeito ativo. Ainda que a ação das faculdades ativas (memória e entendimento) se faça sobre o particular, ao tomar os instantes contraídos como elemento variável, e sobre a generalidade posta no futuro imediato, já antecipado na expectativa da contração, essa generalidade, no entanto, só pode ser projetada à repetição como sua base oculta. E, ainda que na generalidade e no seu campo de variáveis, a ação só se constitua pela contração de casos ou elementos de repetição, esta só se faz num espírito que contempla e, assim, duplica seu agente - o presente. Eis porque esta síntese subordina o futuro ao seu agente, que não o formula sem duplicar-se sobre ele.

Esta síntese do hábito, do presente, se apresenta ainda no nível das sínteses sensíveis e perceptivas, porque, se "a qualidade sentida confunde-se com a contração de excitações elementares," o objeto percebido, por sua vez, comporta uma certa contração de casos que faz com que uma qualidade seja lida na outra; do mesmo modo que esse objeto comporta também um tipo de estrutura que impõe à sua forma emparelhar-se à qualidade ao menos como sua parte intencional.⁸⁸ Isto implica afirmar que o objeto compreende em sua própria estrutura a forma do tempo constituída nesta síntese.

O fato empírico da contemplação, no qual Deleuze se apóia para apresentar uma primeira síntese de tempo constituinte de um sujeito passivo, ela mesma, realizada ao nível das sínteses sensíveis e perceptivas, o leva a colocar o problema da necessidade em outros termos, que não são os da falta, como o tem abordado a tradição filosófica. A necessidade, compreende Deleuze, pode ser pensada sob o índice de uma extrema "saciedade" se for compreendida a partir da síntese passiva que a condiciona.⁸⁹ O processo contemplativo apresenta-se sempre nas diversas durações que um espírito pode alcançar; a fadiga é um elemento componente desse processo: "a fadiga marca o

⁸⁸ *Diferença e Repetição*, p. 131.

⁸⁹ *Idem*, p. 138.

momento em que a alma já não pode contrair o que contempla, em que contemplação e contração se desfazem.⁹⁰ Se por um lado, tomado do ponto de vista da ação exercida pelas sínteses ativas que determina, a necessidade pode ser compreendida como o fenômeno de uma falta, encarada do ponto de vista da síntese do hábito, ela poderá ser observada como os próprios limites do presente variável. Daí Deleuze afirmar que "o presente se estende entre dois surgimento da necessidade e se confunde com o tempo que dura uma contemplação."⁹¹ À necessidade ele atribui ainda o próprio caráter intratemporal desta síntese; a necessidade está, portanto, na base da passagem do presente.

Efetivamente, a questão do caráter positivo da necessidade é evocada antes de mais nada para repetir o que Deleuze vem afirmando ao longo de toda sua obra, e com maior insistência em *Diferença e repetição*: que o negativo, a falta, o erro concernem a falsos problemas desdobrados da moral e da lógica. A necessidade, para ser compreendida, deve ser reenviada ao âmbito do problema em sua relação com seu próprio imperativo que não é outro senão a questão. A necessidade antes de exprimir a ausência de uma resposta, exprime a abertura de uma questão porque, para Deleuze, "contemplar é questionar" e é próprio da questão projetar fora de si uma resposta. "Que diferença existe...? é esta a questão que a alma contemplativa formula à repetição e cuja resposta ela transvasa à repetição."⁹² As contemplações, conclui Deleuze, são elas mesmas as questões nas quais se fazem as contrações que as preenchem como suas afirmações finitas, afirmações estas que se engendram ao modo dos presentes que se fazem a partir de um perpétuo presente constituído na síntese passiva do tempo.⁹³

⁹⁰ Idem, ibidem.

⁹¹ Idem, ibidem.

⁹² Idem, p. 139.

⁹³ Idem, ibidem.

Já se afirmou aqui o caráter intratemporal da síntese do tempo tal como é produzida pelo hábito da contração. Sua intratemporalidade se configura na passagem do tempo presente constituído — "O tempo não sai do presente, mas o presente não pára de mover-se por saltos que se imbricam uns nos outros."⁹⁴ Este fato Deleuze o denomina o paradoxo do presente: o presente constitui o tempo, mas deve passar nesse tempo. Como síntese realizada na ambiência da percepção e da sensibilidade, a síntese do presente deixa entrever já o imperativo de uma outra instância de síntese que não se produz na esfera empírica. Se o presente passa o faz por estar sob a lei de seu próprio fundamento, que não é outro senão a síntese transcendental realizada pelo passado puro, que Deleuze apresenta como síntese da Memória. Virtual, essa memória é o que faz com que o presente passe, apropriando-se tanto dele, quanto do hábito que o produz — "A Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)."⁹⁵

Falou-se anteriormente que a síntese ativa da memória configurava-se pela reprodução "dos instantes sucessivos contraídos num atual presente de certa duração", como casos distintos e qualificados na imaginação, e pela conservação desses casos no passado. Este é um dos aspectos da reprodução da memória que, encarada do ponto de vista do hábito, de sua retenção, reproduz esses instantes contraídos como a particularidade que caracteriza o passado imediato desse atual presente, ele mesmo tomado como generalidade, por sua espera do futuro. Entretanto a reprodução da memória deve ser vista ainda na perspectiva do próprio passado puro, que não pode ser encarado, aqui, como um antigo presente, devendo, antes, ser compreendido como o elemento no qual esse antigo presente é visado. Sob este ponto de vista, a reprodução da memória se realiza deslocando, ou melhor, invertendo os elementos constitutivos do

⁹⁴ Idem, p. 141.

⁹⁵ Idem, p. 142.

caráter geral e particular do tempo: porque o próprio passado se coloca como o ponto de vista da síntese, ele torna-se o elemento geral de mediação dos antigos presentes, enquanto estes, juntamente com o presente atual, tornam-se a particularidade visada nesse passado geral. Eis porque Deleuze afirma que se a síntese passiva do hábito constitui o tempo pela contração dos instantes, sob o critério do presente, e a síntese ativa da memória o constitui como "o *encaixe*" dos presentes produzidos pela contração⁹⁶, ambas o fazem sob o fundamento de um elemento virtual de mediação dos tempos contraídos e encaixados: o passado puro.

O que se pode observar é que Deleuze elabora a relação entre os dois aspectos que concernem à síntese ativa da memória sob a inspiração do associacionismo de Hume. O antigo presente é conservado no passado em geral que o visa para reproduzi-lo no atual presente. E os limites de uma tal reprodução são determinados pelas relações de semelhança e de contigüidade, que constituem as regras mesmo do associacionismo, pois que o antigo presente, para ser reproduzido no atual, necessita assemelhar-se a este, ao mesmo tempo que deve dissociar-se em presentes "parcialmente simultâneos de durações muito diferentes, contíguo uns aos outros, e em última análise contíguo ao atual."⁹⁷

Toda a problemática em torno da reprodução operada pela memória, sua dupla característica, deve ser compreendida em função do desdobramento que esta faculdade sofre em sua relação com o presente e com o passado. Em vista daquele, a memória exerce as vezes de uma faculdade de síntese ativa, operando no âmbito da sensibilidade; em vista deste, a memória é já a própria virtualidade que se determina como a condição mesma do tempo, como seu fator transcendental. Esta Memória, contrariamente ao hábito, não se determina na esfera da sensibilidade ou da percepção, é ela a própria

⁹⁶ Idem, p 143.

⁹⁷ Idem, p 142.

possibilidade de ambas as faculdades e se configura no Ser mesmo do tempo sentido, percebido. É sobre sua síntese, passiva e transcendental, que se efetuam a síntese passiva do hábito e as sínteses ativas da memória e do entendimento. Só a partir da Memória é permitido pensar no advento do sujeito — produzido na síntese do hábito — e portanto em todo o aparato que envolve a representação. "A síntese passiva da memória constitui o passado puro no tempo, e faz do antigo presente e do atual (...) os dois elementos assimétricos desse passado como tal."⁹⁸ Com esta perspectiva, Deleuze consolida sua aliança com a filosofia de Bergson.

Bergson define o seu conceito de duração como o fluxo constante no qual se gera todo e qualquer estado de alma; como a "vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente", na medida em que esse presente comporta indistintamente a imagem do passado que cresce nele incessantemente. E afirma que sem essa coexistência do passado no presente, sem a duração, só existiria a instantaneidade.⁹⁹ Esta é a razão pela qual Deleuze afirma que a síntese do hábito é ela mesma uma síntese operada pela duração.

A partir desse caráter co-extensivo de ambos os tempos, Deleuze verifica que o próprio passado se constitui de um quádruplo paradoxo, que o caracteriza em sua relação com o presente; primeiramente como seu elemento contemporâneo: "Nunca um presente passaria se ele não fosse ao "mesmo tempo" passado e presente, nunca um passado se constituiria se ele não tivesse sido constituído ao "mesmo tempo" em que foi presente."¹⁰⁰ É pela contemporaneidade do passado com o presente que ele foi que se

⁹⁸ Idem, p 144.

⁹⁹ *Introdução à Metafísica*, (p. 25, In Os Pensadores.)

¹⁰⁰ *Diferença e Repetição*, p. 144. Em *A imagem-tempo* (p. 110-11e resumidamente p. 115, edição citada na bibliografia), encontra-se, mais uma vez, esclarecimentos de Deleuze aos três primeiros paradoxos do passado apresentados por Bergson em seu livro *Matéria Memória*. Também em *Proust e os signos* (p.57-8), Deleuze mostra a semelhança entre literatura de Proust e a filosofia de Bergson, aproximando a perspectiva de ambos os autores do caráter contemporâneo, portanto coexistente, do

funda a razão da passagem do próprio presente, que deve passar em proveito de um novo presente.

Em segundo lugar, desdobrado do fato dessa contemporaneidade, a relação passado e presente se dá sob o paradoxo da coexistência; se o passado é contemporâneo do presente que foi, é precisamente porque coexiste com o novo presente para o qual ele é passado. Entretanto, Deleuze observa que a contemporaneidade e a coexistência não introduzem o passado em nenhum dos dois presentes, nem no que passou, nem no que advém, uma vez que esse passado não é uma dimensão de tempo, coexistindo com outras. Ele é, propriamente falando, o elemento *a priori*, que constitui a síntese do tempo inteiro - tempo do qual presente e futuro decorrem como dimensões originadas por reprodução e por reflexão. Por seu caráter virtual, esse passado sem existência, se mostra a pura insistência como testemunho de sua realidade ontológica. Deleuze esclarece que esse passado virtual é contemporâneo de si mesmo como presente na medida em que se coloca "já-aí, pressuposto pelo presente que passa e fazendo-o passar"; coexiste com o presente que advém colocando-se em-si, conservando-se em si, pressuposto por este novo presente que o contrai.

Aos paradoxos da contemporaneidade e da coexistência se acrescenta um terceiro paradoxo: o da preexistência do passado, pois cada passado guarda contemporaneidade com o presente que ele foi, coexiste como o presente que advém, mas em seu caráter de elemento puro, virtual, preexiste a ambos os presentes.

Contudo, se o passado coexiste com o presente que passa e com o presente que advém é porque, antes de se conservar no primeiro presente, em sua preexistência, ele

passado com o presente e, por outro lado, da conservação do passado em si mesmo, o que sinaliza para sua pré-existência, indicada aqui como o quarto paradoxo do passado.

deve primeiro se conservar em si mesmo fazendo do segundo presente somente a forma máxima de sua contração no interstício de ambos. É essa coexistência do passado consigo mesmo que remete ao quarto paradoxo que caracteriza sua constituição como a condição dos presentes: "O presente só é o grau mais contraído do passado que com ele coexiste, se o passado coexistir primeiramente consigo mesmo numa infinidade de graus diversos de descontração e de contração, numa infinidade de níveis."¹⁰¹

O que se pode observar na apresentação de Deleuze acerca deste último paradoxo que caracteriza o passado, qual seja sua coexistência consigo mesmo, é toda uma argumentação feita sobre as condições fornecidas pela lógica serial de Leibniz. Se, do ponto de vista da síntese empírica (síntese do presente), as relações de sucessão e simultaneidade entre os instantes contraídos se dão sob as leis do associacionismo, ou seja, segundo os princípios de causalidade, contigüidade, semelhança e, até mesmo, oposição dos termos ou casos associados; do ponto de vista da síntese transcendental (síntese do passado), tudo que se tem são infinitudes de níveis possíveis, cujas relações, de caráter numérico, coexistem sem qualquer contradição imposta pelos critérios da síntese empírica. A mudança de grau de cada um desses níveis se dá como um puro efeito de superfície e concerne inteiramente ao processo de atualização do passado: "o que vivemos empiricamente como um sucessão de presentes diferentes, do ponto de vista da síntese ativa, é também a *coexistência sempre crescente dos níveis do passado na síntese passiva*. Cada presente contrai um nível do todo, mas este nível já é de descontração ou de contração."¹⁰² Vê-se que este quarto paradoxo é já o desdobramento do fato da própria preexistência do passado em relação aos presentes que ele foi e o presente atual. Como se pôde ver, Deleuze fundamenta seu propósito

¹⁰¹ *Diferença e Repetição*, p 146.

¹⁰² *Idem*, p. 147-8.

sobre as bases da vice-dicção — através deste método ele garante o sentido do paradoxo na filosofia.

Com esta perspectiva, é possível compreender a relação que Deleuze estabelece entre Memória e percepção (em termos bergsonianos, espírito e matéria) apresentando esta como derivada daquela na constituição de imagem do tempo. Em *Imagem-tempo*, Deleuze, interpretando o conceito de virtual talhado por Bergson, apresenta o processo de diferenciação do virtual como a cisão contínua do tempo em passado e presente sobre a superfície de cristal, gerada por esta própria cisão. A imagem cristal "é o espelho móvel que reflete sem cessar a percepção em recordação."¹⁰³ Esta imagem se mostra como o ponto de indiscernibilidade das imagens virtual e atual, no qual se constitui o próprio tempo. É ela que dá a ver "o tempo em pessoa, um pouco de tempo puro."¹⁰⁴ Sobre este abismo do tempo é que se engendrará, também, o tempo fenomênico, sempre decorrente de um presente que já não é e de um futuro que não é todavia; e se engendrará como efeito de superfície de uma "construção em abismo" que, antes de redobrar uma unidade, tal como o faria um reflexo externo, enquanto "reverberação interna" a desdobra. O tempo puro, desdobrado na imagem cristal que sua cisão produz, é o que Deleuze apresenta como a Vida inorgânica que encerra o mundo. Faltou dizer aqui, portanto, que o drama encenado pela diferença é ainda a dramatização da vida em sua constituição do tempo. Mas há que se perguntar ainda se, com esta perspectiva a diferença, a vida ganha trânsito livre, nesta passagem aberta entre a Memória e a percepção, para se dar como conceito singular ao pensamento.

Falou-se anteriormente que o quadro ontológico da filosofia de Deleuze foi fornecido pela crítica nietzscheana. Não se deixou de lembrar, contudo, que a ontologia, tal como a concebe Nietzsche, se constitui, em uma estética. Deleuze ao

¹⁰³ *Imagem-tempo*, p. 114.

¹⁰⁴ *Idem*, *ibidem*.

tomar, como instrumentos operatórios de sua própria ontologia, as orientações lógicas de Leibniz e Bergson, assim como a dialética de Platão, não deixa de exigir-se pensar a diferença em relação com a repetição, concebida em termos de Eterno Retorno. Este é o grande desafio de sua filosofia, expressado com todo seu vigor em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. Em ambas as obras é possível vê-lo ultrapassando a limitação imposta por todas as alianças efetuadas, em privilégio daquele fascinante e enigmático conceito de Nietzsche. Um bom exemplo disto é o fato de Deleuze tomar a Memória de Bergson como conceito talhado para expressar o tempo virtual, em que se engendra um campo transcendental despojado da limitação imposta pelo possível e descobrir já aí, nessa esfera virtual, o testemunho de uma instância virtual superior ao próprio passado puro — uma virtualidade que traga o par diferença e repetição para esfera de sua radicalidade absoluta. Esta instância não é outra senão o futuro, no qual o tempo encontra sua necessidade.

O passado puro de Bergson ainda fornece às condições da representação, ainda que não se deixe representar, o presente do hábito, possibilitado pela Memória, ainda funda o presente no tempo contraído, estabelecendo uma forma para o futuro — é seu próprio agente, assim como o passado é sua condição. Compreende-se, portanto, como o passado e o presente se repetem um no outro engolindo o futuro e a potência da diferença, dando a ver a ação de um *Chronos* devorador. Mas Deleuze quer crer que é característico do futuro, de sua condição de diferença irreduzível, trair tanto seu agente, quanto sua condição, dando assim testemunho de seu caráter incondicionado em relação a ambos. Deste ponto de vista, ele compreende que ainda que o presente seja o repetidor, em sua função contraente, e o passado seja a repetição, enquanto fundamento do primeiro processo de síntese, só o futuro é a dimensão do tempo repetida.

É por destituir o presente e o passado de qualquer identidade consigo que o futuro impõe à repetição a potência da diferença, como produto da síntese que efetua. Isto implica o poder de repetir sem expelir a diferença, como o fazia a repetição do presente, que contraía os instantes repetidos na condição de indiferenciá-los, ou recolhê-la, como ocorre com o procedimento de síntese do passado, mas somente para restabelecê-la sob a forma da Identidade com o presente. O importante para Deleuze é conceber na esfera desta terceira síntese um procedimento de descentramento do tempo, até então impossibilitado pelas sínteses do hábito e da memória. Afirmar o futuro, como dimensão do tempo privilegiada, significa dizer que o tempo se solta dos círculos da representação e ganha sua forma de linha reta e vazia, mas, sobretudo, implica conceber esta dimensão do tempo imediatamente imbricada às condições de emergência do ato de pensar.

Este é um dos motivos que leva Deleuze a conceber uma dimensão absoluta do virtual, cuja determinação só pode ser suposta em termos de uma *diferençação* que a mantém fora de qualquer processo de atualização, portanto de *diferenciação*. Deleuze não cessa de afirmar que o objeto virtual se fende e se desdobra em duas partes virtuais uma das quais falta sempre à outra — "ele falta à sua própria identidade".¹⁰⁵ Ora, o que Deleuze esclareceu ao apresentar sua perspectiva de uma terceira síntese de tempo é que a dimensão do tempo que falta à sua própria identidade é unicamente a do futuro. Eis porque sua filosofia parece sugerir que é o futuro o próprio *extremo* que envolve a relação do tempo com o pensamento.¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Diferença e Repetição*, p. 171.

¹⁰⁶ Só com esta perspectiva parece possível aos estudiosos da obra deleuziana ensaiarem uma réplica tanto à crítica feita por Alain Badiou, que afirma que o virtual, tal como o concebe Deleuze, carrega em si a finalidade de atualizar-se (*Deleuze: O Clamor do Ser*, p. 68), quanto à sua suspeita de que este talvez tenha se mantido enredado no platonismo.

É esta instância radical da diferença que faz Deleuze afirmar que se o pensamento pensa sua própria história (passado) o faz para libertar-se do pensamento (presente) e poder assim pensar sob outra forma (futuro). Isto porque entende que entre as singularidades, que compõem a problemática ontológica, que se impõe ao pensamento, há "singularidades *selvagens*, que ficam suspensas no lado de fora sem entrar em relações sem se deixar integrar."¹⁰⁷

Deleuze compreende, portanto, que é da face virtual voltada para o processo de atualização e de possibilidade, resultantes da *diferenciação* nela realizada, que procede a experiência e mesmo a geração de um sujeito de experiência, como seu elemento mais precário e instável. Mas é da cisão do próprio virtual, percorrida pela forma vazia do tempo, onde o futuro não cessa de brotar como problema, que emerge a potência do pensamento. Este é o sentido que Deleuze atribui à doutrina do eterno retorno - por isto ele pôde tomar parte no mesmo coral de Foucault, ou fazê-lo tomar parte do seu (como saber?) e cantar a glória de um pensamento suportado no futuro: "Pensar o passado contra o presente, resistir ao presente, não para um retorno, mas 'em favor, espero de um tempo que virá' (Nietzsche), isto é, tornando o passado ativo e o presente fora, para que surja enfim algo novo, para que pensar, sempre, suceda ao pensamento"¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Foucault*, p. 125 e 127. Com este comentário, extraído de sua análise da obra de Foucault, Deleuze está tomando esta instância de irredutibilidade do tempo para criticar na fenomenologia sua concepção de "experiência selvagem". Em seu ponto de vista, esta suposta experiência já esta interdita pelo próprio "arranjo selvagem" de certas singularidades, que ao invés de propiciar a experiência furtam-se a ela por não se deixar integrar numa ordem de poder ou saber.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 127.

O Eu e a abordagem do transcendental

Toda a problemática abordada por Deleuze em torno das sínteses do tempo traz à tona as duas grandes questões impostas ao pensamento moderno, reveladas na constituição da estrutura Eu e na "descoberta" do plano transcendental — Deleuze lança essa problemática ao solo do empirismo inglês, mais propriamente à filosofia de Hume e à filosofia de Kant. Isto porque considera que, com seu modelo associacionista, Hume fornece uma primeira e sofisticada resposta, fundamentalmente empirista, à hegemônica concepção racionalista de Descartes. O associacionismo é o conceito pelo qual se poderá colocar a problemática da formação do sujeito como consequência de uma síntese realizada na imaginação.

Como foi visto até aqui, a síntese realizada pelo hábito produzia o tempo como presente contraindo os instantes repetidos. Entretanto o que Deleuze esclarece, interpretando a obra de Hume, é que esse procedimento contraente se engendra na imaginação configurando o próprio ato de inferência, o que a qualifica como uma faculdade ao lhe impor "um modo diferente de conceber o objeto"¹⁰⁹ — cada vez que é afetada, a imaginação é determinada a "passar de um objeto para o seu habitual correlato e infere a existência de um pelo outro."¹¹⁰ — Este ato de inferência é o que, levando o espírito a ultrapassar o dado recebido, o qualifica como sujeito.¹¹¹ O Eu é

¹⁰⁹ *Resumo de um Tratado da Natureza Humana*, p. 79. As citações, aqui, dos próprios argumentos de Hume devem-se ao fato de consoarem plenamente com a abordagem que Deleuze realiza acerca da causalidade, a qual Hume renovou de modo radical assumindo a perspectiva do empirismo então em voga. Em seu artigo *Hume*, Deleuze apresenta a questão e afirma que a relação causal, tal como a concebeu Hume, eleva sua filosofia à condição de um empirismo superior.

¹¹⁰ *Idem*, 115.

¹¹¹ Em seu livro *Empirisme et subjectivité*, Deleuze inicia sua leitura da obra de Hume ressaltando que a imaginação só se torna uma faculdade pela contração das percepções nela operada; antes porém ela só pode ser concebida como uma "coleção sem álbum, peça sem teatro, ou fluxo de percepções" (p.3). Seu objetivo é fazer ver que a imaginação não chega sequer a se constituir como uma faculdade de formar idéias, uma vez que a reprodução das idéias por ela é somente a reprodução de uma impressão nela. E se a imaginação é ativada, o é sem constância ou uniformidade, pois o modo pelo qual as idéias se contraem nela "se faz por acaso" (p.4). Eis porque Deleuze afirma que é

portanto um *constructor* produzido no processo de síntese passiva, mas é, antes de mais nada, um elemento de crença gerado da perspectiva do presente de que o futuro estará sempre em conformidade com o passado. Renova-se com a abordagem empirista toda a discussão filosófica em torno da problemática que envolve a complexa questão da causalidade no contexto do pensamento moderno. E porque a abordagem humeana revigora de modo inaudito o campo de discussão da metafísica, Kant se verá na contingência de propor uma nova abordagem a cerca dos fatores constitutivos da experiência.

Em primeiro lugar, Kant toma partido da lacuna deixada por Hume quanto ao estudo das relações de idéias concernentes à esfera das matemáticas, uma vez que este limita sua compreensão empirista às questões de existência. O domínio da matemática, portanto, do conhecimento *a priori*, permanece a salvo da esfera da experiência e é sobre ele que Kant alocará as condições de possibilidade desta. Daí sua inesgotável questão condutora da problemática do conhecimento se revelar na pergunta *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*¹¹² Para Deleuze, Kant inaugura a abordagem transcendental de modo surpreendente, pois ao mesmo tempo que revoluciona o

contraindo que a imaginação se torna uma faculdade, e o espírito, uma vez levado a ultrapassar o dado, torna-se sujeito.

¹¹² Embora se afirme aqui que Hume deixa incólume o domínio das matemáticas, deve-se lembrar que esta afirmação, não coaduna com a perspectiva de Kant, que jamais deixará de recriminar a Hume por tê-la ameaçado em sua primazia - como a fonte dos juízos sintéticos *a priori* - deslocando a problemática da causalidade, portanto da conexão necessária, para a esfera da experiência. Em sua *Crítica da Razão Prática*, critica Hume nos seguintes termos: "O empirismo de Hume nos princípios induz (...) inevitavelmente ao ceticismo, mesmo relativamente a matemática, portanto em todo uso teórico científico da razão" (*Crítica da Razão Prática: A Analítica da Razão Pura Prática*, capítulo I, II). Kant compreende perfeitamente que, Hume, desconsiderando a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, acabaria por negar a própria matemática pura ao acreditar que "a metafísica não seria mais do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade." (*Crítica da Razão Pura: Introdução*, IV - Problema Geral da Razão Pura, b-20.) Em resumo o que Kant objeta, com certa amargura, é que Hume tomou o conceito de causa e substituiu nele a necessidade objetiva pela crença advinda do hábito e, com isto, elevou a matemática "essa ciência tão altamente prezada por causa de sua certeza apodídica" a sucumbir ao *empirismo* e a ter que "resignar-se a moderar suas pretensões ousadas que intimam o assentimento *a priori* e aguardar da boa vontade dos observadores a aprovação da validade universal de suas proposições" (Idem, capítulo I- II)

pensamento colocando o tempo como condição formal da experiência, trai o próprio pensamento, atribuindo ao tempo a forma de um sujeito transcendental. Ao seu ver com este procedimento Kant já instaura o campo transcendental decalcando-o do empírico, porque aceita, sem crítica, a perspectiva que tempo e espaço guardam conformidade com seus conceitos empíricos.

Deleuze, compreende que Kant, ao inserir o tempo no pensamento, ao tomá-lo como forma determinável da existência indeterminada, impõe a ela uma determinação na "forma de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo, aparecendo no tempo."¹¹³ Com isto retira o *cogito* cartesiano da aporia, que até então se encontrava, de ter que determinar a existência sem estar ele mesmo determinado. Para Deleuze, como Roberto Machado ajuda esclarecer, o *Eu penso* "é um ato, um princípio de determinação, a forma universal da determinação em estado vazio", enquanto o *Eu sou* é a própria "existência indeterminada" dada como "posição de algo a determinar."¹¹⁴ A aporia se constitui porque Descartes não estabelece a forma pela qual a determinação (*eu penso*) determina o determinável (a existência — *eu sou*) e, com isto, cria um círculo vicioso entre dois valores lógico: "eu penso, logo sou, eu sou uma coisa que pensa."¹¹⁵ Eis porque Kant proporá este terceiro valor lógico que corresponde exatamente à forma do determinável: o tempo

O tempo mostra deste modo ser a própria a Diferença que, em Descartes, se alocava fora, confiada a Deus na operação da criação contínua, e é agora interiorizada no pensamento por Kant. A espontaneidade da existência no *eu penso*, concebida até

¹¹³ *Diferença e Repetição*, p. 151.

¹¹⁴ *Deleuze e a Filosofia*, p. 106.

¹¹⁵ *Idem*, *ibidem* (citação de *Diferença e Repetição*.) Kant mesmo apresenta sua crítica a Descartes nos seguintes termos: a proposição *eu penso* se formula considerando dada a existência e, unicamente, que se existe pensando; essa proposição, esclarece o autor, é "empírica e só contém a determinabilidade de minha existência relativamente às minhas representações no tempo" (*Crítica da Razão Pura - Dialética Transcendental*, livro II, 420b.)

então como atributo de um ser substancial e espontâneo, é tomada, por Kant, como a afecção de um *eu* passivo que ao dizer o Eu o diz por um movimento de reflexão. Deleuze observa que nesta estrutura constitutiva da subjetivação o *eu* passivo sente sua própria inteligência, seu pensamento como um Outro; isto porque a inserção do tempo no pensamento vem rachar o Eu.

Esta mudança de perspectiva, entretanto, aos olhos de Deleuze não desloca radicalmente a questão do fundamento: se Descartes confiava a identidade do Eu à unidade de Deus, Kant assumindo o ponto de vista do Eu conserva ainda assim o princípio da identidade, e impõe ao *eu* obtê-la precisamente no Outro. O problema não se deslocou do âmbito de uma consciência, apenas deixou de estar regido pela a forma de um Ego supremo para ser observado na perspectiva de um Eu pessoal; permanece válido o princípio que determina que a dupla série correspondente ao conhecimento empírico e a seus objetos seja fundada numa instância originária capaz de reter as formas puras da objetividade e da consciência, instaurando aquela a partir desta. Mas compreende que isto é a mera consequência lógica da perspectivação do transcendental sob a forma do sujeito de conhecimento: O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é o de concebê-lo à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar.¹¹⁶ Para Deleuze porque Kant concebeu o campo transcendental como uma forma de interioridade, ele teve que se limitar a produzir as condições da experiência possível, sem alcançar as condições da experiência real.

Toda crítica de Deleuze à estética de Kant, não tem outro sentido senão o de fazer falar o Sem fundo, o não-ser informe, o abismo diferencial, os quais apresenta como alternativa à transcendência imposta pela representação. Sua ação é toda no sentido de fazer soar no "buraco negro" do sentido as singularidades aí soterradas:

¹¹⁶ *Lógica do sentido*, p. 108

"quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas, impessoais e pré-individuais, pisamos afinal no campo transcendental."¹¹⁷ Deste modo, o que era tomado como fundo indiferenciado, Deleuze procurou mostrar que é, na verdade, um mundo "diferencial e interativo, serial, problemático e questionante"¹¹⁸, no qual as singularidades-acontecimento correspondem às séries heterogêneas organizadas num sistema "meta-estável", onde gozam de um processo de auto-unificação móvel, tudo se passando numa superfície de cristal, que faz soar as duas séries dando sentido aos signos. Isto foi o que foi visto aqui quando se apresentou a perspectiva de Deleuze acerca do processo de constituição do tempo pela dramatização do virtual.

Deleuze encontrou na problemática concernente às síntese de tempo o meio de abordar o fator transcendental condicionante da experiência, a partir da tematização do virtual ou, o que é o mesmo, da intensidade. Descrever os processos característicos desta dramatização permitiu-lhe defender a tese que toda a realidade fenomênica — nela incluídos tempo e espaço empíricos, concebidos em conformidade com um suposto sujeito de conhecimento — são apenas os efeitos de superfície produzidos como cena dramatizada pelo virtual. Resta avaliar, portanto, em que condições se torna possível a uma filosofia da diferença, que elegeu o par virtual-actual para descrever o papel produtor do campo transcendental, formular conceitos que respondam as problemáticas impostas ao pensamento pela própria vida. No que se constitui o conceito singular, tal como o concebe Deleuze, qual são as funções que cumpre num campo sem sujeito nem objeto é a questão de estudo do terceiro e último capítulo desta dissertação.

¹¹⁷ *Idem*, p. 106.

¹¹⁸ *Diferença e Repetição*, 183.

Capítulo III

Ser e devir: o horizonte dos acontecimentos expressos no conceito

O primeiro capítulo desta dissertação se empenhou em apresentar a perspectiva crítica com que Deleuze avalia o pensamento filosófico orientado sob os critérios da representação. Em seu ponto de vista, de Aristóteles a Hegel, a ontologia, fundamentada numa concepção de Ser equívoco, representado analogicamente por meio de categorias abstratas, atribuiu um caráter universalista ou absolutista ao conceito. Esta linha de Ariadnes que seguiu a filosofia ocidental, visando orientar-se no pensamento, é o que Deleuze, em consonância com outras vozes levantadas na história da filosofia, procurou desfazer, em nome de uma nova possibilidade de pensar sem o recurso de princípios transcendentais. Por outro lado esta composição de forças, configurada por seu agenciamento com outras filosofias, ou com certos aspectos da própria filosofia da representação, não poderia se restringir a um simples propósito crítico, uma vez que a criação mostrou-se sempre, na obra deleuziana, como um duplo necessário da crítica. Desta forma, o segundo capítulo desta dissertação procurou mostrar a maneira pela qual Deleuze constrói uma nova perspectiva ontológica ao definir a filosofia como uma teoria das multiplicidades

avaliando os processos de *diferença* e *diferenciação* que caracterizam o domínio do virtual, o qual apresenta como campo transcendental de toda a experiência real.

Portanto, depois de apresentar sua perspectiva crítica à imagem dogmática do pensamento, este trabalho se voltou para a própria abordagem ontológica de Deleuze, suportada sobre a tese do Ser unívoco ou, do que vem a ser o mesmo, da multiplicidade virtual dos acontecimentos incorporais, dos devires, cuja realidade - seu horizonte absoluto - o conceito vem expressar.¹¹⁹ O estudo realizado, no segundo capítulo sobretudo, permitiu observar que o apoio lógico à teoria de Deleuze das multiplicidades provém de seu agenciamento com a lógica diferencial de Leibniz e com a lógica do virtual de Bergson - ambas as lógicas ganharam uma força plenamente estética em sua filosofia - ainda que Deleuze procure ressaltar que a caracterização geral do plano de imanência é de inspiração eminentemente espinosista, ele não deixa de afirmar que a perspectiva do plano como intuição, cujos conceitos vem desenvolver até o limite das diferenças de intensidades, é ela mesmo a “grandiosa perspectiva leibniziana ou bergsoniana”, que se fundamenta desde que se compreenda

¹¹⁹ Esta apresentação da ontologia de Deleuze tem suscitado inúmeras controvérsias entre seus comentadores. Há quem afirme mesmo que a teoria do acontecimento é na verdade uma destituição da ontologia - a abordagem sobre o ser dá lugar a uma abordagem sobre o devir - Souza Dias, assume este ponto de vista. Entretanto se se observa atentamente as argumentações de Deleuze acerca da questão do ser, o que se nota é a criação de uma ontologia muito própria, singular; destituir o ser do sentido reducionista que o relaciona a um suposto Algo, compreendido como unidade superior a todas as coisas, não é destituí-lo de seu caráter de multiplicidade virtual na qual se compõe todo o devir. O ser sempre foi compreendido por Deleuze como a potência, a força, que caracteriza as coisas e os seres existentes. Quando avalia, em seu livro *Diferença e Repetição*, as duas medidas ontológicas pelas quais podem ser medidos os seres, Deleuze as distingue nos seguintes termos: "Há uma hierarquia que mede os seres segundo seus limites e seu grau de proximidade ou distanciamento em relação a um princípio. Mas há também uma hierarquia que considera as coisas e os seres do ponto de vista da potência: não se trata de graus de potência absolutamente considerados, mas somente de saber se um ser "salta" eventualmente, isto é, ultrapassa seus limites indo até o extremo daquilo que pode, seja qual for o grau" (77-8).

a intuição como o envolvimento dos movimentos infinitos do pensamento que percorrem o plano.¹²⁰

Dando continuidade à problematização concernente à univocidade do ser, priorizando agora seu aspecto conceitual, o terceiro e último capítulo deste estudo se apoiará na abordagem ontológica que Deleuze realiza em sua última obra - *O que é a Filosofia?* - e procurará ressaltar os dois aspectos lógicos, de dimensão estética, que definem o plano de imanência da filosofia, seu campo transcendental, e caracterizam as funções de seus conceitos. Em primeiro lugar, serão avaliadas as circunstâncias pelas quais as relações de elementos diferenciais (singularidades), que em Leibniz compunham as séries de mundos possíveis, definem, na obra deleuziana, as relações de forças que compõem o plano, concebido como um dos três planos do pensamento - além do plano de composição da arte e do plano de referência da ciência - cuja junção Deleuze define como o cérebro.¹²¹ Ao seu ver, embora a arte, a ciência e a

¹²⁰ *O que é a Filosofia?*, p. 56-7. Na obra de Bergson esta intuição se caracteriza pela memória, enquanto coexistência de todos os graus da diferença na multiplicidade, na virtualidade. Pelo menos é com esta definição que Deleuze encerra sua apresentação da filosofia de Bergson, em seu Livro *Le Bergsonisme*.

¹²¹ "A junção (não a unidade) dos três planos é o cérebro" O cérebro, tal como o concebe Deleuze, como junção da filosofia, da arte e da ciência, não se confunde com o cérebro objetivado como é apresentado pela própria ciência em geral ou pela filosofia do sujeito. É um cérebro que antes de se definir por conexões horizontais e integrações verticais reagindo umas sobre as outras, orientadas para possibilitar a reconhecimento, se apresenta como "uma forma em si (...) uma 'forma verdadeira' que não remete a nenhum ponto de vista exterior (...), uma forma consistente absoluta que se sobrevoa independentemente de qualquer dimensão suplementar, que não apela, pois, a nenhuma transcendência, que só tem um lado, qualquer que seja o número de suas dimensões, que permanece co-presente a todas as suas determinações, sem proximidade ou distanciamento, que as percorre numa velocidade infinita (...) e que faz delas variações inseparáveis, às quais confere uma equipotencialidade sem confusão". (*O que é a Filosofia?*, p. 267-270). Esta concepção de um cérebro auto-referente, que coaduna com sua própria perspectiva do conceito filosófico, Deleuze a adota da perspectiva de Ruyer apresentada em sua obra *Néo-finalisme*, como cita em nota. Compreendido neste sentido, o cérebro pode ser apresentado por Deleuze como a faculdade mesma do conceito, ao mesmo tempo que se apresenta como a força que estende o plano de imanência que os conceitos irão povoar e percorrer.

filosofia operem, cada uma em um plano próprio, os três planos se apresentam inseparáveis, como dobra um do outro - a filosofia operando sobre o plano virtual, a ciência sobre o atual e a arte sobre o plano do possível. Os três planos, parecem, deste modo, se configurar como ocorrências dos processos de *diferença*ção e *diferencia*ção do virtual. Deleuze, não deixa de esclarecer, contudo, que não há predominância de qualquer plano sobre o outro, ou que um possa ser presumível do outro, uma vez que cada uma das disciplinas, as quais define como *caóides*, se caracteriza como uma realidade própria produzida num plano que recorta o caos. Se a filosofia distribui os cortes de seu campo de imanência através de conceitos, nem por isto ela deixa de ter que relacioná-los as sensações obtidas no campo de composição da arte e às funções determinadas no campo de referência da ciência - do mesmo modo que a arte e a ciência têm que estar em relação com os conceitos filosóficos, o que leva a crer que Deleuze concebe os planos de formação do cérebro e suas entidades expressivas como singularidades condensadas por suas zonas de indiscernibilidade.

Mas voltando a problemática concernente aos elementos próprios à filosofia, é preciso ressaltar que o primeiro aspecto de abordagem do plano de imanência, enquanto o horizonte absoluto das relações diferenciais, não é ainda suficiente para definir a problemática transcendental; por isto, em segundo lugar, se procurará demonstrar que o agenciamento que Deleuze realiza com a filosofia de Bergson é um fator imprescindível na construção teórica da ontologia deleuziana; se as relações diferenciais, tomadas em termos leibnizianos, fornecem parte da estrutura lógica para

a exposição do plano de imanência da filosofia e de seus conceitos (nesta primeira abordagem o campo se define como campo de relações), o virtual de Bergson fornece o sentido do plano virtual como movimento do infinito. As velocidades infinitas que caracterizam as operações de condensamento das variações que habitam o plano, e os próprios movimentos infinitos que definem seus múltiplos traçados - razão suficiente da realidade do plano como *folheamento* - são as contribuições lógica e estética que Deleuze encontrou na filosofia bergsoniana e adequou à sua ontologia; a velocidade infinita do conceito e os movimentos infinitos do plano determinam a estética das relações produzidas no campo.¹²²

Todo o estudo que se proponha compreender a concepção de Deleuze do conceito filosófico, terá necessariamente que se debruçar sobre sua teoria do meio transcendental. É neste sentido que sua filosofia se confunde inevitavelmente com uma ontologia. O plano de imanência é inúmeras vezes apresentado em, *O que é a Filosofia?*, como o Uno-Todo, que deverá ser especificado a cada movimento por conceitos: "O plano é pois objeto de uma especificação infinita, que faz com que ele não pareça ser o Uno-Todo senão em cada caso especificado pela seleção do

¹²² Há que se destacar a sutil diferença entre o conceito de virtual de Bergson e o de Deleuze: o primeiro compreende o virtual como o fluxo inesgotável do tempo; o segundo já cria o conceito concebendo-o como uma ausência de tempo, um entre-tempo. É este vazio de tempo que Deleuze define como devir. Na verdade o que ele quer é destituir da filosofia qualquer grilhão que a retenha no plano atual das funções científicas ou do vivido, como o faz ver nesta inequívoca observação: "(...) quando Bergson diz que entre dois instantes, por mais próximos que sejam, há sempre tempo, ele ainda não sai do domínio das funções e somente introduz nele um pouco de vivido. Mas (...) quando nos voltamos para a virtualidade, que se atualiza no estado de coisas, descobrimos uma realidade inteiramente diferente (...). Não é mais o tempo que está entre dois instantes, é o acontecimento que é um entre-tempo (...). O entre-tempo, o acontecimento, é sempre um tempo morto onde nada se passa, uma espera infinita que já se passou infinitamente, espera e reserva. Este tempo morto, não sucede ao que acontece, coexiste com o instante ou o tempo do acidente, mas como a imensidade do tempo vazio, em que o vemos ainda por vir e já chegado, na estranha indiferença de uma intuição intelectual" (*O que é a Filosofia?*, p. 203-4).

movimento.”¹²³ Considerando, portanto, que em toda sua obra foi sempre como o Uno-Todo que Deleuze caracterizou o ser unívoco, mostra-se mister avaliar a maneira pela qual ele configura seu plano de imanência como o *habitat* de um conceito filosófico, suposto como entidade intensiva e singular - distinta do caráter representativo do conceito universal - apta a expressar a univocidade do ser em sua realidade virtual.

Desde *Diferença e Repetição*, Deleuze concebe a filosofia como uma teoria das multiplicidades ao definir a univocidade do ser como a realidade virtual que se constitui de relações diferenciais. Em *O que é a Filosofia?*, livro escrito em colaboração com Félix Guattari, vinte e três anos depois de sua primeira odisséia ontológica, Deleuze permanece fiel a dois conceitos fundamentais expostos na primeira obra, quais sejam os conceitos de dobra, tomado como expressão da problemática das relações diferenciais, e o conceito de virtual, compreendido como expressão dos movimentos, das variações infinitas que constituem o campo transcendental da filosofia.¹²⁴

Neste sentido é que o plano de imanência pôde ser perspectivado como a matéria do ser e a imagem do pensamento, produzidas pela dobra do próprio movimento do infinito: o que se dobra sobre si mesmo é o pensamento como *Physis* e como *Noûs*, se apresentando para si como diferença, devido ao seu duplo movimento:

¹²³ *O que é a Filosofia?*, p.55.

¹²⁴ Não será possível no corpo deste trabalho demarcar os deslocamentos, ou as descontinuidades de perspectivas que se apresentam entre um livro e outro (não se avaliará nem mesmo a grande junção que Deleuze realiza entre as filosofias de Nietzsche e Espinosa que começa com *Diferença e Repetição* e se concretiza em *O que é a Filosofia?*). Este estudo limitar-se-á a avaliar as continuidades que marcam uma obra e outra, porque esta continuidade pareceu mais decisiva na definição da ontologia deleuziana.

“O movimento infinito é duplo, e não há senão uma dobra de um a outro. É neste sentido que pensar e ser são uma só e mesma coisa. Ou antes o movimento não é imagem do pensamento sem ser também matéria do ser.”¹²⁵ É porque o movimento do infinito se diz da diferença de infinitos movimentos que o plano está impedido de se fechar sobre si não podendo nunca se apresentar como um elemento já dado: “(...) há sempre muitos movimentos infinitos presos uns nos outros, na medida em que o retorno de um relança um outro instantaneamente, de tal modo que o plano de imanência não para de se tecer, gigantesco tear.”¹²⁶ Este é o aspecto simultaneamente leibniziano e bergsoniano da apresentação da ontologia de Deleuze - Bergson fornece à teoria do movimento contínuo a perspectiva de que este movimento tem que se fazer num tempo menor que o mínimo de tempo pensável,¹²⁷ as velocidades infinitas são o que caracterizam mesmo o virtual, como a condição de sua instantaneidade com suas partículas atuais. É neste sentido que Deleuze compreende o empirismo radical do plano de imanência.

Quando Deleuze propõe a repartição dos elementos de direito e de fato do pensamento, já o faz concebendo o movimento como o seu único elemento de direito: “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.”¹²⁸ Isto implica dizer que o plano não acolhe em sua esfera nenhuma unidade primeira a

¹²⁵ *O que é a Filosofia?*, p. 54.

¹²⁶ *Idem, ibidem.*

¹²⁷ A síntese perfeita da compreensão deleuziana do conceito de Bergson está apresentada em seu artigo *O atual e o Virtual*, publicado originariamente em anexo à nova edição de *Dialogues* e reeditado em anexo ao livro de Éric Alliez *Deleuze e a Filosofia Virtual*, com tradução portuguesa, citada na bibliografia.

¹²⁸ *O que é a Filosofia?*, p. 53.

qual a imanência pudesse ser atribuída. Esta perspectiva está presente em toda a obra de Deleuze, em suas diversas abordagens do campo transcendental e sua crítica constante às concepções que o apresentam sob a forma de uma consciência. Em seu ensaio *L'immanence: une vie...*, definindo o campo pelo plano de imanência, ele o apresenta como uma “pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu” e o qualifica por um empirismo transcendental, na medida em que ele se define por tais dados imediatos. É portanto o fluxo, o movimento desta consciência a-subjetiva que se apresenta no campo como seu elemento de direito: “na medida em que a consciência atravessa o campo transcendental a uma velocidade infinita totalmente difusa, não há nada que possa revelá-la.”¹²⁹ Para que a consciência se exprima como um fato do campo é necessário que se reflita sobre um sujeito que a remeta a objetos. Uma vez que o sujeito é um elemento dado na representação empírica, tanto ele quanto seus objetos de representação são elementos externos ao campo, são transcendências, que só ao preço de serem tomados como sujeito universal e objeto indefinido podem promover o redobramento do empírico no transcendental e, a partir da própria desnaturação do campo transcendental, atribuir a imanência a si próprios. Mas quando se compreende a imanência pura, desprovida de qualquer atribuição a qualquer elemento ou valor transcendente, torna-se possível pisar no campo transcendental tal como ele se define, como um puro plano de imanência, o qual, por sua vez, se define como uma vida... “uma vida impessoal, porém singular, que produz um puro acontecimento liberado

¹²⁹ *L'immanence: une vie...*, p. 3.

dos acidentes da vida interior e exterior, isto é, da subjetividade e objetividade do que acontece.”¹³⁰ Esta vida singular é o que Deleuze compreende como uma *heiccedade*, um simples princípio de individuação; o deserto movente percorrido por grupos nômades de conceitos.

Assim, desprovido de qualquer transcendência, o plano de imanência dos conceitos é apresentado por Deleuze como uma intuição intelectual, capaz de operar o primeiro corte do caos. É um primeiro crivo no caos, capaz de dar-lhe uma consistência sem perder nada de seus movimentos infinitos, sem perder o movimento do infinito.¹³¹ Quando caracteriza o plano de imanência como o plano de consistência, Deleuze faz apelo à própria função deste elemento intuitivo, que não é outra senão a de percorrer infinitamente o caos dando-lhe a consistência de um pensamento - o caos se caracteriza pela velocidade infinita com que as determinações entre as singularidades se esboçam e se esvanecem sem se estabelecerem; “(...) não é o movimento entre uma e outra, mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações já que uma não aparece sem que a outra tenha desaparecido e que uma aparece como esvanecente quando a outra aparece como esboço”¹³² É o infinito desta multiplicidade caótica, que caotiza desfazendo nele toda a consistência, que a filosofia visa - a filosofia não tem outro sentido senão dar ao pensamento o movimento do infinito e ao infinito a consistência do pensamento.

Deleuze compreende que é o plano de imanência que instaura a filosofia como seu acontecimento pré-filosófico não operado ainda por conceitos; o plano é tão

¹³⁰ Idem, p. 5.

¹³¹ *O que é a Filosofia?*, p. 59.

¹³² Idem, *ibidem*.

somente uma tomada intuitiva, um pressuposto que remete os conceitos que lhe irão povoar a uma compreensão não-conceitual. Com esta perspectiva, ele atribui à potência de um Uno-Todo, sempre a ser especificado pela seleção de seus movimentos, um caráter não-filosófico. “O não filosófico (...) significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não-filósofos.”¹³³

Porque o plano de imanência se afirma como o deserto movente que os conceitos vêm povoar sem nunca partilhar - já que os conceitos não são jamais entidades deduzidas do plano uma vez que se distinguem da própria intuição por suas funções e por seus traços- ele se afirma “ao mesmo tempo como o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado” (...) como “o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto.”¹³⁴ Eis porque Deleuze sugere que a tarefa da filosofia, mais do que pensar o plano que a instaura é mostrar que insiste sempre o plano não pensado em cada plano.¹³⁵

Mais uma vez, a abordagem do plano de imanência, evidenciando seu caráter pré-filosófico, ou seja, intuitivo, remete à problemática concernente à univocidade do ser, agora em relação ao seu aspecto distributivo: “Cada plano de imanência é Uno-Todo: não é parcial (...), mas distributivo, é um ‘cada um’.”¹³⁶ Afirmar que o plano de imanência é *folhado*, implica, em primeiro lugar caracterizá-lo pela diversidade de seus cortes diagramáticos (em *O que é a Filosofia?*, Deleuze expõe e problematiza

¹³³ Idem, p. 57-8.

¹³⁴ Idem, p. 78.

¹³⁵ Idem, p. 79.

¹³⁶ Idem, p. 68.

diversos traçados do plano, que lhe impõe sempre, a cada corte, uma seleção e distribuição de seus movimentos e remete cada filosofia que nele se instaura a uma compreensão intuitiva que corresponde ao seu próprio traçado; nessa obra faz um longo passeio visitando os planos da filosofia, desde o plano dos gregos até o plano traçado pela fenomenologia). Em segundo lugar, tal afirmação, implica ainda em compreender o plano como uma realidade a-temporal; ou ao menos, numa perspectiva de tempo outra que a do tempo empírico: “ (...) um *tempo estratigráfico*, onde o antes e o depois não indicam mais que uma ordem de superposições.”¹³⁷ “Cada um”, define a anarquia coroada, como procedimento distributivo do ser; “cada um”, caracteriza a infinidade de devires compostos pelos entre-tempos (os acontecimentos) dos quais o ser se diz, enquanto virtualidade consistente.

Quando o pensamento ganha as velocidades infinitas do caos e dá a elas sua consistência, tem-se o acontecimento que define o próprio estatuto da filosofia como matéria do ser e imagem do pensamento. Portanto, o acontecimento, esclarece Deleuze, é a virtualidade - até então caótica - tornada consistente, é a entidade que se forma sobre um plano de imanência que corta o caos, cuja a expressão faz apelo aos conceitos.¹³⁸ Numa linguagem mais próxima de *Diferença e Repetição*, se dirá que o acontecimento é parte do objeto virtual voltada para a atualização, que não deixa de guardar desse processo, contudo, a independência de sua outra face que permanece estrangeira - o acontecimento é o virtual que não se atualiza em estados de coisas ou corpos sem deles se distinguir. “O acontecimento não é de maneira nenhuma o estado

¹³⁷ Idem, p. 77.

¹³⁸ Idem, p. 201.

de coisas, ele se atualiza num estado de coisas, num corpo, num vivido, mas ele tem uma parte sombria e secreta que não pára de se subtrair ou de se acrescentar à sua atualização: contrariamente ao estado de coisas, ele não começa nem acaba, mas ganhou ou guardou o movimento do infinito.”¹³⁹

Como se pôde observar, esta definição que Deleuze fornece do acontecimento, enquanto virtualidade tornada consistente, foi antes de mais nada sua criação como um entre-tempo, como um devir composto. Este entre-tempo só pode ser compreendido como dobra do movimento do infinito - como dobras dos movimentos infinitos. Ora, para que se afirme o devir, como o que não começa nem acaba, Deleuze precisa arrancá-lo do fluxo sucessivo do tempo e alocá-lo entre um instante sempre já passado e um futuro sempre por vir “na estranha indiferença de uma intuição intelectual.”¹⁴⁰ Porque os entre-tempos, os acontecimentos, se compõem de dobras dos movimentos infinitos, deve-se compreendê-los como pura heterogeneidade: “Em cada acontecimento, há muitos componentes heterogêneos, sempre simultâneos, já que são cada um um entre-tempo, todos no entre-tempo que os faz comunicar por zonas de indiscernibilidade, de indecidibilidade: são variações, modulações, *intermezzi*, singularidades de uma nova ordem infinita. O ser, o horizonte do acontecimento, não tem como componentes senão os entre-tempos de que se constitui, e sempre um acontecimento como devir composto. As variações que compõem o acontecimento se atualizam ou se efetuam num instante, enquanto o próprio acontecimento se atualiza no tempo que passa entre instantes, mas na

¹³⁹ Idem, p. 202.

¹⁴⁰ Este parece bem ser o sentido que Deleuze dá às dobras dos mundos leibnizianos como dobra sobre dobra: “sempre uma dobra na dobra, como uma caverna na caverna” (*A dobra*, p.17).

virtualidade mesma em que se gera o acontecimento, como corte do caos, no entre-tempo que ele povoa como pura variação nada se passa ainda que tudo mude continuamente. É característico do acontecimento diferenciar-se do estado de coisas em que ele se atualiza, remetendo-se sempre à sua instância virtual, como um retorno sempre a ser empreendido por um conceito - é bem o que faz o conceito de *eterno retorno* criado por Nietzsche, que se apresenta como um conceito mesmo de plano de imanência ao remeter a sua unidade cíclica a um não pensado sempre presente no pensamento, como observa Deleuze com precisão extraordinária no seu *Mille Plateaux*.¹⁴¹

Foi possível observar que Deleuze, ao definir as características e função do plano de imanência, problematiza os diversos traçados operados pela filosofia. Em seu ponto de vista, os pré-socráticos têm a primeira compreensão intuitiva do plano como *Physis* e *Noûs* - como matéria do ser e imagem do pensamento - são eles os primeiros a conceberem o plano de imanência como Uno-*Todo* e defini-lo como "Pensamento-Ser (númeno)."¹⁴² Para Deleuze, é Anaximandro quem determina com maior rigor a distinção das duas faces do plano ao combinar o movimento das qualidades com a potência do horizonte absoluto que as encerra; ao seu ver essa combinação imanente é o que caracteriza o conceito de *Apeiron* (o Ilimitado) deste filósofo.¹⁴³ Mas esta primeira perspectiva imanente do plano logo se enfrentará com um longo processo de desnaturação, que se evidencia a partir da filosofia platônica. Com Platão o plano

¹⁴¹ *Mille Plateaux*, p. 14.

¹⁴² Esta definição do plano de imanência como Pensamento-Ser, Deleuze a apresenta ao distingui-lo do plano de composição da arte, o qual define como o plano do fenômeno. (*O que é a Filosofia?*, p. 88.)

¹⁴³ *Idem*, p. 61.

deixa de ser considerado em seu movimento duplo, como matéria do ser e imagem do pensamento, e a imanência passa a ser compreendida como o elemento de remissão a uma Matéria e a um Espírito transcendententes; é quando a imanência deixa de constituir o Uno-Todo para ser alocada num suposto Uno que a caracterizará a partir de então como um atributo seu. Deleuze rastreia todo o processo de desnaturação do campo, para demonstrar que, quer este Uno esteja acima, como idéia transcendente, quer esteja pousado no campo, como o sujeito, ao qual a imanência é atribuída a partir da modernidade, a multiplicidade substantiva que caracterizava o ser unívoco, dá lugar, a partir do advento do platonismo, ao par dicotômico uno-múltiplo que se revelará hegemônico no pensamento ocidental.

Apontar a desnaturação do plano, para Deleuze, é apontar fundamentalmente a inversão de seus elementos de direito por seus elementos de fato; é fazer ver o procedimento da filosofia da representação de atribuir ao plano transcendental os fatos do plano empírico. Ao seu ver o grande problema de uma tal inversão é que ela encarcera toda a problemática ontológica na estreita esfera da opinião (parece já ser esta a indignação expressa por Heráclito, quando se obstinava em não mais discutir com os homens da cidade, preferindo entreter-se com os jogos das crianças). Desvelando as conseqüências desta inversão do pensamento, a qual se mostra ser antes de mais nada uma inversão de valores, Deleuze faz ver que se a desnaturação do campo, produz uma primeira ilusão na filosofia, que não é outra senão esta suposta unidade transcendente a qual a imanência é atribuída, o desdobramento desta primeira ilusão não tarda a se apresentar no campo do pensamento. Confundindo o campo com

os conceitos que o povoam, a filosofia atribui a imanência aos conceitos e engendra sua segunda grande ilusão, qual seja, a existência de universais. Entretanto uma tal operação já se apresenta como função de uma outra ilusão que vem compor o espetáculo da transcendência: é preciso a ilusão do eterno, ou o esquecimento do caráter criado, portanto finito, dos conceitos para que se sustente a idéia de universal. Enfim o processo se conclui com a última ilusão necessária à representação, a ilusão da discussividade; é sob esta perspectiva que o conceito ganha estatuto de proposição. Restrita, deste modo, ao campo lógico da representação a filosofia só pode ser concebida como contemplação, reflexão ou comunicação.¹⁴⁴

Este processo de desnaturação da imanência, como Deleuze o define, se expressa com seu caráter próprio em cada uma das três idades da filosofia, a Eidética, a Crítica e a Fenomenológica. É quando campo e conceito se confundem nas três espécies ilusórias de Universais, a contemplação, a reflexão e a comunicação, e a imanência passa a ser compreendida como imanente primeiro, ao grande Objeto de contemplação, depois ao Sujeito da reflexão e, por fim, ao Outro sujeito da comunicação.¹⁴⁵ Desta forma, Deleuze compreende que com Platão, Descartes, Kant e Husserl se inicia, se consolida e se fecha o grande quadro da representação. Um quadro que começa por excluir a imanência e depois a reabsorve em seu meio somente para dar solo à transcendência. E é nesse longo processo de desnaturação da vida, da imanência que a distinção dos elementos de direito do pensamento se mostra falsa e arbitrária por excluir de sua dimensão própria o erro e a loucura. Isto porque a

¹⁴⁴ Idem, 67-8.

¹⁴⁵ Idem, p. 65 e 70.

filosofia deixa de estar numa relação imediata com o pensamento e assume uma relação mediatizada com o conhecimento - este mesmo já configurado pelo modelo genérico, largo demais com que lhe reveste a representação.

Mas o que Deleuze não deixa nunca de ressaltar é que a história da representação, seus quadros, suas idades, como toda história, não foi linear, sem atropelos. A imanência, o próprio movimento da vida, por mais paralisado ou represado que tenha estado, não deixou de brotar e, como uma fonte vigorosa e profunda que se deixa desviar ou abafar sempre só temporariamente, também a imanência jamais se deixou extingüir. A luta travada pela representação, como o nota Nietzsche, foi sangüinária, mas quer em seu próprio meio, quer de seu exterior, ouviu sempre sons e imagens estranhos que sabotaram sua harmonia: os estóicos abalaram os alicerces platônicos fortemente, Espinosa, o bárbaro, pilhou e incendiou todos os templos de sua República ideal, Leibniz e Hume de dentro mesmo dessa república desordenaram sua balança de valores e comprometeram as medidas lógica e moral do seu modelo de conhecimento, até que Nietzsche, por fim, dinamitiza cada ídolo restante ou reerguido em seu solo. Restou então a Bergson, Heidegger, Foucault, Deleuze recolocarem a questão do ser mais uma vez em seu próprio campo de imanência.

Não cabe aqui a desinteressante questão de um possível retorno aos pré-socráticos - a imanência é sempre também a da contemporaneidade do ser - mas sem dúvida é necessário falar do resgate de um projeto filosófico, longamente distorcido no pensamento ocidental, o projeto que não é outro senão o de começar a pensar,

como o observa Heidegger -. Eis porque, quando Deleuze configura o plano como o movimento do infinito e restitui ao pensamento os movimentos infinitos que lhe concernem de direito, ele está dando sua voz ao coro trágico de pensadores que se propuseram abraçar e dominar o caos, essa mulher não virtuosa da qual não se pode fugir mas que se deve frequentar munido de chicote - como soube ver Nietzsche mais que qualquer outro pensador.

Recolocada a filosofia no seu próprio campo da imanência, desvencilhada, enfim, de toda e qualquer transcendência; definida a intuição como os traços diagramáticos do campo, como seus planos folhados; resta ainda por compreender o papel e a função desempenhados pelos conceitos no campo, isto é, há ainda que se avaliar como esses movimentos absolutos e fractais se expressam em conceitos, essas totalidades fragmentadas que ocupam os diagramas do plano, uma vez que é através deles que os planos se constituem como planos filosóficos - como afirma Deleuze, se a intuição instaura a filosofia, os conceitos lhe dão o começo.¹⁴⁶

Abordando a problemática concernente ao estatuto do conceito filosófico no âmbito do pensamento contemporâneo, Deleuze define suas funções por respeito às novas variáveis espaço-tempo, ou seja, por respeito a uma alteração do referente da física, da composição da arte e da imanência da filosofia.¹⁴⁷ Se mudam as funções a

¹⁴⁶ Idem., p. 58.

¹⁴⁷ Quando avalia a mudança de função de universalização do conceito para uma função de singularização, Deleuze a atribui as novas variáveis espaço-tempo (*Un concept philosophique*, p.89). Devido a brevidade que se impõe à apresentação deste capítulo, não será possível discutir o encadeamento dos três planos constitutivos do cérebro avaliando o caráter distinto de suas operações mas também sua inseparabilidade temática. A título apenas de menção, observa-se aqui, que Deleuze denomina todos os planos que compõem o cérebro como realidades que recortam o caos: a arte captando-o numa moldura e formando-o como caos composto torna-o sensível para abstrair dele uma sensação como variedade; a ciência apreendendo-o num sistema de coordenadas forma-o como caos referido tornando-o a Natureza, com a qual produz variáveis de uma função aleatória; e a filosofia,

serem preenchidas no campo pelo conceito filosófico, é porque muda também seu estatuto - o conceito não se configura mais como entidade representativa; afirma-se na contemporaneidade como entidade expressiva, antes de mais nada, da própria abertura do plano em que ele se instala, como ponto de vista. Deste modo, tanto o conhecimento quanto a crença, como funções tradicionais do conceito, têm que dar lugar à noções outras que responderão à funções diferentes, quais sejam, as noções de agenciamento, de dispositivo, que poderão, por sua vez, expressar a emissão e distribuição das singularidades no campo, agora apreendido sob a perspectiva da multiplicidade virtual.

É deste modo que a noção de múltiplo, até então compreendida como o outro de uma unidade supostamente primeira, transmuta-se em substantivo e torna-se a própria multiplicidade levando a filosofia a se apresentar como uma teoria das multiplicidades, liberada, enfim, de toda unidade preliminar.¹⁴⁸ Neste sentido é que o método da vice-dicção, concebido por Leibniz na ordenação de seus mundos possíveis, se mostra um elemento operacional formidável ao projeto de Deleuze de desvencilhar a filosofia de princípios redutores como falso e verdadeiro e lançá-la no âmbito de uma lógica diferencial, onde noções como ordinário e relevante ganham predomínio na abordagem e definição dos problemas relativos ao pensamento.

apreendendo suas dobras por meio de seus traços diagráticos e circunscrevendo suas variações infinitas por zonas de indistinção num conceito, torna-o consistente e abstrai dele uma intuição como variação. (*O que é a Filosofia??*, p. 260 e 264.) Como o elemento recortado é a própria vida, o caos não cessa de se dar aos seus planos de imanência, de composição e de referência. E seguramente os traçados de cada plano perpassarão sempre os outros dois, comunicando, fazendo ressoar traços de um no outro; não se pode esquecer que é sempre um mesmo cérebro composto mergulhando no caos para trazer o alimento vital à sensação, ao conhecimento e ao pensamento.

¹⁴⁸ *O que é a Filosofia?*, p. 90.

Através deste método Deleuze entrevê a possibilidade do conhecimento se desprender da rede representativa das soluções estáticas, definitivas, para se mover na esfera sempre renovada dos problemas e das questões - foi o que se procurou ressaltar no segundo capítulo, quando se observou a possibilidade que o método da vice-dicção criava para responder as aporias lógicas da representação ao referir os critérios da compossibilidade às séries virtuais e não aos termos atuais: Adão pecador e Adão não pecador coexistem sem contradição como termos virtuais nas séries de mundos possíveis.

A mudança de perspectiva do campo é, portanto, concomitante à mudança de estatuto e função do conceito: o campo de imanência ganha novos traços diagramáticos, novos movimentos, novas velocidades na medida em que mudam os traços intensivos (os conceitos) que o percorrem, ao mesmo tempo que os próprios conceitos passam a ser compreendidos como singularidades expressivas e definidos como o ponto de condensação das puras variações de movimento do campo ordenadas segundo suas zonas de vizinhança. Como já se afirmou aqui, a composição com as lógicas de Leibniz e Bergson concede ao conceito deleuziano o corpo de sua estética: se as singularidades (os componentes do conceito) são variações de movimentos e se encaixam sob o princípio dos indiscerníveis,¹⁴⁹ o conceito, como ponto de coincidência dos componentes singulares, põe em relação os elementos distintos que agrega a partir das zonas de vizinhança, ou devires que torna inseparáveis - nisto se constitui sua endo-consistência.

¹⁴⁹ "Por singularidade, nós não entendemos somente alguma coisa que se opõe ao universal, mas um elemento que pode ser prolongado até a vizinhança de outro, de modo a obter uma ligação; é uma singularidade no sentido matemático do termo" (*Un concept philosophique*, p. 89-90).

Se os traços diagramáticos se configuram como uma primeira dobra dos movimentos do plano, como as infinitas intuições que dobram os seres sobre o pensamento e o pensamento sobre os seres, compondo o plano de imanência como Pensamento-Ser - os traços intensivos, os conceitos redobram, ou recortam, as singularidades do plano agrupando-as por seus fatores de inseparabilidade. Mas para que Deleuze possa sustentar a noção de conceito como uma composição finita de elementos singulares, sem lhe atribuir um caráter metafísico, ele precisará distingui-lo de seus componentes sem estabelecer qualquer distância ou hierarquia entre eles. É preciso que o conceito esteja em relação imediata com todos os componentes que o compõe de modo a não tornar nenhum elemento do campo imanente a ele. Por isto Deleuze define o processo de composição do conceito pela velocidade infinita que garante a imediaticidade da relação e pelo sobrevôo, conseqüente da própria velocidade, que permite realizar a distinção dos componentes: “O conceito define-se pela *inseparabilidade de um número finito de componentes heterogênos, percorrido por um ponto em sobrevôo absoluto, à velocidade infinita.*”¹⁵⁰ Esta é a contribuição de Bergson, para a criação do conceito imanente de Deleuze, como entidade virtual - o conceito intuitivo bergsoniano se define por sua imediaticidade com a duração do elemento que expressa. Quando Bergson festeja a possibilidade de um conhecimento absoluto, ele não está pensando com uma perspectiva de conhecimento estático, definitivo, está reivindicando sobretudo para o pensamento a dinâmica ininterrupta de cada problema abordado, conseqüentemente, de cada conceito a ele atribuído.

¹⁵⁰ *O que é a Filosofia?*, p. 33.

Força de condensação, o conceito ganha sua consistência interna dos próprios componentes que articula. Entretanto esses componentes podem ser também pontos de concentração operando como conceitos no campo; é isto que fornece a consistência externa do conceito já que o permite se articular através de pontes com conceitos de outros grupos. Uma vez que sua consistência interna e externa se constitui dos elementos e dos conceitos que compõem o próprio campo, o conceito deve ser definido como uma entidade auto-referente, a qual Deleuze caracteriza como o “contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir.”¹⁵¹ Com esta definição Deleuze afirma o caráter virtual do conceito e o distingue do estado de coisas, nos quais ele se atualiza. “Constelação de um acontecimento”, na sua perspectiva, são as expressões do entre-tempo, no qual se constituem todas ordenações de variações, de devires, do campo: “É um *conceito* que apreende o acontecimento, seu devir, suas variações inseparáveis.”¹⁵² É desta forma que Deleuze pode afirmar que o conceito é o próprio acontecimento, porque ele é o sentido imediato de suas variações ordenadas.¹⁵³ O entre-tempo, o acontecimento, é sempre um entre-tempo num interior de um entre-tempo; é por isto que os conceitos vão ao infinito, percorrendo a imensidade do tempo vazio que une os instantes ainda por vir e sempre já chegados.

Tomando de empréstimo um ponto de vista realizado na música, como o que é apresentado por José Miguel Wisnik, é possível observar o caráter eminentemente

¹⁵¹ Idem, p. 46.

¹⁵² Idem, p. 204.

¹⁵³ Idem, p 187.

musical da lógica operada por Deleuze. O entre-tempo, concebido em sua filosofia como realidade do acontecimento, pode ser compreendido nos termos de uma escala musical, aqui perspectivada como a condição de realidade das sucessões melódicas e definida por Wisnik nos seguintes termos: “A escala é um estoque simultâneo de intervalos, *unidades distintivas* que serão combinadas para formar sucessões melódicas. A escala é uma reserva mínima de notas, enquanto as melodias são combinações que atualizam discursivamente as possibilidades intervalares reunidas na escala como pura virtualidade.”¹⁵⁴ Agenciando-se esta perspectiva advinda da música à perspectiva tomada da filosofia, é possível compreender que o entre-tempo, em sua junção de entre-tempos simultâneos, engendra o próprio tempo. Isto porque o tempo é tomado por Deleuze como a inesgotável atualização de entre-tempos reunidos. Neste sentido o acontecimento filosófico concorda com a escala musical, do mesmo modo que o conceito concorda com a melodia. No primeiro caso, porque o acontecimento é ele também uma reunião intervalar, uma junção de entre-tempos e, no segundo, porque o conceito tem, assim como a melodia, a função de condensar estes entre-tempos operando e expressando sua própria ordenação. A diferença fundamental parece ser que, enquanto o conceito remete imediatamente à uma intuição intelectual, a melodia remete à sensação.

É com a perspectiva do conceito filosófico como entidade expressiva que Deleuze procura diferencia-lo do papel proposicional da função científica. O conceito

¹⁵⁴ *O Som e o Sentido*, p. 65. É preciso observar que a discursividade, a qual Wisnik define como o modo de atualização das possibilidades intervalares reunidas na escala, não tem a mesma função da discursividade produzida pela gramática, não é uma representação, é antes uma expressão imediata, melódica, dessas possibilidades.

é conhecimento, mas conhecimento do acontecimento do qual retira sua realidade. Sua função não é outra senão repetir sempre o novo evento, as novas variações que repõem infinitamente as coisas e os seres, concedendo-lhes sempre um novo acontecimento: “o espaço, o tempo, a matéria, o possível como acontecimento.”¹⁵⁵

Outro é o problema que coloca a ciência, quando empresta ao conhecimento o sentido de uma função: a função de extrair dos elementos que recorta em seu plano - os quais não são as variações que o conceito recorta - os limites, as constantes e as variáveis que formam os termos de suas proposições. Assim Deleuze, esclarece que as projeções geométricas, as substituições e transformações algébricas consistem em distinguir variáveis e constantes e em discernir quais os termos que tendem na direção de limites sucessivos. De modo diferente do procedimento contraente de casos ou instantes das operações de síntese passiva, as operações científico-matemáticas se definem por estabelecer uma relação causal entre fatores que permanecem independentes.¹⁵⁶ Em outros termos, Deleuze discriminando os atos fundamentais do conhecimento científico, lhes atribui as seguintes funções: estabelecer limites que permita traçar um plano de referência, o que implica remeter o movimento do infinito à velocidades relativas; determinar em séries sucessivas as variáveis que tendem aos limites demarcados; coordenar as variáveis independentes estabelecendo entre elas as relações necessárias das quais dependem as funções distintas no plano; e, por fim, determinar as misturas e os estados de coisas que se

¹⁵⁵ Idem, p. 46.

¹⁵⁶ Foi com esta lógica de procedimento que a filosofia da representação operou até Espinosa recolocar o ser na imanência e abolir a representação em privilégio da expressão e Leibniz criar seu cálculo diferencial para operacionalizar sua metafísica - mesmo Hume que põe a crença no princípio

relacionam com as variáveis coordenadas às quais as funções se referem.¹⁵⁷

Diferenciado das funções científicas, compreendidos como puras ordenadas intensivas, os conceitos só se dão como soluções a problemas concernentes à sua própria consistência, o que define seu caráter auto-referente: “Uma solução não tem sentido independentemente de um problema a determinar, em suas condições e em suas incógnitas, mas estas não mais têm sentido independentemente das soluções determináveis como conceitos.”¹⁵⁸ Se a primeira vista Deleuze parece enredar o conceito num sentido puramente matemático, logo se percebe a força estética que lhe atribui, quando faz apelo às suas incógnitas, as quais se determinam como personagens conceituais - traços personalísticos da filosofia, que em pressuposição com os traços diagramáticos do plano e os traços intensivos dos conceitos compõem as problemáticas e soluções que caracterizam e distinguem cada plano filosófico: “Os personagens conceituais constituem pontos de vista segundo os quais planos de imanência se distiguem ou se aproximam, mas também as condições sob as quais cada plano se vê preenchido por conceitos do mesmo grupo.”¹⁵⁹ Ou seja, a reciprocidade do personagem com o plano e com os conceitos se deve, por um lado, ao seu mergulho no caos, de onde tira as determinações que constituirão o traçado do plano: “é como se ele se apoderasse de um punhado de dados, no acaso-caos, para lançá-los sobre uma mesa”. E, por outro lado, porque “para cada dado que cai, faz

causal (para desassossego de Kant), cria sua doutrina associacionista suportada numa doutrina atomista.

¹⁵⁷ *O que é a Filosofia?*, p. 275-6.

¹⁵⁸ *Idem* p. 106.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 99.

corresponder os traços intensivos de um conceito que vem ocupar tal ou tal região da mesa, como se esta se fendesse segundo os resultados.”¹⁶⁰

No limite um filósofo se define pelo plano que traça, pelos personagens que inventa e pelos conceitos que cria, num campo que não se torna seu sem que ele se dissolva nele. Deleuze não é um sujeito operando um plano filosófico, mas a assinatura de uma filosofia que só se deixa expressar pelos traços relacionais, dinâmicos, jurídicos, existenciais, páticos de seus heterônimos, pelos traços intensivos dos conceitos aos quais seus personagens fazem apelo e pelos traços diagramáticos que eles põem em movimento.

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*.

Conclusão

Esta dissertação se propôs apresentar uma configuração elementar da filosofia de Deleuze. No decorrer do estudo realizado a extensão dos problemas abordados pareceu inexaurível; sua obra se revelou um sistema fabuloso, capaz de abarcar em seu movimento toda a problemática constituinte da filosofia, da ciência e da arte, enfim, do pensamento.

O estudo que realizei me apresentou um concerto de seu pensamento. Um concerto, cuja intensidade do acontecimento eu pouco mais que adivinho. Proíbo-me, portanto, uma conclusão a esta dissertação, que não pôde se oferecer mais do que uma atenta observação do espetáculo apresentado por Deleuze - de cujo impacto ainda não me recuperei.

Entretanto, já sei que se fosse reescrevê-la agora, começaria diferente, começaria por dizer que ele concluiu o projeto de Nietzsche e abriu as portas do caminho que leva a Espinosa; que ele fez música com o pensamento filosófico, uma música efetivamente muito difícil de ouvir e de executar, mas música, afirmada por si mesma, livre de qualquer opinião ou gosto - assim ao modo de Hermeto Paschoal, que afirma a criação sensível ao infinito, sem deixar de dar a cada nota tocada e pensada a precisão de uma figura realmente estética; que cria sua arte e seu campo de composição assinando cada traço com seu estilo barroco.

Nietzsche havia afirmado que no princípio e no fim estava só a música, Deleuze o confirmou, inventou uma lógica de modulações, de ritmos, de improvisação, de arranjo, de melodia capazes de alcançar o infinito - levou o próprio barroco, extraordinariamente concebido por Leibniz, ao infinito, como estética e como ética. Salvou definitivamente a filosofia contemporânea da caduque das categorias, dando-lhe uma lógica musical.

Este trabalho inconcluso deve ser recomeçado para abordar, de modo mais preciso, como Deleuze, se diferenciando da tradição e dos próprios pensadores de seu tempo, recuperou para o pensamento esta estética barroca; como este filósofo-arquiteto-maestro pôs todos os mundos possíveis e os impossíveis para coabitarem no solo da imanência, pois parece que nada da vida ficou de fora de seu concerto. Mas, sobretudo, é preciso recomeçar para compreender efetivamente todos os recursos de um pensamento que se impôs como condição de seu próprio acontecimento o dever de dissolver em seu interior a negação e seu recurso pobre - a contradição - afirmando um *tu debes* como ética da singularidade.

Vou tomar um pouco de fôlego e retornar, para rastrear sua crítica à representação sob a ótica da vice-dicção, para ouvir e ver com mais intimidade sua regência sob cada conceito ou personagem conceitual, e para ouvir inúmeras vezes, até poder acompanhá-lo em sua velocidade, o canto virtual com o qual exalta a vida e o pensamento. Por agora, o que se apresenta ao lugar da conclusão, da chegada ao porto, é a volta ao mar.

BIBLIOGRAFIA

- ALLIEZ, Éric. *Deleuze - Filosofia Virtual*. (trad. Heloisa B.S. Rocha). São Paulo : Editora 34, 1996.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. (trad. Ricardo Santos). Portugal : Porto Editora, 1995.
 ----- . *Metafísica*. (trad. Leonel Vallandro). Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. (trad. Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BERGSON, Henri. *Cartas Conferências e outros escritos*. (trad. Franklin Leopoldo e Silva e Natanael Caixeiro). São Paulo : Abril Cultural, 1979. Coleção "Os Pensadores".
 ----- . *Memória e Vida*. (trad. Mauro Armínio). Textos escolhidos por Gilles Deleuze. Madrid : Alianza Editorial, 1997.
 ----- . *A Intuição Filosófica*. (Trad. Maria do Céu Patrão Neves). Lisboa: Edições Colibri, 1969.
 ----- . *Matéria e Memória*. (trad. Paulo Neves da Silva). São Paulo: Martins Fontes Editora, 1990.
 ----- . *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1938.
- DELEUZE, Gilles. "Deux Régimes de Fous". In: *Psychanalyse et Semiotique*. Paris : 10/18, 1977.
 ----- . *Diferença e Repetição* (trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado, orig. *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968). Rio de Janeiro : Graal, 1988.
 ----- . *Espinoza e os Signos* (trad. por. Abilio Ferreira, orig. *Spinoza*, Paris, PUF, 1970). Porto : Ed. Res., s/d.
 ----- . "Faille et Feux Locaux, Kostas Axelos". In : *Critique*, nº 275, abril/1970.
 ----- . *Foucault* (trad. Claudia Sant'anna Martins, orig. *Foucault*, Paris, Minuit, 1986). São Paulo : Brasiliense, 1990.
 ----- . "Gilles Deleuze parle de la Philosophie" (entrevista a Jeannete Colombel). In : *La Quinzaine Littéraire*, 1, 15/03/1969.
 ----- . Prefácio a NEGRI, A. "L'Anomalie Sauvage - Puissance et Pouvoir chez Spinoza". Paris : PUF, 1982.
 ----- . "La Conception da la Différence chez Bergson". In : *Les Études Bergsoniennes*, v. 4, 1956.
 ----- . "La Vie comme Oeuvre d'Art" (entrevista a Didier Eribon). In : *Le Nouvel Observateur*, 29/08 - 04/09/1986.

- . "Les Plages d'Immanence". In : CUZENAVE, A. e LYOTARD, J-F (orgs.). *L'Art des Confins, Mélanges Gandillac*. Paris : PUF, 1985.
- . "L'immanence: une vie...". In: Philosophie, n. 47- septembre 1995.
- . "Lettre à Michel Cressole". In : CRESSOLE, Michel. *Deleuze*. Paris : Éd. Universitaires, 1973.
- . *Lógica do Sentido* (trad. Luiz Roberto Salina Forte, orig. *Logique du Sens*, Paris, Minuit, 1969). São Paulo : Perspectiva, 1982.
- . "Mille Plateaux ne Font pas Une Montagne, ils Ouvrent Mille Chemins Philosophiques" (entrevista a Christian Deschamps, Didier Eribon, Robert Maggiori). In : *Libération*, 23/10/1980.
- . "Mistère d'Ariane". In : *Critique et Clinique*.
- . *Nietzsche* (trad. port. de Alberto Campos, orig. *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965). Lisboa : Ed. 70, 1981.
- . *Nietzsche e a Filosofia* (trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, orig. *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962). Rio de Janeiro : Ed. Rio, 1976.
- . *O que é Filosofia*. São Paulo : Ed. 34, 1992.
- . "Pensée Nomade". In : *Nietzsche Aujourd'hui ?*, v. 1 (*Intensités*). Paris : 10/18, 1973.
- . *Proust e os Signos* (trad. Antonio Piquet e Roberto Machado, orig. *Proust et les Signes*, Paris, PUF, 1964). Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1987.
- . "Spinoza et la Méthode Général de M. Gueroult". In : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969.
- . "Sur Quatre Formules Poétiques qui Pourraient Résumer la Philosophie Kantienne". In *Philosophie*, n° 9, inverno/1986.
- . "Table Ronde". In : *Cahiers Marcel Proust*, n° 7, Paris : Gallimard, 1975.
- . "Un Concept Philosophique". In : *Cahiers Confrotation*, n° 20, inverno/1989.
- e FANNY. "Nietzsche et Saint Paul - Lawrence et Jean de Patmos" (prefácio a D.H. Lawrence). In : *Apocalypse*. Ballard, 1978.
- e GUATTARI. "Capitalisme et Schizophrénie" (entrevista com Deleuze e Guattari). In : *L'Arc*, n° 49, 1972.
- . "La Synthèse Disjonctive". In : *L'Arc*, n° 43, 1969.
- . *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- e PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.
- . *La Imagem-Tiempo*. (trad. Irene Agoff). Buenos Aires : Edições Paidós Ibérica, 1996.
- . *Le Bergsonisme*. Paris : Presses Univerisitaires de France, 1968.
- . *A Dobra - Leibniz e o Barroco* (Trad. Luiz B.L. Orlandi). Campinas : Papyrus, 1991.
- . *Le pli - Leibniz et le Baroque*. Paris : Éditions Minuit, 1988.
- . "L'Idée de Genese dans L'Esthétique de Kant". In. *Revue d'Esthétique*. Paris : 1963.

DIAS, Souza. *Lógica do Acontecimento - Deleuze e a Filosofia*. Porto : Edições Afroutamento, 1995

- FOUCAULT, Michel. "Ariane s'est Pendue". In: *Le Nouvel Observateur*, nº 229, 31/03/1969.
- . "Teatrum Philosophicum". In: *Critique*, novembro / 1970
- GUATARRI, Felix. *L'Inconscient machinique - Essais de Schizoanalyse*. Paris: Ed. Recherche, 1979.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze - Um aprendizado em Filosofia*. (Trad. Sueli Gavendish). Rio de Janeiro : Editora 34, 1996.
- HUME, David. *Traité de la Nature Humaine*, (tradu. André Leroy) Paris: Mouton-Aubier, s.d
- . "Investigações sobre o Entendimento Humano". In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- . *Resumo de un Tratado da Natureza Humana*. (trad. Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio). Porto Alegre: Paraula, 1995.
- KANT, Emmanuel. *Crítica da Razão Prática*. (trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1989.
- . *Crítica da Razão Pura*. (trad. Manuela Pinto dos Santos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (trad. Luiz João Baraúna). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- . *Discours de Métaphisique et Correspondance avec Arnould*. (Introduction, texte et commentaire par Georges le Roy). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- . *A Monadologia* (trad. Luiz João Baraúna). São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*. (trad. Paulo Neves). São Paulo. Editora 34, 1996.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- MARTIN, Jean Clet. *Variation - La Philosophie de Gilles Deleuze*. Paris : Éditions Payot et Rivages, 1993.
- MENGUE, Phillipe. *Gilles Deleuze ou le Système du multiple*. Paris : Éditions Kimé, 1994.
- NIETZSCHE, Fiedrich Wilhelm. *A Filosofia na Idade Trágica dos gregos* (trad. Maria Inês Madeira de Andrade). Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- . *A Genealogia da Moral- um escrito polêmico*. (trad. Paulo Cesar Souza). São Paulo : Ed. Brasiliense, 1987
- . *Além do Bem e do Mal* (trad. Mario da Silva). Rio de Janeiro: Bertrand do braseil, 1989.
- . *Ecce homo* (trad. Paulo César de Souza). São Paulo. Max Limonad, 1986.
- . "Obras Incompletas" (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). In: *Os Pensadores*, 3º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

ORLANDI, Luiz B.L. "Como Pensar 68". In: *História e Perspectivas*, v. 1, nº 1, julho-dezembro/1988.

-----, "Simulacro na Filosofia de Deleuze". In: *Tel Quel*, nº 19.

-----, *Algumas Implicações da Dobra*. Não Publicado.

-----, L. *Signos Proustianos numa Filosofia da Diferença*. Não Publicado.

-----, *Pulsão e Campo Problemático*. In: *As Pulsões*. Organização de Hipólito de Moura. São Paulo : Educ, 1995

-----, *Antes do Indivíduo*. (Individuação e empirismo transcendental). Não publicado.

-----, *Entre o Grito e os Cantos*. Não publicado.

-----, *Alianças Conceituais*. Não publicado

-----, *Linhas de Diferenciação*. Não Publicado.

PLATÃO. *A República*. (trad. Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

-----, *Fédon*. (trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo) Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

WISNIK, José Miguel. *O Som e o Sentido*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze - Une Philosophie de L'Événement*. Paris: PUF, 1994.