

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

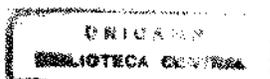
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A IDÉIA DE CONCEITO SEGUNDO GILLES DELEUZE

Jorge Alberto da Costa Rocha

CAMPINAS - SÃO PAULO

Junho de 1999



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

JORGE ALBERTO DA COSTA ROCHA

“A IDÉIA DE CONCEITO SEGUNDO GILLES DELEUZE”

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

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 13/12/1997

BANCA

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

Prof. Dr. Peter Pal Pelbart

Dezembro/99

UNIDADE	Be
N.º CHAMADA:	UNICAMP
V.	Ex.
TOMBO BC/	40615
PROC.	278100
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	811,00
DATA	18/03/00
N.º CPD	

CM-00138925-2

2

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

R 582 i Rocha, Jorge Alberto da Costa
A idéia de conceito segundo Gilles Deleuze / Jorge Alberto da
Costa Rocha. -- Campinas, SP : [s.n.], 1999.

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

1. Deleuze, Gilles, 1925-. 2. Filosofia francesa. 3. Teoria
(Filosofia). I. Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

AGRADECIMENTOS

Este pequeno espaço de agradecimento não conteria todas as pessoas que, direta ou indiretamente, ajudaram-me nesta dissertação. A minha mãe dedico a maior parte desse trabalho, por seu incansável e constante apóio, em horas decisivas de angústia ou desânimo. Ao meu pai, *in memoriam*, sua força espiritual. Aos meus parentes e amigos em geral, dentre eles o primo e poeta Kleber, e os da universidade: Nilo, Welito, Nádia, Beto Heráclito, Suylan, Rita, Ângela, Gabi e família, Raquel, Nacelice, Walter, Julival, Washington e Reis etc. etc., - também meu muito obrigado. Por fim, agradeço ao meu Orientador pelas suas sugestões providenciais e competentes, além do prof. Peter, à CAPES-PICD e à Universidade de Feira de Santana.

RESUMO

O presente estudo é uma tentativa de compreender, segundo a concepção do filósofo francês Gilles Deleuze, o que seria para ele um conceito filosófico. Para trabalhar este tema tomou-se como fio condutor um texto de sua autoria, escrito juntamente com Félix Guattari – O que é a Filosofia? – e a partir disso duas metas precisas foram demarcadas: 1) uma investigação acerca das características básicas do conceito 2) e um último confronto, sugerido pelo próprio Deleuze, entre filosofia, ciência e arte, tentando reservar ao conceito um lugar distinto do *functivo* científico e do *afecto* e *percepto* na arte. Fez-se ainda um adendo após os dois capítulos desenvolvidos, no qual se tentou mostrar uma série de críticas do autor endereçadas à conjuntura da contemporaneidade, fundamentalmente corroida pelas más influências dos meios de comunicação. Assim, essa situação seria um entrave geral à livre *criação de conceitos* que, como o disse Deleuze, só seria peculiar ao labor filosófico. A conclusão do trabalho, que quis em seu conjunto ser apenas uma introdução ao tema, *enfatizou* dois pontos capitais: em primeiro lugar criar é situar o conceito num plano de imanência, plano este independente de qualquer espécie de Modelo transcendente ou de referência a estado de coisas (o conceito diz o “acontecimento”); segundo, restaurar devidamente a idéia de conceito filosófico é identificar nele todo um conjunto de traços expressivos, tal como

a relação a uma imagem de pensamento, plano "pré-filosófico", e a uma "estrutura problemática", *élan vital* do conceito.

SUMÁRIO

RESUMO	vi
LISTA DE ABREVIACÕES	x
1. INTRODUÇÃO	11
1.1 Colocando a Questão	11
1.1.1 O Desafio da Obra e do Autor	15
1.1.2 O Plano da Dissertação.....	21
1.1.3 Notas de Esclarecimento	21
2. CAPÍTULO I - A Estrutura do Conceito	25
2.1 Conceito: Criação versus Transcendência	25
2.1.1 “Gosto” Filosófico e Construtivismo: a “Insistência”	29
2.2 O Conceito como Multiplicidade Intensiva	34
2.2.1 O Conceito como Fala das Superfícies	40
2.3 Conceito, Acontecimento, Problema	41
2.3.1 Conceito, Proposição, Sentido.....	48
2.3.2 Acontecimento Cinema: “Casos do Conceito”	50
2.3.3 Criação Conceitual versus Fenomenologia	50
2.3.4 Conceito e Empirismo Superior	50
2.4 A Geografia do Conceito (os Conceitos como Linhas)	50
2.4.1 O Conceito como Multiplicidade Rizomática	50
2.5 Conceito, Plano de Imanência e Máquina Abstrata	50
3. CAPÍTULO II – Filosofia, Ciência e Arte	50
3.1 Conceito Filosófico e Functivo Científico: introdução	50
3.1.1 Do Caos... ao Conceito e à Função	50
3.1.2 Das três Diferenças entre Filosofia e Ciência	50
3.1.3 Revisitando a Lógica	50
3.1.4 Do Interessante à Filosofia: para além da Referência.....	50
3.2 Nova Crítica à Fenomenologia: colocando os termos	50
3.2.1 Novo reporte ao “Acontecimento”: contra-efetuação.....	50

3.3	Segunda e terceira distinções Ciência/Filosofia	50
3.4	Conceito Filosófico, Percepto e Afecto na Arte.....	50
3.4.1	A Dívida de Cézanne.....	50
3.4.2	A Arte, ...antes do Homem.....	50
3.4.3	Mundo-carne, Carne do Mundo?.....	50
4.	<i>ADENDO</i>.....	50
4.1	A Crueldade e o Infantilismo da nossa era	50
5.	<i>PALAVRAS FINAIS</i>.....	50
	<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>.....	50
	<i>PERIÓDICOS</i>.....	50

LISTA DE ABREVIÇÕES

ES	Empirisme et Subjectivité
QF?	O que é a Filosofia?
DR	Diferença e Repetição
LS	Lógica do Sentido
D	Dialogues
MP	Mil Platôs (indicaremos o volume na citação)
C	Conversações
CC	Crítica y Clínica
F	Foucault
SPE	Spinoza et le Problème de l'Expression
IT	A Imagem-Tempo
PS	Proust e os Signos
P	Pourparlers
SPP	Spinoza, Philosophie Pratique
ES	Espinosa e os Signos
DLB	A Dobra, Leibniz e o Barroco
B	El Bergsonismo
NF	Nietzsche e a Filosofia
N	Nietzsche
AE	O Anti-Édipo
KLM	Kafka, por uma Literatura Menor
S	Superpositions

1. INTRODUÇÃO

1.1 Colocando a Questão

É próprio da filosofia, a despeito de quaisquer propósitos que lhe queiramos conceder, de suas metas ou fins, passar inelutavelmente pela forma de um *discurso*. A sua efetivação ou *expressividade imediata*, por assim dizer, é ancorada nesse falar acerca das “coisas”. Mas se o pensamento levado a termo através do discurso aparece aí como o próprio espaço de circulação da filosofia, a sua especificidade, porém, talvez não fosse de todo clara. Em outras palavras, o que distinguiria o falar filosófico do falar da ciência, das artes, dos mitos e do senso comum? Onde estaria o seu elemento diferencial? Pode-se-ia sugerir soluções: estaria na sua forma lógica? No seu empenho por ultrapassar um saber qualquer menos rigoroso, tradicionalmente, desde os gregos, denominado de *doxa*, opinião? Mas também aí não se encaixaria o saber científico? Ou algo se diria filosófico tão-somente por suas pretensões elevadas: alçar-se às regiões do fundamento do ente, da substância ou *Ousia*?

A essa questão tão crucial, no mínimo de difícil solução, um filósofo contemporâneo, chamado Gilles Deleuze, tentou sugerir uma resposta. Para

ele, e em caráter definitivo, antes de mais nada fazer filosofia é *criar conceitos*. Haveria outras criações dignas de nota: a ciência e a arte participariam igualmente de alguma espécie de criação. Mas, para Deleuze, só o **conceito** poderia ser apropriado pela filosofia, restando à ciência e à arte outras especificidades (a função e o *percepto* e *afecto*, respectivamente).

Agora bem, tomando por base o caráter conceitual da filosofia, as posições de Gilles Deleuze não cairiam numa certa obviedade? Não há inúmeros exemplos na tradição, como o de Sócrates, que em pleno século V a.c. perguntava sobre os conceitos universais, seguido depois por Platão? Dentre os mais famosos exemplos de conceito houve ainda aquele da tentativa de definir o homem, atribuindo-lhe a capacidade de fazer ciência ou a particularidade de possuir uma razão (mais uma vez Platão e Aristóteles, respectivamente); e também outro não menos famoso, quando Descartes inventa o *cogito* e sua trílice composição: a dúvida metódica (i.e., passageira), o pensamento que a dúvida evidenciou e a existência nascida naquele que pensa. Hegel, nos seus Prefácios, vai ser até mais específico: “O que importa, por isso, no estudo da ciência [entenda-se, filosofia] é tomar sobre si o esforço do conceito.” (1995, 64)

O trabalho de Gilles Deleuze não desconhece esse fato e constantemente faz questão de levantar os autores acima. Porém, conquanto tenha estado por toda a parte, ele aponta ao mesmo tempo o perigo dessa obviedade – a de que o filósofo é um criador de conceitos – e as sutilezas

escondidas por todo o lado. É por isso que Deleuze sugere aos seus leitores um devido refazimento e desdobramento dessas questões em aberto: ora, sabe-se mesmo o que é um conceito filosófico? É tão claro assim perceber qual a relação que ele estabelece para com as coisas das quais fala? Haveria lugar, particularmente hoje, para se mesclar conceito e adequação ao real, criação por inerência? Por que a ciência também não conceitualiza? Mas entendemos bem o que significa isto: criar... um conceito? Seria o conceito “um conjunto de idéias associadas, como uma opinião” (... espécie de “Urdoxa racionalizada”) (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 266) e por fim o lugar privilegiado de um possível acordo entre os agentes em debate?

Poderíamos ainda estender a discussão, direcionando-a para o papel do conceito: teria este a função de exprimir com rigor meus pensamentos, quem sabe sem nada deixar escapar... das coisas, dos *factos*?; e mais: expor uma certa Verdade escondida sob o véu do mundo, servindo de âncora para que problemas – filosóficos, científicos, estéticos etc – encontrassem sua resolubilidade? Mas algo, enfim, pode deixar de ser “problemático”? Quanto ao conceito, na realidade o que ele faz não é criar “territórios”, certamente movediços, já que mesmo o filósofo criador não pára de remanejá-los ao sabor das suas experiências, leituras e pensamentos?

Um dos fatores hodiernos da problemática do conceito estaria no aspecto da interdição do movimento. Quer dizer, é toda uma conquista da ordem (cosmos) em detrimento da falta da lei (caos) o que quer operacionalizar o conceito? Mas é possível haver neste, ao mesmo tempo,

aquele seu aspecto movente e no entanto uma interrupção do fluxo do mundo, do caos? Ou o próprio caos não parou de rondar a ambiência humana, suas construções filosóficas, científicas e artísticas notadamente, não como indeterminação pura, mas como movimento vertiginoso à espreita – “virtualidade”?

São essas algumas questões colocadas por Gilles Deleuze, e que gravitam em torno da idéia de conceito. Ao passá-las em revista, percebemos então que a tranquilidade desse foco temático – o conceito em filosofia – era apenas aparente. A presente dissertação de mestrado nasceu, portanto, de uma tentativa de compreender, segundo o filósofo francês Gilles Deleuze, essas e outras questões. E menos que sugerir uma resposta rápida e sintética à problemática do conceito, o que na verdade nada diria, investigar um pouco mais os elementos que gravitariam em torno dessa idéia, percebendo as suas relações diante da tradição filosófica e, quem sabe, fazendo emergir a peculiaridade da concepção deleuziana.

Partindo dessa meta uma obra sua em especial chamou-nos a atenção: “Qu’est-ce que la philosophie?” [“O que é a Filosofia?”] - publicada em 1991 em parceria com Félix Guattari, seu incansável interlocutor. Curiosamente ela traria de volta o tema do conceito filosófico, o que na verdade se antes já tinha sido explorado (Diferença e Repetição, 1988), fora-o de forma apenas dispersa; agora, em QF?, ela realmente ressurgiria, e de maneira mais concentrada.

1.1.1 O Desafio da Obra e do Autor

Por hora tínhamos esse longo problema a vencer: o enorme conjunto de questões situado em torno da idéia de conceito. Porém outros mais não nos aguardaria, e precisamente acerca do próprio autor escolhido, Gilles Deleuze? Se uma pesquisa deve nascer de interrogações pendentes e pontos nebulosos a serem aclarados, dois mais, aqui, pediam guarida: 1) a compreensão geral do projeto deleuzeano contido em QF?, texto no qual sempre nos basearíamos; e 2) os entraves ou dificuldades da *forma e entendimento* do papel da escrita (que é escrever?), aliado ao método todo particular de Gilles Deleuze. Arriscamo-nos, nesta parte inicial, a falar um pouco disso, mesmo porque já será também um primeiro intróito à filosofia do autor.

Primeiramente, por fazer uma pergunta abrangente: “o que é a filosofia?” – estaríamos diante de um momento fulcral, de “síntese” ou de esclarecimento, *onde aliás tudo já seria dito com clareza?* Onde Deleuze, pressionado internamente pelo labor de uma vida, e na velhice, nada mais teria a esconder? Situando-nos no primeiro ponto, no projeto deleuzeano, o que pensar da interrogação contida no próprio título desse texto? Deleuze, logo na primeira linha, começa dizendo:

Talvez só possamos colocar a questão O que é a filosofia? tardiamente, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente. De fato, a bibliografia é muito magra. É uma questão que enfrentamos numa agitação discreta, à meia-noite, quando nada mais resta a perguntar.

Antigamente nós a formulávamos, não deixávamos de formulá-la, mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial (...), não nos perguntávamos o que ela era, salvo por exercício de estilo; não tínhamos atingido este ponto de não-estilo em que se pode dizer enfim: mas o que é isso que fiz toda a minha vida?" (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 9)

Éric Alliez parece ter compreendido muito bem tal passagem. Na interpretação de Alliez, uma primeira dificuldade: é que temos o "hábito de fazer filosofia (demaís)". (1995, 9) E este hábito/estilo, obstaculizando uma real compreensão do fazer filosófico, não raro poderia nos trazer um futuro incerto, ao ponto de perguntarmos: será nosso este devir...?, diz Alliez, esta ascese ao não-estilo, onde à meia-noite, no silêncio, ou só entre amigos como "confidência" ou "confissão" poderíamos perguntar concretamente? (QF?, 1993, 9-10) "Há, por um lado, um excesso de saber que mata o que é vivo na filosofia. A compreensão não filosófica não é insuficiente nem provisória, é uma das duas metades, uma das duas asas." (Deleuze, C, 1992, 175)

QF? na verdade começava sendo um trabalho de cunho bastante pessoal, singular: o que eu, Deleuze, fiz disso que me apropriei como sendo a (minúsculo) filosofia? Seria um primeiro pressuposto teórico que descortinava: o autor visou buscar menos uma resposta absoluta à problemática, do que a sua, digamos, crença ou experiência pessoal. É "nossa questão agora", diz Deleuze, pouco importando se "será convincente ou não". Lógico, não pensaríamos aqui em um texto deleuziano feito à

revelia. Mas em que medida a passagem do estilo ao não-estilo da velhice traria consigo dificuldades?

Essa interrogação era bastante urgente e colocava em xeque o título que apresentávamos para este projeto de pesquisa. Queríamos saber o que era, para Deleuze, um conceito filosófico nos seus fundamentos, deslindado a partir de uma série de críticas à própria tradição filosófica. Ora, há, em QF?, um capítulo parônimo (- “O que é um conceito?”). Por que apenas não o ler, refletir um pouco e dar-se por satisfeito? Seu texto não seria auto-explicativo, como sugeríamos atrás?

A peculiaridade do estilo deleuziano negaria esta hipótese, impedir-nos-ia disto; e autores como Michael Hardt (1996, *passim*) ou Roberto Machado (1990, *passim*) não sem razão procuraram fazer em suas obras as mesmas observações preliminares que agora nos toma a atenção. A questão maior é esta: como Deleuze trabalha um texto ou um autor? Primeiramente, por colagem. Ele não é um simples historiador da filosofia, quando tematiza Kant, Espinosa etc., nem toma por inteiro as idéias contidas nestes personagens. Seu papel é mesclar pensamentos de outrem com seus próprios pensamentos e nesta junção suscitar uma visão singular. Anotamos: muitas dificuldades são criadas quando se quer perceber as sutis torções operadas por Gilles Deleuze.¹ Porém ele comenta em autodefesa:

¹ Roberto Machado (1990, *passim*) fez um trabalho introdutório sobre o que ele chamou de *Demarche* deleuzeana. Neste texto ele aponta, dentre outras coisas, para o caráter de filósofo do pensador francês em causa. Já Hardt (1996, *passim*) insiste em outro ponto

A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz. A filosofia consiste sempre em inventar conceitos. (Deleuze, C, 1992, 170)

Mas não é só isto. Seu estilo pode ser considerado um pouco (o quanto?) oblíquo também por *profissão de fé*. E não é como em Merleau-Ponty. Para este há, de fato, sempre uma sombra ou inaudito no discurso. O *ethos* do filósofo não estaria em reproduzir, por exemplo, um autor - isto nem ao menos seria possível! - senão ver como diante dele nosso pensamento se instala "transversalmente". Uma "comunicação conseguida" nunca será uma "expressão consumada", dirá Ponty.² Afinal se digo "alguém morreu" encontrarei nos meus ouvintes uma compreensão igualitária do que seja a morte?

Já em Deleuze o tema do inaudito como profissão de fé, como queremos, significaria isto: a expressão incompleta não é só um dado geral da linguagem³, deve também marcar *um empenho in loco* do autor:

Quanto a mim, interessa-me que uma página fuja por todos os lados, e no entanto que esteja bem fechada sobre si mesma, como um ovo. Além

capital: a torção deleuziana não o faz ser um leitor infiel; demonstra, isto sim, aptidão para análises focais, perdendo não obstante em abrangência.

² Cf. Ponty (1974, 43-44). Cf. também de minha autoria o artigo Merleau-Ponty: razões de uma apologia à sombra do discurso. Revista Sitientibus n. 16, janeiro/junho de 1997.

³ Ver neste sentido as brilhantes análises feitas por Foucault acerca do escritor Mallarmé, a denúncia deste do ser "enigmático e precário" da linguagem. (Foucault, 1992, 322)

disso, que haja num livro retenções, ressonâncias, precipitações, e um monte de larvas. (Deleuze, C, 1992, 24)

Em outro momento ele se faz mais claro: é que a linguagem não deve estar presa a códigos, ela deve ser tratada como um fluxo, traçando uma espécie de “linha de fuga”, seguindo a linha de fuga do voo da bruxa. (Deleuze, C, 1992, 15; 56) O que restaria, então? Uma opção filosófica bastante definida: ou buscar uma perfeição e clareza cartesianas no discurso - mas já as impossibilidades estão aí - ou escrever tanto melhor quando se consiga suscitar no leitor uma explosão interna; a saber, indo da direção de um pensamento coagido, violentado, “forçado a pensar”, até a efetivação disso numa estranheza de sua própria língua: um estilo

Não é uma estrutura significante, nem uma organização reflexiva, nem uma inspiração espontânea, nem uma orquestração, nem uma pequena música. (...) Um estilo é chegar a gaguejar em sua própria língua.” (Deleuze & Parnet, D, 1977, 10)

E ainda sobre a escrita vai dizer:

Escrever é um assunto de devir, sempre inacabado. (...) Devir não é alcançar uma forma (identificação, imitação, mimese), senão encontrar a zona (...) de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não possa distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula: não imprecisos nem gerais, senão imprevisos (...) Não há linhas retas, nem nas coisas nem na linguagem.” (Deleuze, CC, 1996, 11-2)

Dessa forma haveria, em O que é a filosofia?, inegavelmente uma *dificuldade de direito*: tomar a escrita como um fluxo. Porém, igualmente,

uma *dificuldade de fato*. Nesse livro Deleuze falará sobre tempo, devir, virtualidade e, no nosso caso, dos elementos que gravitarão em torno da idéia de conceito filosófico *com algo de brevidade*, que só num esforço maior poderíamos compreender com mais pertinência as suas idéias.

Assim, essa obra, que não deixa de ter um cunho geral, sintético, cria o problema dos remetimentos e explicações que o filósofo deixou de anotar. Claro, há de se levar em conta questões práticas: a pequena extensão do livro (cerca de 280 páginas), contrastando com sua abrangência (falou-se aí sobre ciência, arte, filosofia etc.). Por outro lado ele não é um texto didático; há tanto "fórmulas" quanto desenvolvimentos, tantos esconderijos quanto explicitações, clareiras. O que esconderia, portanto, QF? em relação à idéia de conceito e outros temas afins? Não menos do que todas as outras obras escritas anteriormente por Gilles Deleuze, na verdade seu suporte basilar para o referido texto de 1991. No mais ele vai declarar taxativamente: "Eu gostaria de fazer um livro sobre: O que é a filosofia? A condição é que ele seja curto." (Deleuze, C, 1992, 193)

Foi percebendo, portanto, todos esses elementos complicadores de entendimento: questões de direito e de fato no trabalho de Deleuze, além da própria dificuldade da idéia de conceito, - que se nos apareceu como plausível tentar tomar este tema como objeto de investigação.

1.1.2 O Plano da Dissertação

O presente trabalho tentará percorrer duas etapas básicas: 1) investigar algumas das principais características do conceito; e 2) estabelecer as distinções entre conceito filosófico, *functivo* científico e *afecto* e *percepto* na arte. Por fim, a conclusão. Antes dela, porém, quisemos fazer uma espécie de adendo a tudo o que foi dito. A intenção foi mostrar como Deleuze viu a sociedade contemporânea; ou seja, qual o papel ou influência da mídia, quais as dificuldades dos novos intelectuais diante do presente contexto social, que valor dar à idéia de consenso, que significaria criar vácuos de comunicação para se permitir pensar. Mostrar, enfim, segundo ele, como a crueldade moderna tornou-se infantilismo pela perda da capacidade de expressão, fatores estes que logicamente seriam entraves para a manifestação criadora da filosofia enquanto elaboração conceitual.

1.1.3 Notas de Esclarecimento

Em primeiro lugar é necessário dizer das pretensões da presente dissertação. Com efeito, quisemos fazer dela não mais do que um *trabalho introdutório*. As razões são várias: de início a vasta obra escrita por Gilles Deleuze, que faz com que cada termo utilizado por ele se estenda através de

uma longa cadeia de ressonância (na qual não poderíamos seguir, sob pena de perder o foco da análise – o conceito filosófico). Um segundo fator estaria na dificuldade proporcionada pelo próprio autor, por suas teorias, estilo e compreensão filosófica da escrita, como vimos. Um terceiro, ainda, residiria nos longos passeios que Deleuze faz por toda a história da filosofia (às vezes até da botânica, biologia, literatura etc.), passeios nos quais muitas vezes só ligeiramente nos convida a fazer. Assim, a modesta e difícil tentativa de compreendê-lo deveria inclusive deixar de lado uma avaliação crítica ou valorativa acerca de suas idéias, para nos concentrar num trabalho de garimpagem, de investigação de sua idéia de conceito.

O segundo ponto capital reside em querermos falar sobre conceito filosófico em Deleuze partindo do texto QF?, sendo este assinado também por Félix Guattari, a exemplo de tantos outros, como Mil Platôs. Aliás, para dirimir problemas, notar-se-á que em tais momentos praticamente só Deleuze será mencionado, sabendo não obstante o leitor da contribuição de Guattari por constar seu nome na referência bibliográfica exposta no corpo do texto, ou em nota. Sem dúvida será do conjunto das obras de Deleuze que tentaremos nos basear. Porém, se isto pode suscitar dificuldades e inseguranças, pelo menos ele mesmo nos alentou em vários momentos:

Nós não colaboramos [ele e Guattari], fizemos um livro e depois o outro, não no sentido de uma unidade, mas de um artigo indefinido. (Deleuze, C, 1992, 170)⁴

Não existe verdade que não 'falseie' idéias preestabelecidas. (...) Meu trabalho com Guattari: cada um é o falsário do outro, o que quer dizer que cada um compreende à sua maneira a noção proposta pelo outro. (Deleuze, C, 1992, 157)

Em todos os meus livros busquei a natureza do acontecimento; este é um conceito filosófico, o único capaz de destruir o verbo ser e o atributo. A este respeito, escrever a dois torna-se perfeitamente normal. Basta que algo se passe, uma corrente só ela portadora de nome próprio. Mesmo quando se acredita escrever só, isto sempre se passa com algum outro que nem sempre é nomeável. (Deleuze, C, 1992, 177)

O que quer dizer? Para Deleuze, que a potência do falso é capaz de criar um espaço indiscernível, uma alternativa – como dirá em A Imagem-Tempo (1990) – indecidível, onde não poderíamos mais localizar pontos fixos ou autores, restando-nos tão somente o movimento (devir) e o jogo de forças em interação (1990, 162-173). Dobrar, vergar um pensamento até extrair dele seu duplo, ato de dilaceramento e diferenciação, não identidade; ou escrever a dois como fusão. Tanto melhor: “Isso não tinha nada a ver com uma escola, com processos de reconhecimento, mas sempre a ver com encontros.” (Deleuze & Parnet, D, 1977, 24) É preciso, de certa forma, crer

⁴ Pode-se observar também que de fato houve uma grande proximidade de método e objetivo entre Deleuze e Guattari, haja vista todos os livros que publicaram juntos, coisa que não ocorreu plenamente com Foucault, cuja proximidade estava mais nas causas comuns. (Deleuze, C, 1992, 107; 109)

um pouco na plausibilidade dessa idéia para pelo menos podermos começar o trabalho que ora segue seu curso.⁵

⁵Sobre o que é um livro, vão dizer: "Num livro, como em qualquer coisa, há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação." (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 11, vol I). E ainda aqui pode-se acrescentar o relato de Badiou acerca do trabalho Deleuze/Guattari: "Gilles Deleuze trabalhava com Félix Guattari em uma perspectiva convergente e quase fusional." (Badiou, 1997, 13).

2. CAPÍTULO I - A Estrutura do Conceito

2.1 *Conceito: Criação versus Transcendência*

Há, em Gilles Deleuze, uma imagem ou idéia privilegiada acerca do que seja o filósofo, enquanto tal. Na sua forma mais específica, ele é um criador de conceitos. De início ser criador implica também em ser crítico. A crítica não é uma opção dentre outras, que o filósofo poderia descartar ou não, a depender do caso. É antes uma condição necessária do trabalho filosófico, que vê nessa própria ocasião de crítica o momento circular de uma nova passagem para a criação:

Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio. Mas aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que se esvaiu sem dar-lhe forças para retornar à vida, eles são a chaga da filosofia. (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 41)

Num outro texto de Deleuze, comentando Nietzsche, percebemos uma idéia similar:

ao mesmo tempo que a filosofia degenera, o filósofo legislador cede o lugar ao filósofo submisso. Em vez de criticar valores estabelecidos, em vez do criador de novos valores e de novas avaliações, aparece o conservador dos valores admitidos. O filósofo deixa de ser fisiólogo ou médico para se tornar metafísico; deixa de ser poeta, para se tornar

'professor público'. Considera-se submetido às exigências da verdade, da razão; mas, sob estas exigências da razão, reconhecemos muitas vezes forças que não são de forma alguma racionais, Estados, religiões, valores em curso. (Deleuze, N, 1994, 19)

De fato, também esse aspecto não parece marcar alguma novidade em Deleuze. Não fizeram isso todos os filósofos, voltar-se para sua tradição e tentar refazê-la? Não é obvio demais tal postura? Em QF?, entretanto, algo a mais quer ser dito, e os problemas colocados por Gilles Deleuze vão partir da própria definição etimológica da palavra filosofia até uma crítica sutil à obra platônica, ao seu apelo a uma região de transcendência, reservada ao conceito.

O cerne do questionamento deleuzeano é este: se à filosofia cabe criar conceitos, como já o sabemos, mas só de relance, o que é e como fica a criação conceitual, por exemplo, se se pensa, feito Platão, na adequação do saber a um fundamento transcendente? Crítica e Clínica (Deleuze, 1996, 189), livro relativamente tardio (sua primeira publicação data de 1993), também recoloca essas questões. Em um dos seus artigos, que não excede duas páginas, Deleuze analisa a constituição grega de diferentes campos de imanência e transcendência aí criados e então os avalia. Mas dada a pouca extensão do texto, o que ele faz é somente sugerir um caminho a trilhar, fundamentalmente marcado por dois movimentos: 1) detectar certos traços do platonismo, vendo como filosofia e *amizade* poderiam ser compreendidos;

e 2) redirecionar o conceito de simulacro para uma sua positividade relegada por Platão.

Ora, em princípio há em Platão um endereço certo, um *locus* privilegiado de todas as idéias e relações forjadas pelos homens. Assim, se não raro o que observamos na vida comum, no mundo da *doxa* são momentos ou instantes de particularidade e contingência (como o amor, desenvolvido n' O Banquete (Platão, 1983 – lógico, até a intervenção de Sócrates na trama do discurso), cabe ao filósofo (-pedagogo) mostrar o caminho do absoluto. O "Mundo das Idéias" seria essa região-fundamento, e lá residiria o próprio conceito ideal e imutável das coisas, expressão acabada da ciência (*epistême*).

Platão, portanto, em princípio cria dois mundos (ao "Mundo das Sombras", sensível, restaria apenas as ilusões perceptivas ou as crenças sem rigor – *pístis*). Mas, ao fazê-lo, é todo um vocabulário filosófico que se reordena, toda uma série de termos que deve ser passada em revista: fundamento, pretendente, amizade (*filo*) ou rivalidade (*amphisbetesis*). Ora, que consequências tais nomenclaturas imporiam à prática conceitual da filosofia? Essa pergunta poderia ainda ganhar outro tom: qual o papel real do filósofo criador?

Para Deleuze, a estratégia de Platão consistirá no método do garimpeiro, por assim dizer. Quando um determinado elemento surge como questão no debate, em que se confrontam os *rivals* e suas discordâncias, caberá achar, através da prática conceitual, a "linhagem pura" do objeto

investigado. Mas a disputa aí travada não existiria à revelia. Se o crédito maior vai ser dado à busca por esse conceito depurado, é porque a região segura do fundamento pôde garantir ao pretendente o sucesso de sua pretensão. Nas palavras de Deleuze é porque, antes de tudo, haverá um “campo transcendente real” (Deleuze, CC, 1996, 189), uma “objetividade” antecipadamente instalada no campo de imanência.

Mundo das Idéias: realidade ou invenção? Voltando ao que dissemos atrás, se o filósofo sempre perfaz o círculo fechado que vai da crítica à criação, e vice-versa; se mesmo Platão quisera à época desconfiar “dos conceitos que ele não fabrica”, das opiniões vulgares e das imposições do poder, atrelar a descoberta dos conceitos a um espelhamento numa objetividade transcendente significaria diminuir os limites entre o filósofo e o “hipócrito”.

Bem entendido, Platão *cria* o Mundo das Idéias. No entanto, é ele também quem ensina o contrário; diz que o espaço da transcendência já estava lá, e que o *filo*, o amigo, é somente “um segundo” em relação ao saber de uma vez por todas preexistente. Assim, podemos começar a entender o “horror” deleuzeano a discussões e sua crítica implícita ao “amigo” grego. Diante das suas “incertezas” e escorregões em “vias mais solitárias” – daí não poder estar tagarelando – o filósofo não é um socrático. Seus conceitos não nascem de meras comunhões de idéias (modernamente, de um acordo como “racionalidade comunicativa” ou “conversação democrática universal” – QF?, 1993,41). Além disso, mesmo Sócrates faz da

conversação um engodo, ou uma impossibilidade, pois se o amigo é “exclusivo do conceito”, tal conceito torna-se um “impiedoso monólogo que elimina, um após o outro, todos os rivais”. (QF?, 1993, 42)

Ter criado a idéia de fundamento ou Modelo, atrelando-o à produção de conceitos, e ensinado o contrário: foi esta a estranha “violência” nascida com Platão, cujas críticas de Deleuze vão ser taxativas:

O presente envenenado do platonismo consiste em ter introduzido a transcendência na filosofia, em haver outorgado à transcendência um sentido filosófico plausível (triunfo do juízo de Deus). (Deleuze, CC, 1996, 190)

2.1.1 “Gosto” Filosófico e Construtivismo: a “Insistência”

Ora, em todo esse tema da criação conceitual há sempre presente também a questão de um certo ‘gosto’ filosófico. Gilles Deleuze, em nota de rodapé, tenta lembrar aos seus leitores a origem do termo, “invocada” por Nietzsche como algo de fundamental. Assim, o sábio é derivado de ‘sapere’, ‘sapiens’ como o degustador e ‘sisyphos’ como “o homem de gosto extremamente ‘sutil’”. (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 103, nota 11)

É por que haveria preferência entre uma relação direta saber-degustar, que entre saber e *philia*, amor-amizade? Esta crença, reforçada por Nietzsche, dessa vez queria propor uma inclinação “instintiva” ou “quase animal” à gênese da criação dos conceitos: “O gosto é esta potência, este

ser-em-potência do conceito: não é certamente por razões 'racionais ou razoáveis' que tal conceito é criado, tais componentes escolhidos." (QF?, 1993, 103)

Mas há também um certo *amor* presente aí. É o amor pelo "bom gosto", pelo conceito bem feito. Ele nada teria a ver com algum tipo de socialização e depuração de idéias ou opiniões para depois "extrair delas um 'saber'" (caráter social da filosofia, vindo desde os gregos). O mal conceito, estendido na "história de uma longa ilusão"⁶, fez da *doxa* uma etapa da episteme (Platão), da razão o ponto-limite da opinião (Kant), ou até de todas as divergências de entendimento a possibilidade (a exemplo de Hegel)

de extrair delas proposições supra-científicas, capazes de se mover, de se contemplar, se refletir, se comunicar em si mesmas e no absoluto (proposição especulativa, em que as opiniões se tornam os momentos do conceito)." (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 104-5)

O "bom gosto" filosófico, aquele capaz de criar um conceito "bem feito" é ainda sempre ruim quando se tenta retirar dele alguma verdade; ao contrário, "a verdade é somente o que o pensamento cria" (QF?, 1993, 73); e pior mesmo quando se instala entre duas opções nefastas: ou sendo inconsistente, "'informes e fluidos borrões de conceitos'" (Nietzsche), ou

⁶ "As três espécies de Universais, contemplação, reflexão, comunicação, são como três idades da filosofia, a Eidética, a Crítica e a Fenomenologia, que não se separam da história de uma longa ilusão." (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 65)

almejando elevar-se a uma universalidade qualquer, desconsiderando o contorno irregular próprio dos conceitos, a sua “matéria viva”. (QF?, 1993, 108) Aí, neste segundo ponto, tais conceitos se tornam os “menos interessantes”, sendo com palavras dessa ordem que deveríamos sempre classificá-los:

A filosofia não consiste em saber, e não é a verdade que inspira a filosofia, mas categorias como as do Interessante, do Notável ou do Importante, que decidem sobre o sucesso ou o fracasso. Ora, não se pode sabê-lo antes de ter construído. De muitos livros de filosofia, não se dirá que são falsos, pois isso não é dizer nada, mas que são sem importância nem interesse, justamente porque não criam nenhum conceito, nem trazem uma imagem do pensamento ou engendram um personagem que valha a pena. (QF?, 1993, 18)

Ora, há então um “construtivismo” próprio à filosofia que, levado a bom termo, é capaz de dar conta desse “gosto” filosófico. Por construtivismo Deleuze entende um composto formado pelas três regiões básicas da filosofia: a imagem de pensamento (imanência, ou o plano pré-filosófico), os conceitos (consistência) e um terceiro, os personagens conceituais pró-filosóficos (insistência). (QF?, 1993, 101)

Fazer uma boa filosofia é, portanto, juntar esses três elementos: imanência, consistência e insistência, - como instâncias a serem “traçadas”, “criadas” e “inventadas”, respectivamente. É a tarefa da filosofia, a sua mobilidade, e ao mesmo tempo, nessa tríplice relação, o espaço do

problemático.⁷ (QF?, 1993, 107) Não obstante, o trabalho de traçar, criar e inventar nada teria a ver com alguma espécie de progresso, quando por exemplo tenta-se retrabalhar a história da filosofia:

“não há qualquer razão para fazer filosofia como Platão, não porque o ultrapassamos, mas, ao contrário, porque Platão não é ultrapassável, e porque não há interesse algum em recomeçar o que ele fez para sempre.” (Deleuze, C, 1992, 186)

Mas o que é isto que Deleuze chamou de insistência ou personagem conceitual? O *Idiota* cartesiano, que se opõe ao professor privado o é. Desta vez ele buscará evidências, sem se reconhecer na tradição, embora depois mudará de perspectiva: será o Idiota de Chestov, que contra as evidências pedirá “que lhe devolvam o perdido, o incompreensível, o absurdo”. (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 83-84) Por hora sabemos apenas que um mesmo personagem conceitual tem esse aspecto mutante, a depender do plano de imanência em que esteja relacionado; é o caso ainda do *Dioniso* de Nietzsche, inconfundível com o dos mitos, ou o *Sócrates* de Platão (Platão se torna Sócrates, sem sê-lo).

O personagem conceitual, diz Deleuze, é o “heterônimo’ do filósofo”, ou o filósofo o “simples pseudônimo de seus personagens”, a tal ponto que é mesmo seu “destino” transformar-se em certos personagens: Nietzsche é o

⁷ “O que é problemático, por natureza, é a relação das três instâncias.” (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 107)

'anticristo', Platão, o Amante, Kierkegaard, o sedutor Dom Juan. Não seria assim que eles deveriam "assinar" os seus nomes?, pergunta Deleuze. (QF?, 1993, 86) "O personagem conceitual é o devir ou o sujeito de uma filosofia" (QF?, 1993, 86), e sob sua rubrica está implicado mesmo *o que cabe de direito* ao pensamento: o Juiz-Kant e o tribunal da razão, por exemplo. (QF?, 1993, 92) Ele traz consigo "traços personalísticos", assim como há traços diagramáticos no plano de imanência e traços intensivos no conceito.⁸ (Alliez, 1995, 19)

Para entendermos melhor o leque variado de personagens conceituais detectáveis o próprio Deleuze sugere uma lista, com o cuidado de dizer que nenhuma delas poderia ser exaustiva. Resumamo-la: há traços páticos (o Idiota, ou o Louco da esquizofrenia); relacionais (o 'Amigo', em sua relação com o pretendente e o rival); dinâmicos (os saltos de Kierkegaard ou as danças do Zaratustra nietzscheano); jurídicos (o filósofo-juiz kanteano); e traços existenciais (as anedotas de filósofos, como o gosto espinosista pelos combates de aranhas, referências a pontos de sua ética) etc. (QF?, 1993, 93-7)

⁸ "Traços *personalísticos* do personagem conceitual, traços *diagramáticos* do plano de imanência, traços *intensivos* do conceito: estas são as três categorias, os três moduladores (insistência, transistência, consistência) de que depende a expressão filosófica; ou a filosofia como expressão de um construtivismo que não seria mais que um processo ou um procedimento sem o Acontecimento que a excede, e que é dita, de modo não imediatamente discursivo, pelo conceito na imanência processual de sua autoposição." (Alliez, 1995, 19)

Os personagens conceituais, insistência, são distintos por natureza da imanência e da consistência. Porém, ao serem inventados eles tanto “descrevem o plano de imanência” do autor quanto “intervêm na própria criação de seus conceitos.” (QF?, 1993, 85) Numa bela passagem Deleuze nos fala acerca de personagens “simpáticos” e “antipáticos”, cujo o filósofo costumeiramente faz emergir em sua obra. Em Nietzsche, Dioniso contra Cristo. Mas um e outro são importantes, e se o segundo vai querer mostrar “as más percepções, os maus sentimentos ou mesmo os movimentos negativos que dele derivam”, inclusive aí estaria dada a ocasião para se criar novos conceitos, como uma certa “inspiração” provocada por aqueles personagens de segunda linha (no caso nietzscheano, ressentimento, má consciência etc.). (QF?, 1993, 86)

2.2 O Conceito como Multiplicidade Intensiva

Mas se com o *amigo* platônico a filosofia termina ficando presa ao dualismo criação-referência ao Modelo, um passo diferente deveria ser dado; no mais, a filosofia “não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos”, pois estes “não são necessariamente formas, achados ou produtos”. Os conceitos são criados; mais ainda, deve-se mesmo criar “**sempre novos**” conceitos, sendo este o “objeto da filosofia”. (QF?, 1993, 13, grifo nosso)

Daí que, em primeiro lugar, nada existe para ser “contemplado”, “refletido” ou “comunicado”, supostas essências da filosofia. A contemplação pressupõe um mundo velado a espera, apenas, do desvelamento feito pelo conceito, quando é este na verdade quem funda as perspectivas ou visões de mundo. Não é essencialmente reflexão por outro erro capital: achar que alguém “precisa da filosofia para refletir sobre o que quer que seja”, como se outros especialistas, como os matemáticos, também não o fizessem a todo o instante. Por fim, não é comunicação (e veremos isso melhor depois) porque, diz Deleuze, a comunicação “não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o ‘consenso’ e não o conceito.” (QF?, 1993, 14)

Só há então uma máxima: desconfie dos conceitos que você não criou –; um critério de excelência filosófica, que Deleuze formula através de uma pergunta: “Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: ele não criou um conceito, ele não criou seus conceitos?” (QF?, 1993, 14) – e, por fim, o atrelamento da verdade propugnada por um conceito à sua capacidade interna (quer dizer, não ligada a algum tipo de adequação) de criação, modelo buscado na própria arte:

O artista é criador de verdade, pois a verdade não tem de ser alcançada, encontrada nem produzida, ela deve ser criada. Não há outra verdade senão a criação do Novo: criatividade (...) é o artista, criador da verdade, ali mesmo onde o falso atinge sua potência última: bondade, generosidade. (IT, 1990, 178-9, grifo nosso).

Em segundo lugar, eximindo do conceito um reporte ao fundamento; quer dizer, a-fundando o fundamento ao instaurar “a liberdade não mediatizada do fundo” – em que “cada coisa, animal ou ser é levado ao estado de simulacro” (Deleuze, DR, 1988, 122) – entramos no reino das multiplicidades. Deleuze cunha esse termo para escapar da “dialética”, ou do jogo de oposição uno-múltiplo, e instaurar em todas as coisa essa “disparidade” fundamental, “estado de diferença infinitamente desdobrada, ressoando indefinidamente”. (Deleuze, DR, 1988, 356)

Com efeito, também um conceito filosófico é uma multiplicidade, embora “nem toda multiplicidade seja conceitual.” (QF?, 1993, 27) Quer dizer, um conceito nunca é simples, mas “duplo ou triplo”, pelo menos: possui uma série de componentes interligantes – que se ordenam como “cifras” e que por isso escapam ao puro caos. Em outras palavras, há uma “consistência” do conceito, mas novamente se se compreende isso com o seu devido cuidado.

Deleuze o explica fazendo surgir a idéia de intensidade, e mostrando como seria mesmo tautológico o termo “diferença de intensidade.” A intensidade é “diferencial em si mesma”, (Deleuze, DR, 1988, 356) “compreende o desigual em si.” (DR, 1988, 370) Ela “faz da diferença um objeto de afirmação” (DR, 1988, 374) e é sempre marcada por “uma quantidade **implicada, envolvente, ‘embrionada’** “. (DR, 1988, 380, grifo nosso) O que quer dizer que ela nem é divisível, como algo extenso, nem indivisível, como uma qualidade.

Assim ocorre com os conceitos. Cada componente conceitual é um “traço intensivo” ou uma “ordenada intensiva.” (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 32) Para Deleuze essa ordenação, em primeira instância, representaria a ligação de cada componente conceitual entre si numa espécie de “zona de vizinhança ou de indiscernibilidade.”(QF?, 1993, 38) Haveria aí, com efeito, uma vizinhança interna, ou **endo-consistência**: seus componentes são ao mesmo tempo distintos, heterogêneos e não obstante inseparáveis – como também uma vizinhança externa, ou **exo-consistência**, “assegurada por pontes que vão de um conceito a um outro, quando os componentes de um estão saturados.” (QF?, 1993, 119)

Neste sentido, cada elemento conceitual em jogo não poderia ser separado ou deslocado uns dos outros, salvo contrário perderia a “consistência” do conjunto. Como em Descartes, duvidar e pensar (primeira zona) relacionar-se-ia com pensar e ser (segunda zona) e assim por diante, compondo o enunciado do conceito de *cogito*.

E é bem o que significa a criação de conceitos: conectar componentes interiores inseparáveis até a clausura ou saturação, de modo que não se pode mais acrescentar ou retirar um deles sem mudar o conceito; conectar o conceito com um outro, de tal maneira que outras conexões mudariam sua natureza. (QF?, 1993, 119)

Assim, o que há de “indiscernível”, de não *desmontável* nisso é a ligação e passagem de uma zona à outra, condensada no “ponto E” (duvido E penso E existo), e implicando já a idéia de intensidade: “Somente as

intensidades passam e circulam” – dirão Deleuze e Guattari em Mil Platôs. (1996, 13) Mas se se pensa desse modo é porque o conceito não é uma “operação extensional” ou de “enquadramento” em “estado de coisas e coordenadas espaço-temporais e energéticas” (referência) (QF?, 1993, 35) Em outras palavras (e retornaremos a isso), é porque o conceito não pode manifestar-se enquanto uma *proposição*: ...”a proposição não é nunca uma intensão.” (QF?, 1993, 35).

Ora, se o que tradicionalmente define uma proposição é sua referência a uma *exterioridade*, ou seja, classes, conjuntos ou relações entre coisas (João e Pedro como elementos da classe dos homens), o conceito por seu turno se baseiaria antes numa **auto-referência** ou “autoposição”, como não cansou de enfatizar Eric Alliez.⁹ Assim, se de um lado a “independência das variáveis” coexiste com aquilo a que ela “corresponde” – está exposto aí a idéia de função proposicional – no conceito, por outro lado, nada se separa e “tudo ressoa”. Deleuze atribuirá a ele a idéia de “centro de vibrações”, exemplificando com Descartes ao mostrar a “totalidade fragmentária” dos conceitos que fez emergir: o cogito, o “eu sou uma coisa pensante” como

⁹ Eric Alliez Exemplifica isto através do tema da História, em Deleuze, dizendo que: ...”a autoposição como conceito não mais se exerce em nome de uma narrativa de legitimidade (do ser ou do absoluto), mas segundo o tempo de um devir (grifo nosso) que cria agenciamentos inéditos, excede a história e a extrai de si própria, mesmo que seja para voltar a ela: ‘puros devires, puros acontecimentos sobre um plano de imanência. O que a história capta do acontecimento é a sua efetuação em estados de coisas ou no vivido, mas o acontecimento em seu devir, em sua consistência própria, em sua autoposição como conceito, escapa à história.’ ” (Alliez, 1995: 24) Mas Deleuze expressou antes esta idéia textualmente: “O conceito define-se por sua consistência, endo-consistência e exo-consistência, mas não tem referência: ele é auto-referencial, põe a si mesmo e põe seu objeto, ao mesmo tempo em que é criado.” (Deleuze & Guattari. QF?, 1993, 34)

ponto central entre a “variação de uma dúvida” (sensível, científica, obsessiva) e o que o pensamento vai implicar depois – a idéia de Deus e de infinito, por exemplo –, só chegando até aí através de “pontes-encruzilhadas”, que levaram um conceito a se conectar com outros. (QF?, 1993, 38)

Por fim, o traço intensivo ou ordenada intensiva, com suas variações, vai querer opor-se àquela aristotélica necessidade de compor um conceito a partir do gênero e da espécie. Ao contrário disso, vai dizer Deleuze: um conceito de pássaro se faz antes pela “composição de suas posturas (...), *intensão* presente em todos os traços que o compõem” –; i.é, todos os traços que marcam sua forma de “expressividade”. (QF?, 1993, 32) Assim, embora se possa dizer que “o simples lírio dos campos celebra a glória dos céus”, só com as “posturas e cores do corpo”, só com seus “cantos” e seus “gritos” – “território” propriamente criado por ele – é que vai efetivar-se o aspecto expressivo. (QF?, 1993, 237-38) Acerca de palavras assim é que o próprio ato de ler hodierno (e poderia ser a leitura de um livro filosófico) deveria ser entendido:

as boas maneira de ler hoje, é chegar a tratar um livro como se escuta um disco, como se olha um filme ou um programa de televisão, como se é tocado por uma canção: todo tratamento do livro que exigisse um respeito especial, uma atenção de outra espécie, vem de uma outra era e condena definitivamente o livro. Não há nenhuma questão de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que convêm a você ou não, que passam ou não passam. ‘Pop’ filosofia. Não há nada a compreender, nada a interpretar. (Deleuze, D, 1977, 10)

2.2.1 O Conceito como Fala das Superfícies

Em termos práticos, por assim dizer, a preocupação do conceito se volta então para o dizer das “superfícies”. Neste sentido, uma entidade qualquer não pode mais ser definida por algum tipo de componente essencial (substância), mas a cada vez por suas misturas ou relações. Um corpo é cortado por uma faca. O que o segundo produz no primeiro não poderá ser designado como propriedade ou qualidade real; por um predicado, enfim, que esteja numa *relação de inerência* ou pertença necessária com o sujeito. Poder *ser cortado* é na realidade um atributo, um verbo, uma “maneira de ser” efetuada na superfície dos corpos, e só isto importa.

Foi o que fez os estóicos. Eles, distinto do que se poderia pensar, não construíram uma filosofia menor, por não dar conta da essencialidade dos entes. Quanto a isso Deleuze pensa exatamente no contrário: ...”o que há de mais íntimo, de mais essencial no corpo do que acontecimentos como crescer, diminuir, ser cortado?” (Deleuze, LS, 1988, 6).

O salto deleuzeano encontra mais à frente a obra de Espinosa. Conceitualizar é perguntar por instâncias “inconscientes” que, à espreita, percorrem os entes. Assim, antes do questionamento clássico iniciado com o verbo ser: *o que é?...* – melhor, na verdade, seria introduzir um outro verbo mais privilegiado; um verbo capaz de abrir os corpos para os diversos fluxos que são capazes de percorrê-los, atravessá-los ou explodi-los. Não “*o que é um corpo?*”, mas “*o que pode o corpo?*”. (Deleuze, SFP, 1994, 28-29)

Os corpos não se definem por seu gênero ou sua espécie, por seus órgãos e suas funções, mas por aquilo que eles podem, pelos afetos em que são capazes, em paixão como em ação. Vocês não definem um animal enquanto não fazem a lista de seus afetos. Neste sentido, há mais diferenças entre um cavalo de corrida e um cavalo de lavoura que entre um cavalo de lavoura e um boi. (Deleuze & Parnet, 1977, 74)

Nessa reversão da imagem clássica de questionamento, a estátua de Rodin – o homem pensativo a contemplar o mundo – é substituída por uma outra totalmente diversa, moderna (ou pós-moderna (?)). Agora, o filósofo que conceitua está mais próximo do “surfista”, diz Deleuze algures em Conversações (1992). Daquele sujeito que espera chegar a onda dos “acontecimentos” (outro termo que precisará ser devidamente esclarecido) e equilibrar-se em sua superfície.

2.3 Conceito, Acontecimento, Problema

No instante em que verificamos no conceito sua auto-posição, endo e exo consistência, damos um passo importante para poder associar conceito a acontecimento. É que poderíamos antever, talvez, que se o conceito não está obrigado a relatar as coisas e seus estados, (o que importa é sua consistência interna e suas pontes com outros conceitos), “dizer o acontecimento, não a essência ou a coisa” ou então “Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres” (QF?, 1993,33; 46) – tarefas da

filosofia, para Deleuze – significaria redirecionar a teoria do conceito filosófico para longe do que muito se verificou na tradição filosófica.

Ora, em primeiro lugar “O modo do acontecimento”, para Deleuze, “é o problemático. Não se deve dizer que há acontecimentos problemáticos, mas que os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições.” (Deleuze, LS, 1988, 57) Assim,

Todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução (Deleuze & Guattari. QF?, 1993: 27, grifo nosso) (...) mesmo em filosofia, não se cria conceitos a não ser em função dos problemas que se considera mal vistos ou mal colocados (pedagogia do conceito) (QF?, 1993, 28) (...) Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes. (QF?, 1993, 30)

Em princípio, porém, nada de novo nisso. Aristóteles assinalava à dialética (...) a arte dos problemas e das questões” (DR, 1988, 261); Kant “dramatizaria” o problema como o “tormento” das questões que a razão humana não poderia evitar e Hegel, dentre outros, submetia “os problemas ao avanço teorematizado de suas teses”. (Orlandi, 1994, 18) Haveria em Deleuze, não obstante, uma pontuação mais específica acerca das relações conceito-problema, uma diferenciação qualquer?

Parece que sim, pelo menos porque um conceito filosófico não poderia adequar-se a propostas ou modelos tipo cartesiano. Se Descartes pretendia “resolver problemas tidos como dados” nos seus estudos, deixara de lado o

papel “inventivo” da filosofia. (DR, 1988, 263) Para Deleuze, inventar não consiste em depurar as ilusões produzidas pelo corpo ou pelo espírito, fazendo cintilar o real em sua pureza. Inventar é sempre “duplicar” os problemas sob soluções nunca completas ou nunca satisfatórias.¹⁰

Nesse instante Gilles Deleuze quer inverter a própria idéia de “saber” e de “aprendizagem”, ou reformulá-las. O “postulado do saber” é o nome que dá ao chamado oitavo postulado dogmático da filosofia. Segundo esse princípio seria preciso chegar a um ponto final no conhecimento, nascido da colaboração das faculdades em uníssono e de um entendimento definitivo ou essencial acerca do questionado. Então, é o “faça como eu” o que se diz àquele que aprende, tomado aí o repetidor dos fundamentos.

O *mestre*, porém, é o que diz “faça comigo” (DR, 1988, 54); o que sabe que, dado a força dos signos (o amor e a arte seriam signos privilegiados – cf. Deleuze, Proust e os Signos, 1987), esse “algo que desencadeia um ‘eu não sei positivo’, “condição da própria criação”,¹¹ não podemos nos contentar com a “generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções.” (Deleuze, DR, 1988, 269) É verdade que o

¹⁰ O trabalho de Luiz Orlandi intitulado Revendo Nuvens, inédito, que retoma Núvens, da Revista Idéias (1994, p. 34), detém-se pormenorizadamente acerca do “problema” em Deleuze. Suas palavras finais vão dizer: “Se se pretende, a propósito das nuvens, falar ainda em representação [quando olhamos para elas e visualizamos formas], é mais realista vê-las, não como um teatro de poses ébrias, mas como um filme, um documentário heracliteano da diferença-diferenciando-se no céu, aos nossos olhos, elevando-nos ou assustando-nos. Se se pretende uma analogia, a mais realista que as nuvens nos impõem, talvez seja esta: os ventos estão para as nuvens-com-suas-figuras assim como o problemático está para o pensamento-com-suas-disciplinas.”

¹¹ Cf. Orlandi, Algumas Implicações da Dobra, IFCH, DF, Unicamp, p. 21.

conceito quer, de uma forma ou de outra, emitir certas respostas ao que foi questionado, emitir soluções; porém,

o problema ao qual ele responde reside em suas condições de consistência intensional, e não, como na ciência, nas condições de referência das proposições extensionais. Se o conceito é uma solução, as condições do problema filosófico estão sobre o plano de imanência que ele supõe (a que movimento infinito ele remete na imagem do pensamento?) e as incógnitas do problema estão nos personagens conceituais que ele mobiliza (que personagem precisamente?) (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 105-106)

Além disso – vai dizer Deleuze no seu O Bergsonismo – a própria sociedade é infantil quando tenta “nos ‘dar’ os problemas já feitos”, juntamente com um rol limitado de soluções possíveis, cerceando-nos da “liberdade” de criar nossos problemas enquanto tais:

A verdadeira liberdade reside em um poder de decisão, de constituição dos problemas mesmos: este poder, ‘semidivino’, implica tanto a desapareição dos falsos problemas como osurgimento criador dos verdadeiros: ‘a verdade é que, em filosofia e inclusive em outros campos, trata-se de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de traçá-lo mais ainda que de resolvê-lo. (1996, 11-12)

Um conceito filosófico, assim, não é elaborado com o propósito de emitir uma suposta e definitiva “solução”, trazendo à tona uma verdade em crisálida, e nem a substituição desse elemento pelo sentido e valor, tal qual queria Nietzsche, um novo “valor mais alto que a verdade” mesma. Se

Deleuze aproxima-se do segundo ponto, é com o fito de “introduzir a diferença na verdade mesma”:

É dizer que Deleuze não suprime a relação verdadeiro-falso mas nela **modifica o sentido**, colocando-a ao nível dos problemas, independentemente de todo ato de reconhecimento. ‘Levar a prova do verdadeiro e do falso nos problemas eles mesmos’ (DR 207). (Zourabichvili, 1994, 26, grifo nosso)¹²

Por fim, esse campo problemático excederia mesmo o plano dos conceitos filosóficos, chegando até aos construtos científicos (que trabalharão com funções, como iremos ver). É quando Deleuze pensa em Bachelard, para quem “o novo espírito científico” estaria na substituição da *dúvida metódica* cartesiana pela *dúvida perene* do pesquisador contemporâneo. Com efeito, em Descartes a primeira dúvida seria apenas um *partí pri provisório*, logo ultrapassado por um saber evidente, irrefutável: duvido, mas por isso penso e se penso existo. A segunda dúvida, entretanto, seria em Bachelard infinita: a ciência é menos uma expressão amadurecida, definitiva, acabada do real, que na prática uma construção de *modelos* sempre passivos de serem refutados ou substituídos por outros tantos.¹³

¹² Zourabichvili explica que levar tal prova aos problemas significaria conduzir o pensamento ao que o força: “O critério é a cada vez a violência e a novidade.” (1994, 32)

¹³ “É de observar como, em Le rationalisme appliqué (...) Gaston Bachelard opõe o problema ou o objeto-portador de problema à dúvida cartesiana e denuncia o modelo da reconhecimento em Filosofia.” (Deleuze, DR, 1988, 232) Ou ainda: “O livro de Bachelard, Essai sur la connaissance approchée (Vrin), continua sendo o melhor estudo dos passos e procedimentos que constituem todo um rigor do anexato, e de seu papel criativo na ciência.” (Deleuze & Guattari, MP, 1997, 33, nota 27)

A esse *horizonte microfísico do problema* (no sentido foucaultiano de estar em toda a parte, no conceito, na função e mesmo na arte, privilegiadamente em Joyce ou Kafka), Deleuze o explica através de sua ontologia. O “Ser” deleuzeano tem esta grafia: (não)-ser ou ?-ser. (Deleuze, DR, 1988, 118) O que seriam o “não” ou a interrogação (“?”) antepostos nas fórmulas acima? Se fosse uma “negação” qualquer, “desnaturalizaria” a *dialética*¹⁴, fazendo do problema, mais uma vez, um “estado provisório e subjetivo”. Ao contrário, “O ‘problemático’ é um estado do mundo, uma dimensão do sistema e até mesmo seu horizonte, seu foco: *ele designa exatamente a objetividade da Idéia* (grifo nosso), a realidade do virtual.” (DR, 1988, 441)

A Idéia é “virtualidade pura”, diz Deleuze. (DR, 1988, 439) Mas este virtual não pode ser entendido como algo “indeterminado”, como uma “noção vaga” ou apenas algo “possível”, carente de realidade. É verdade que a Idéia se atualiza por *diferenciação*, na sua dupla forma: qualificação e extensão. Porém, nunca um objeto atualizado pode ser dito como “inteiro”. Com efeito, a sua “integralidade” só aparece quando se constata que aquilo a que chamamos de *real* é tão somente a junção entre atual e virtual:

Ao passo que a diferenciação determina o *conteúdo virtual da Idéia como problema* (grifo nosso), a diferenciação exprime a atualização desse

¹⁴ Deleuze fala aqui em dialética não no sentido hegeliano: ...“é de uma maneira totalmente distinta que as noções de diferencial e de ordem convêm inicialmente à dialética. A Idéia dialética, problemática, é um sistema de ligações entre elementos diferenciais, um sistema de relações diferenciais entre elementos genéticos.” (Deleuze, DR, 1988, 295)

virtual e a constituição das soluções (por integrações locais). A diferenciação é como a segunda parte da diferença, e é preciso formar a noção complexa de diferenciação-diferenciação para designar a integridade ou a integralidade do objeto.” (DR, 1988, 337)

Ora, é uma teoria “ ‘prismática do problemático’ “ o que se evidencia:

Num prisma, o que uma face capta de outra face se dá por ‘reflexão direta, mas também por inflexões, deflexões, refrações, decomposições, etc, configurando-se, nessa profusão de desvios diferenciais ou dimensionais, a própria cintilação do problemático.¹⁵

É o que encontramos também exposto numa obra de Pierre Lévy, O que é o virtual? (1997), devedora, como diz seu autor, das abordagens deleuzeanas. Assim, lembrando das relações existentes entre real, atual e virtual, vai dizer Lévy:

em vez de se definir principalmente por sua atualidade (uma ‘solução’), a entidade passa a encontrar sua consistência essencial num campo problemático. Virtualizar uma entidade qualquer consiste em descobrir uma questão geral à qual ela se relaciona, em fazer mudar a entidade em direção a essa interrogação e em redefinir a atualidade de partida como resposta a uma questão particular. (Lévy, 1997, 18)

Igualmente, comenta mais uma vez Orlandi: “É importante e deve ser sempre lembrado que, para Deleuze, a ‘realidade’ do virtual é como o de uma ‘tarefa a ser cumprida’, é como a de um ‘problema a ser resolvido’.”¹⁶

¹⁵ Orlandi, Reverendo Nuvens, in: Revista Idéias, p. 26.

¹⁶ Orlandi, Linhas de Ação da Diferença, 11/06/96, p. 9.

Dessa forma, caberá ao conceito filosófico apropriar-se dessa virtualidade problemática, atualizando-a pela criação dos conceitos.

2.3.1 Conceito, Proposição, Sentido

Agora bem, mas se não poderemos mais dizer que “a verdade de um problema reside tão-somente na possibilidade dele receber uma solução” (DR, 1988, 261), opera-se aí uma cisão entre problema e proposição. Primeiro, radical, haja vista marcar uma “diferença de natureza” entre ambos. (Deleuze, DR, 1988, 262-65) Segundo, desconcertante, porque impedirá de dizemos que um conceito filosófico é uma proposição.

Em LS Deleuze falará acerca de uma ligeira junção, pelo menos aparente, entre conceito e proposição; quer dizer, de conceitos que se assemelham a verdadeiras proposições. Entretanto, ao perguntar em tais proposições que relações conviriam “aos *efeitos de superfície*, aos acontecimentos”, vê-se a tentativa deleuzeana de aprofundar a questão. (LS, 1988, 13, grifo nosso) Ou vê-se aí, propriamente falando, a necessidade que o autor coloca de sairmos de uma alternativa infundada que junta conceito, proposição, referência e estado de coisas. (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 35)

Ainda em LS Deleuze faz uma pontuação acerca das “dimensões” presentes na proposição: 1) *designação/indicação*, ou “a relação da

proposição a um estado de coisas exteriores (*datum*)” (Deleuze, LS, 1988, 13), e compreendida costumeiramente quando dizemos isto é ou não é algo, e é verdadeiro ou falso; 2) *manifestação*, ou “relação da proposição ao sujeito que fala e que se exprime” (LS, 1988, 14). A manifestação viria antes da designação, tomá-la-ia possível e, sendo expressão dos meus desejos e crenças, entraria na conta agora da veracidade e do engano; 3) caráter *significativo*: “A significação se define por esta ordem de implicação conceitual em que a proposição considerada não intervém senão como elemento de uma ‘demonstração’, no sentido mais geral da palavra, seja como premissa, seja como conclusão. Os significantes lingüísticos são então essencialmente ‘implica’ e ‘logo’.” (LS, 1988, 15)

Haveria ainda uma quarta dimensão? Era preciso, pelo menos para dar ao conceito filosófico uma outra saída além do circuito proposição-adequação-estado de coisas. Deleuze vai chamar de “sentido” a esta nova repartição. Mas com quais argumentos? Ora, o sentido “não pode consistir naquilo que torna a proposição verdadeira ou falsa”; ao contrário, são elas que já anteriormente “supõem” um sentido. (LS, 1988, 18) Também a manifestação não pode dar conta do sentido, pois se se pensa que o Eu é sempre um primeiro no reino da fala, que a palavra significa ‘aquilo que eu quero’ (frase de Humpty Dumpty, citada por Deleuze), como não ver que esse Eu falante só é primeiro “na medida em que envolve significações que

devem ser desenvolvidas por si mesmas na ordem da língua”¹⁷ (LS, 1988, 18) Por fim, nenhuma semelhança ou troca de papéis haveria entre sentido e significação.

Sobre o terceiro ponto devemos nos deter um pouco mais, e perceber, agora sob outra ótica, como forma, fundamento e fundado se combinam. A pergunta levantada por Deleuze é: pode a significação ser o “último fundamento” de algo? Em princípio a significação está num posto elevado diante da designação, já que a “condição de verdade” que define a primeira (e que tenta aí ter um caráter comum com o *sentido*) é a base do “verdadeiro e do falso” da segunda. (LS, 1988, 18) Mais ainda, mesmo uma proposição falsa teria uma significação (só não o teria uma proposição sem sentido), embora o que queira a condição de verdade seja tão-somente estabelecer “a possibilidade para uma proposição de ser verdadeira.” O que é esta possibilidade? – ...“não é nada além do que a *forma de possibilidade* da proposição mesma.” (LS, 1988, 19)

Esta idéia, levada às suas devidas conseqüências, denunciaria não obstante o “malogro” da significação e o movimento “circular” entre o fundamento e o fundado. Mas o que se entende preliminarmente por

¹⁷ Deleuze completa: “Se estas significações se abalam, ou não são estabelecidas em si mesmas, a identidade pessoal se perde – experiência dolorosa de Alice – em condições em que Deus, o mundo e o eu se tornam os personagens indecisos do sonho de um alguém indeterminado.” (LS, 1988, 19)

“forma”? É a maneira pela qual cada filósofo tenta dar conta do verdadeiro. Assim, Aristóteles utiliza a forma lógica, ou “relação dos termos da proposição com ‘lugares’ que dizem respeito ao acidente, ao próprio, ao gênero ou à definição”, (LS, 1988, 19) como outros tantos pensadores irão ao seu modo engendrar formas distintas: algébrica, física, geométrica, sintática etc. (LS, 1988, 19)

A agudeza da interpretação deleuzeana, a crítica da “circularidade”, então se impõe. Numa difícil passagem ele diz que o que causa estranheza nesse empreendimento da forma de possibilidade “consiste em nos elevarmos do condicionado à condição para conceber *a condição como simples possibilidade do condicionado.*” (LS, 1988, 19, grifo nosso) O que é a condição? É a significação-sentido, o que a proposição “anuncia” ou “exprime”. O que é o condicionado? O exprimido ou anunciado dessa proposição; propriamente falando, o designado.

Diz-se na verdade que um se remete ao outro, que um exprimido sempre pressupõe uma expressão. Mas como se dá esta passagem? Citando Russell, Deleuze nos informa como tradicionalmente os termos são arrolados: “ ‘a questão da verdade e da falsidade [que está no reino da designação] concerne ao que os termos e os enunciados indicam, não ao que eles exprimem.’ ” (Deleuze, DR, 1988, 251) Sendo assim, porém, que restaria à dimensão significação-sentido? Se ela “permanece exterior à ordem que a condiciona”, onde o verdadeiro e o falso lhe são indiferentes, a “descoberta” desta nova dimensão não seria reduzida em seu papel, domínio

de um *sentido* “remetido apenas a um faro psicológico ou a um formalismo lógico”? (DR, 1988, 251)

Embora sejamos “perpetuamente remetidos do condicionado à condição, [e da] condição ao condicionado” (Deleuze, LS, 1988, 19-20), tal remetimento se deu por um estranho “defeito” circular. Para saná-lo, pensa Deleuze, seria preciso encontrar algo que fosse “incondicionado”, e que portanto assegurasse uma “gênese real da designação e das outras dimensões da proposição” (LS, 1988, 20) Só fazendo com que a condição de verdade não se definisse mais como forma de possibilidade, senão como *sentido*, numa nova acepção, aquilo seria alcançado.

O sentido é a quarta dimensão da proposição. Os Estóicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição. (LS, 1988, 20)

E onde o encontraríamos? Pode-se encontrá-lo, mas seria uma corrida inglória tentar aprisioná-lo. É verdade que o sentido está presente na proposição (e nas coisas); mas se se diz *agora* que sua presença está aí como “insistência” ou “subsistência”, termos importantes para Deleuze, é porque “O sentido se atribui, mas não é absolutamente atributo da proposição.” (LS, 1988, 22) Ele não pode ser confundido com aqueles elementos. Em outras palavras, não é possível efetuar uma redução (por identidade, sobretudo) entre o expresso e sua expressão. O “verde”,

enquanto expressão, é a qualidade de algo nascido da mistura entre árvore, folha, ar, clorofila, sol etc. Por sua vez seu expresso, o sentido, enquanto *verdejar*, é um verbo, um acontecimento-fronteira situado entre as coisas e as proposições.¹⁸ O verbo-sentido é portanto um “incorporal”, como se vê em QF? (1993, 33); ele possui “um mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente.” (Deleuze, LS, 1988, 5) Ele é uma “maneira de ser” (LS, 1988, 6)¹⁹

Surge então uma situação curiosa, paradoxal: o sentido está na linguagem, em cada palavra, e nas coisas, é certo. Entretanto nenhuma palavra pode dizê-lo a não ser por intermédio de uma outra, *ad infinitum*, e nenhuma coisa se nos vem primeiro aos poucos (dos sons às imagens, por exemplo) para só depois apreendermo-lhe o sentido, como mostrava Bergson. Na verdade, é porque nos instalamos ‘de saída’ em “pleno sentido” que isso se dá, e se uma regressão plena a este é impossível, “*paradoxo da proliferação indefinida*”, só uma visão rápida veria aí uma impotência da linguagem (ou das coisas percebidas). Idéia menor, pensa Deleuze, já que nesse instante estaria presente a própria potência infinita dessa linguagem “de falar sobre as palavras.” (Deleuze, LS, 1988, 31)²⁰

¹⁸ ...“o sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas. Ele volta uma face para as coisas, uma face para as proposições. Mas não se confunde nem com a proposição que o exprime nem com o estado de coisas ou a qualidade que a proposição designa. É, exatamente, a fronteira entre as proposições e as coisas.” (LS, 1988, 23)

¹⁹ Há capítulos em LS que pormenorizam a idéia deleuzeana de sentido. Sugerimos aqui sobretudo a “Quinta série”, que na nossa edição especificada (1988) vai da página 31 à 38.

²⁰ Há aí talvez uma alusão ao texto de Foucault, *As Palavras e as Coisas*, publicado em 1966, três anos antes de *Lógica do Sentido* (1969). Naquele texto Foucault a certo momento

Agora bem, mas por que a *nova concepção* do sentido-acontecimento iria além daquela outra, do sentido-significação? Porque tudo agora encontra-se invertido. Quando atualmente falamos do sentido de uma coisa, não é como antes: “condição como simples possibilidade do condicionado.” Algo que Deleuze nunca se cansou de insistir foi sobre o perigo dessa idéia de possível. O possível se opõe ao real. Enquanto que o processo do primeiro é chamado de ‘realização’ (que pode dar-se ou não, e que ainda é inexistente), o processo do segundo, do que é real, é apenas de “atualização”. Se nele haverá ou não uma efetuação, pouco importará no sentido de destituir o acontecimento do seu posto de realidade. (DR, 1988, 339)

Por isso é que “a condição deve ser condição da experiência real e não da experiência possível.” (DR, 1988, 252) A verdade não depende mais de uma adequação, exterior ao sentido, que *privilegiaria a designação* (sexto postulado do que Deleuze chama de imagem dogmática). A verdade está lá, e entretanto deve ser “produzida”. O objeto, portanto, é somente “o limite do processo” operado pelo sentido, sua ponta distendida:

tentou demonstrar como a linguagem não vai mais querer apenas representar as coisas, mas descobrir nela mesma um jogo infinito e autoreferencial: “A esta questão nietzschiana: quem fala? Mallarmé responde e não cessa de retomar sua resposta, dizendo que o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário.” (Foucault, 1992, 322)

O sentido é a gênese ou a produção do verdadeiro, e a verdade é tão-somente o resultado empírico do sentido. Em todos os postulados da imagem dogmática, reencontramos a mesma confusão, que consiste em elevar ao transcendental uma simples figura do empírico, deixando cair no empírico as verdadeiras estruturas do transcendental." (DR, 1988, 253, grifo nosso)

Então, voltemos, quando Deleuze diz que o conceito deve "dizer" ou "destacar" um acontecimento das coisas e dos seres, ele bem o sabe que esse processo de apreensão não tem em causa nenhum ponto de vista privilegiado, nenhuma adequação ou redução das "ações e paixões do corpo" ao seu "resultado" imediato. (LS, 1988, 97) Primeiro, o sentido só se dá "nos interstícios da representação, nos hiatos dos pontos de vista." (Zourabichvili, 1994, 39) Ele é "divergência, dissonância, disjunção" ou "problema: 'acordo discordante'." (1994, 39) Segundo, o acontecimento-sentido, está em Conversações, ganha tanta importância em Deleuze, porque seria o "único capaz de destituir o verbo ser e o atributo" em favor das coisas "que crescem pelo meio", embora sem se confundir com tais coisas. (Deleuze, C, 1992, 177) Como lembra Alliez, citando de Deleuze uma frase de DR, o Acontecimento é " 'a parte, em tudo o que acontece, que escapa à sua própria atualização.' " (Alliez, 1995, 39)

2.3.2 Acontecimento Cinema: "Casos do Conceito"

Talvez fosse interessante aqui expormos brevemente como um conceito poderia, *na prática*, "dizer" um acontecimento, instalando-se "no

meio". Para Badiou (1997, 23), todo o percurso teórico de Deleuze - suas dissertações sobre Espinosa, Foucault etc – baseou-se tão-somente em apontar “*casos do conceito*.” Como isso se realizou com o cinema, haja vista ter Gilles Deleuze escrito inclusive dois grandes textos sobre o tema, Cinema 1. A Imagem-movimento e Cinema 2. A imagem-tempo?

Em primeiro lugar é preciso dizer que esses textos são realmente curiosos. Ao falar sobre cinema, Gilles Deleuze junta ao mesmo tempo uma erudição fílmica considerável: a lista de películas que apresenta ao leitor é imensa – aliada a um passeio não menos competente pela tradição filosófica. Assim, se é certo que o cinema passou por várias fases, da imagem muda ao que hoje conhecemos, em cada uma delas seria possível apontar uma *ressonância* filosófica, artística ou científica.

Mas em Deleuze, bem entendido, tais ressonâncias aparecem como momentos *sui generis*, como o próprio trabalho de elaboração conceitual. Em a Imagem-Tempo, por exemplo, vemos capítulos ou partes assinadas com híbridos que são verdadeiras criações filosóficas; ou seja, o espaço riemanniano no cinema, Renoir e o cristal rachado, as imagens-tempo de Buñuel, Einstein e o autômato espiritual, as imagens-lembrança em Bergson... Deleuze nos explica como tais junções foram possíveis:

Se digo: é um espaço riemanniano, isto parece uma afirmação apressada, e, no entanto, de uma certa maneira está exato. Não se trata de dizer: o cinema faz o que Riemann fez. Mas se tomamos unicamente esta determinação de espaço: vizinhanças ligadas de uma infinidade de maneiras possíveis, vizinhanças visuais e sonoras ligadas de maneira tátil, então é um espaço de Bresson. Claro, Bresson não é Riemann, mas

ele faz no cinema a mesma coisa que se produziu na matemática, há um eco. (Deleuze, C, 1992, 155)

Philippe Mengue interpreta esta passagem como sendo a própria “distância” operada pela filosofia, “saber autônomo” que “constrói” conceitos antes de apreender informações que seriam, no nosso caso específico, “dados no cinema”. (1997, 242) Neste sentido, a imagem fílmica é pensada como signo-sentido, ao invés de se referir a uma imagem-linguagem ou imagem-enunciado, como queria C. Metz (na esteira de uma inspiração da linguística e semiologia saussureanas), ou ainda aproximar-se de uma imagem-significante *modus* lacaniano. (1977, 241-43) Ao contrário, Deleuze vai pensar mais numa semiótica peirceana, valorizada por sua independência entre signo e linguagem. E justamente por isso é que o cinema seria um “sistema das imagem e dos signos pré-linguísticos.” (1977, 243)

2.3.3 Criação Conceitual *versus* Fenomenologia

Expressar que o conceito “diz o acontecimento” requereria ainda observar pelo menos duas coisas importantes, ainda que rapidamente: primeiro, que o conceito não pode ser tratado a partir de uma perspectiva fenomenológica (o tema do cinema em Deleuze, p. ex., não se descortina como uma fenomenologia “concreta das imagens e dos signos” – Badiou,

1997, 25); e mais, deve mesmo recusá-la. Segundo, que a autopoisição do conceito está em íntima ligação com um trabalho de experimentação, um empirismo superior, na nomenclatura de Deleuze, que também precisa ser esquadrinhado.

Sobre o primeiro ponto, de início dever-se-ia refutar a idéia de intencionalidade, oriunda de uma “fenomenologia ‘vulgar’ [que] parte do fato de que a consciência ‘visa a coisa e se significa no mundo’.” (1997, 31)

Primeiro, a consciência não poderia ser o termo imediato de uma investigação do pensamento. Sabemos, de fato, que só se começa a pensar sob uma coação, segundo uma força (...). Na verdade, para começar a pensar, é preciso desviar-se da consciência, é preciso, por assim dizer, ‘inconscientizar-se’. (1977, 30-31)

Em Foucault (Deleuze, 1995, 117-30) muitas páginas corroborariam com a crítica à intencionalidade, e nos dariam outras razões ainda. O cerne disso estaria na idéia foucaulteana de “enunciado”, conceito “que mais me influenciou”, que “me impressionou muito”, como disse Deleuze por duas vezes em Conversações. (1992, 187; 112, respectivamente) O enunciado teria a ver com as práticas discursivas de uma determinada época, seria um dos polos do saber, o outro polo sendo as visibilidades. (Deleuze, F, 1995, 60) E contudo o enunciado não é um discurso, nem as visibilidades são o que vemos. Elas, ao contrário, seriam quem possibilitaria o discursivo e o visível. Só para elucidar rapidamente essa mutação do saber na história, retiremos a passagem que segue:

'na idade clássica', o asilo surge como uma nova maneira de ver e de fazer ver os loucos, bem diferente da maneira da Idade Média, ou do Renascimento; e a medicina, por sua vez, assim como o direito, a regulamentação, a literatura, etc., inventaram um regime de enunciados que se refere à desrazão como novo conceito. Se os enunciados do século XVII inscrevem a loucura como grau extremo da desrazão (conceito-chave), o asilo ou internamento insere-a num conjunto que une os loucos aos vagabundos, aos pobres, aos ociosos, a todas as espécies de depravados: há aí uma 'evidência', percepção histórica ou sensibilidade, tanto quanto um regime discursivo. (Deleuze, F, 1995, 58)

Mas por que algo de crítica à intencionalidade vai surgir? A descoberta dos enunciados e das visibilidades só se dá quando se "racha" as palavras e as coisas. Enquanto não fazemos isso podemos acreditar piamente que a linguagem nos abre a uma significação originária, e as coisas a "uma experiência selvagem". Mas se o fazemos, então foi porque levamos a Fenomenologia a ultrapassar uma etapa, até metodológica, que a embarrou (1), ao mesmo tempo em que descobrimos a anterioridade do poder com relação ao saber (2); ou seja, que o domínio da epistemologia nasce antes de tudo de um jogo de estratégias:

- (1) a 'colocação entre parênteses' que a fenomenologia invoca deveria levá-la a superar as palavras e as frases em direção aos *enunciados*, as coisas e os estados de coisas em direção às *visibilidades*. Ora, os enunciados não visam a nada, porque não se relacionam com nada, tal como não exprimem um sujeito, mas apenas remetem a uma linguagem, a um ser-linguagem, que lhes dá objetos e sujeitos próprios e suficientes como variáveis imanentes. E as visibilidades não se desdobram num mundo selvagem que se abriria a uma consciência primitiva (antepredicativa), mas apenas remetem a uma luz, a um ser-luz, que lhes dá formas, proporções, perspectivas propriamente imanentes, livres de todo olhar intencional. (Deleuze, F, 1995, 116)
- (2) Em Foucault, sempre houve um tema alucinatório dos Duplos, e do forro, que transforma toda a ontologia. (...) Este é o domínio estratégico do

poder, por oposição ao domínio estrático do saber. Da epistemologia à estratégia. Mais uma razão pela qual não há experiência 'selvagem', pois batalhas implicam uma estratégia e toda experiência está presa em relações de poder. É o segundo aspecto do ser, o 'Possest', o Ser-poder, por oposição ao Ser-saber." (Deleuze, F, 1995, 120)²¹

Ora, o que faz Merleau-Ponty no texto O Cinema e a Nova Psicologia (1977) é tentar justamente resgatar essa experiência selvagem, contrastando na verdade com a perspectiva conceitual de Gilles Deleuze. A experiência selvagem, com efeito, é o momento em que se abolem os paradigmas intelectualista e psicologista para dizer, antes de tudo, que o homem está "alojado no mundo"; que nem o percebe como um "mosaico de sensações" independentes, mas como um conjunto (*gestalt*), nem o decifra a todo o instante como se fosse um ser pleno de razão, à maneira de Descartes. O cinema teria grande importância neste assunto por mostrar a possibilidade real desse "comércio com o mundo". Por isso, diz Merleau-Ponty, "um filme não se pensa, se percebe." (1977, 103)

Mas o trabalho conceitual da filosofia, na perspectiva de Deleuze, não se interessaria por isso. Deleuze vai querer, como dissemos acima, rachar as palavras e as coisas, a saber, descobrindo novas maneiras de ver e de falar

²¹ Muitas outras passagens falam dessa crítica à intencionalidade. Uma importante em Conversações é esta: "em Foucault não existe experiência no sentido fenomenológico, mas sempre saberes e poderes que encontram ao mesmo tempo seu limite e seu desvanescimento na linha do Fora." (1992, 139) Ou esta: "nunca se diz o que se vê e nunca se vê o que se diz (...) A intencionalidade cede lugar a todo um teatro, uma série de jogos entre o visível e o enunciado." (1992, 139) Sobre este segundo ponto, Badiou o explica pelo fato de não poder haver uma "relação interiorizada" entre consciência e objeto. Daí ter Heidegger ficado apenas a meio caminho das reservas à intencionalidade, ao não levar adiante a "radicalidade da síntese disjuntiva". (Badiou, 1997, 31-32)

através do exercício do conceito. Em O Cinema e a Nova Psicologia Merleau-Ponty afastar-se-ia textualmente disso, além de inserir Deleuze num conjunto de pensadores contemporâneos que este certamente não concordaria:

a filosofia contemporânea não consiste em encadear conceitos, senão em descrever a mescla da consciência e do mundo, seu compromisso em um corpo, sua coexistência com os demais, e porque tudo isso é cinematográfico por excelência. (Merleau-Ponty, 1977, 104, grifo nosso)

2.3.4 Conceito e Empirismo Superior

O conceito filosófico não consiste portanto em nenhuma espécie de descrição. Porém, é uma “experimentação”. Mas dizer isto não se torna perigoso, ao nos aproximarmos de uma *inspiração* fenomenológica, de temas como “experiência perceptiva” ou mesmo da existência do sujeito, que só se alcança ou se define numa experiência cotidiana, num fazendo-se...? De fato não cabe ao filósofo “interpretar”, somente experimentar ou experienciar. A interpretação aliás é quem se opõe à “superfície”, não à “profundidade” (Deleuze, C, 1992, 109). Contudo, o uso que faz Deleuze do termo “experimentar” é totalmente distinto daquele usado pelos fenomenólogos, e

será requisito básico para entender mais uma vez a natureza do conceito como dizer do “acontecimento”.

Em primeiro lugar *o próprio pensamento é experimentação*, e, a saber, do novo, do atual, do nascente, do “que está em vias de se fazer”. (C, 1992, 132) Mas “experimentando”, o pensar então se eleva acima do vivido e dos estados de coisas para se tornar filosofia, auto-posição conceitual ou “conhecimento de si”.²² (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 46-47) A busca fenomenológica pela essência, ainda que se dê na existência, fica sem sentido:

A filosofia sempre se ocupou de conceitos, fazer filosofia é tentar inventar ou criar conceitos. Ocorre que os conceitos têm vários aspectos possíveis. Por muito tempo eles foram usados para determinar o que uma coisa é (essência). Nós, ao contrário, nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como, etc.? Para nós, o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência. (Deleuze, C, 1992, 37)

Vimos como desde os estóicos o acontecimento-verbo, que percebia nas coisas apenas efeitos de superfície, substituiu inclinações como as da metafísica aristotélica, no seu afã de buscar as causas primeiras do ente, a substância. (Deleuze & Parnet; 1977, 77-80) Deleuze, não menos

²² Para Deleuze a experimentação excederia inclusive a história: “A história não é experimentação; é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permanece indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, é filosófica.” (Deleuze, C, 1992, 132)

curiosamente, vai também passar agora para o lado do filósofo empirista: “Ele não apresenta senão acontecimentos”...(Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 65).

Mas, em que sentido o empirismo é uma filosofia da experimentação, se o entendemos com mais propriedade? Dialogues (Deleuze & Parnet, 1977) a este respeito é um texto exemplar, e mostra de cara a necessidade de sairmos de certos clichês. “Define-se frequentemente o empirismo como uma doutrina segundo a qual o inteligível ‘vem’ do sensível, tudo o que é do entendimento vem dos sentidos.” (D, 1977, 68) Tal definição não está incorreta, mas por ficar presa demais nessa generalidade, impedir-nos-ia de ver certos detalhes aí escondidos:

Cada vez que se crê em um primeiro grande princípio, não se pode mais produzir senão grossos [gross] dualismos estéreis. Os filósofos se deixam levar à vontade, e discutem entorno disso que deve ser o primeiro princípio (o Ser, o Eu, o Sensível?...). (...) Com efeito o primeiro princípio é sempre uma máscara [*masque*, aparência enganadora], uma simples imagem, isso não existe, as coisas não começam a mexer e a se animar senão ao nível do segundo, terceiro, quarto princípio, e isso não são mesmo mais princípios. (D, 1977, 68-9)

Segundo o autor, o que os empiristas vão querer dizer, para além daquela fórmula ou conceito consagrado, é isto: que “*as relações são anteriores aos seus termos*”, nem interiores a um sujeito nem ao conjunto sujeito-objeto. Há um copo e uma mesa diante de mim; temos em conta mais ou menos a perenidade ou fixidez de cada termo; porém, suas relações não estão dadas; que o copo esteja *sobre* a mesa, isto se diz de algo que está *no*

meio, locus de experimentação. Neste aspecto é que os empiristas trariam consigo a maior novidade, a recusa, *em favor das relações*, de todo princípio: “Esta exterioridade das relações não é um princípio, é uma protestação vital contra os princípios. (...) Os empiristas não são teóricos, são experimentadores: eles não interpretam nunca, eles não têm princípios.” (D, 1977, 69)

Assim, é falso acreditarmos sem reservas numa filosofia; ou antes é a própria filosofia que de repente se transforma em “geografia”. A experimentação filosófica através do conceito, que Deleuze certa feita escreveu como um imperativo: *Expérimentez!* – se faz “a cada vez” a partir de um “agenciamento de idéias, de relações e de circunstâncias” (D, 1977, 70)²³; a filosofia é portanto mais a *criação de um território*, espaço móvel e excedente diante dos termos e conjuntos (operando “linhas de fuga”), que a descoberta de uma zona secreta onde estaria o Ser. Aliás, o “segredo”²⁴ descoberto pelos empiristas é justamente o de que o pensamento se faz sempre com o *e* (*et, et, et...*), não com o *é* (*est*), estando sempre ao meio,

²³ A unidade real mínima não é a palavra, nem a idéia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. (...) o enunciado é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que coloca em jogo, em nós e fora de nós, populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos. O nome próprio não designa um sujeito, mas alguma coisa que se passa”... (Deleuze & Parnet, D, 1977, 65) “Que é um agenciamento? É uma multiplicidade que comporta sempre termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das idades, sexos, regimes - de naturezas diferentes. (...) O que é importante não é nunca as filiações, mas as alianças e as ligas.” (Deleuze & Parnet, D, 1977, 84)

²⁴ Essa idéia de segredo é fundamental, se se pensa que o segredo dos empirista – o *e* das relações – é oposto aos segredos da psicanálise, o Édipo, a castração etc. A este respeito O Anti-Édipo é obra basilar. (Cf. Deleuze & Guattari, AE, 1976)

contra alguma suposta essência à qual os princípios primeiros frequentemente nos remeteriam:

Toda gramática, todo silogismo, são um meio de manter a subordinação das conjunções ao verbo ser, de as fazer gravitar entorno do verbo ser. É necessário ir mais longe: fazer que o reencontro com as relações penetre e corrompa tudo, mine o ser; faça-o oscilar [*basculer*]. Substituir o E ao É. A e B. O E não é mesmo uma relação ou uma conjunção particulares, ele é o que subtende todas as relações (...) O E como extra-ser, inter-ser. (D, 1977, 71)

Por fim, é o que sugere mais ou menos Godard, grande diretor tornado filósofo:

Godard tem uma bela fórmula: não uma imagem justa, justo uma imagem. Os filósofos também deveriam dizê-lo, e conseguir fazer: não idéias justas, justo idéias. Porque idéias justas são sempre idéias conformes a significações dominantes ou a palavras de ordem estabelecidas (...) Enquanto que 'justo idéias' é o próprio devir-presente, a gagueira nas idéias. (Deleuze, C, 1992, 53)

2.4 A Geografia do Conceito (os Conceitos como Linhas)

Quando falávamos sobre os personagens conceituais, deixamos de mencionar uma outra idéia que Deleuze chegou a estabelecer; a saber, que todos os personagens conceituais inventados pelo filósofo – fossem eles simpáticos ou antipáticos - eram casos de formação ou instauração de territórios: *“Os personagens conceituais têm este papel, manifestar os*

territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento.” (QF?, 1993, 92)²⁵

Mas a posição de Deleuze é ainda mais abrangente, pois a consistência mesma dos conceitos, como a totalidade do mundo, são constituídas por linhas, e assim formam sua *geografia*, sua cartografia, seu diagrama. Quanto ao conceito, é o que diz literalmente:

os conceito são linhas, quer dizer, sistemas de números **ligados** (grifo nosso) a esta ou àquela dimensão das multiplicidades (estratos, cadeias moleculares, linhas de fuga ou de ruptura, círculos de convergência, etc) (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 34, Vol. I, grifo nosso)

Ora, se tudo é questão de terra e território – mesmo a “má aproximação do pensamento” quando dicotomiza sujeito-objeto (QF?, 1993, 113) – a pergunta deleuzeana acerca do começo da filosofia é esta: “que espécie de território os gregos instauraram”? (Deleuze & Guattari, 1995, 90, Vol. I) E em que meio?

²⁵ É sempre curioso notar como Deleuze se utiliza às vezes de autores inesperados (muitos até meio desconhecidos para nós), vindos das mais diversas regiões: filosofia, mas também física, literatura, etc., como Sacher-Masoch – quanto de expressões e conceitos vindos de outras áreas não muito afins aos utilizados pela filosofia: rizoma na biologia, e geofilosofia. Para Badiou, “tudo isso reunido abruptamente em uma trama afirmativa e sinuosa, [seria] muito afastada, aparentemente, das precauções e dos cânones da Universidade Filosófica.” Confusão do mundo? Sim. Mas “A confusão do mundo, para o pensamento, sem dúvida quer dizer, primeiro, que nem o Uno nem o Múltiplo a explicam. Este mundo não está nem no movimento detectável de um sentido (por exemplo, um sentido da História), nem está no regime de uma classificação estável, de uma contagem praticável das suas partes significativas (como estava na concepção dos que distinguiam nitidamente o proletariado da burguesia, ou encontravam sentido nos jogos entre o campo imperialista, o campo socialista e o campo dos não-alinhados).” (Badiou, 1997, 17)

As condições de fato para o surgimento da filosofia na Grécia foram três: “uma pura sociabilidade como meio de imanência, ‘natureza intrínseca da associação’, que se opõe à soberania imperial”; depois disso uma espécie de prazer nessa associação, “que constitui a amizade, mas também de romper a associação, que constitui a rivalidade”, como vimos; por fim, um terceiro fator, o “gosto pela opinião”, na verdade pela “troca de opiniões”, pela “conversação”. (QF?, 1993, 116)

Dadas tais condições – e que poderiam ser outras – a filosofia pôde então aparecer. Agora, porém, de forma diferente: não será um “pensar por figuras”, como o hinduísmo e suas mandalas, os chineses e seus hexagramas ou o judaísmo e o islamismo (QF?, 1993, 118) Na verdade “A filosofia se reterritorializa sobre o conceito” (QF?, 1993, 131); ela vai provocar uma **redobra da imanência**, feita não menos que através de **“conjunções e conexões” de conceitos**. (QF?, 1993, 122, grifo nosso)

Mas então a *territorialidade da terra* é movente, e o próprio conceito nasceu de uma contingência, além de internamente estar sofrendo abalos e modificações? A resposta é positiva. Em primeiro lugar a Terra-conceito é um estrato; um estrato é uma “camada ou cinta” que consiste em formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades. (MP, 1995, 54, Vol. I) São “capturas”, operadas por “codificação e territorialidade”. Porém, ao mesmo tempo, a Terra-conceito é um corpo sem órgão, CsO, **“atravessado** por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos,

intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias.” (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 53, vol. I, grifo nosso)

Deleuze fala mesmo de uma “superfície de estratificação”, “agenciamento maquínico”²⁶ composto por um “interestrato”, face voltada para os estratos, e um “metaestrato”, agora voltada para o CsO, ou corpo não-formado, não-organizado e não-estratificado. Ora, pensar em estrutura significaria desconsiderar a “imensa diversidade dos estratos energéticos, físico-químicos, geológicos”, substituindo todas essas multiplicidades por uma compreensão orgânica do estrato. Assim, a questão não seria identificar no corpo (e podemos pensar no corpo-conceito) seu organismo, senão ver como é possível “fazer’ um organismo no corpo”. (MP, 1995, 55, Vol. I)

Ora, o território instaurado consiste num certo corte no caos em direção a um ponto de consistência, já que “A desterritorialização absoluta não existe sem reterritorialização”. (QF?, 1993, 91) Este, aliás, é um movimento que não pára, pois no próprio estrato, nos seus “meios interiores que asseguram a sua autonomia” vai instaurar-se sempre também um “conjunto de correlações aleatórias com o exterior.” (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 69, vol. I)

²⁶ “São necessários agenciamentos para que estados de forças e regimes de signos entrecruzem suas relações. São necessários agenciamentos para que seja organizada a unidade de composição envolvida num estrato, isto é, para que as relações entre tal estrato e os outros (...) sejam relações organizadas e não relações quaisquer. Sob todos os pontos de vista, os agenciamentos maquínicos efetuam a máquina abstrata [um e outro se distinguem] tal como ela é desenvolvida no plano de consistência ou envolvida num estrato.” (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 89, vol. I)

Neste sentido, os “graus de desenvolvimento” de um corpo só podem ser entendidos a partir de suas ‘velocidades diferenciais’, incluindo-se aí sem dúvida o que Deleuze disse em QF?: que “os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos”. (QF?, 1993, 51) Essa velocidade imanente pode desembocar, às vezes, numa linha de fuga do conceito, que deve aqui ser bem entendida.

Com efeito, pode-se pensar em casos de fuga: fugir “do mundo”!, por exemplo. Como? Pela arte, talvez; ou então fugir às nossas ‘responsabilidades’. Não; a coisa é mesmo invertida: antes de fugir do mundo, “fazê-lo fugir”, **criar nele buracos ou fendas** “como se estoura um cano”. (MP, 1996, 78, vol. III) É verdade que sempre se tenta vedar um cano *danificado*. Só que neste caso específico o mundo-cano nunca deixa de proporcionar escapes em suas “extremidades”, e de ser valorizado por essa natureza dissidente:

A linha de fuga é uma *desterritorialização*. Os franceses não sabem bem o que é isto. Evidentemente, eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, místico ou arte, ou então que é alguma coisa de covarde [*fâche*], porque se escapa aos engajamentos e às responsabilidades. Fugir, isto não é absolutamente renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga.” (Deleuze & Parnet, D, 1977, 47)

Deleuze vê surgindo essas linhas nos devires, nas passagens, nos saltos, nos demônios e nas relações renovadas com as exterioridades. É quase que uma aventura, pois faz deslocar a Terra de sua quietude

passageira; ou então, como as lagostas, faz substituir com suas articulações antigas regiões exploradas, por outras.

Há alguma coisa de demoníaco, ou de demônio, em uma linha de fuga. Os demônios se distinguem dos deuses, porque os deuses têm atributos, propriedades e funções fixas, territórios e códigos (...). O próprio dos demônios é saltar os intervalos, e de um intervalo ao outro. (D, 1977, 51)

Quando, portanto, um conceito se choca com outros numa “encruzilhada de problemas” e aí se superpõem, conectam-se ou então se cruzam, fazem valer o devir “nômade” de sua estrutura consistente²⁷; ou, mais precisamente, o “contorno irregular” de seus componentes. (QF?, 1993, 27) Assim, ao pensar em Descartes, Kant precisará elaborar toda uma outra maneira de se apropriar dos conceitos cartesianos, refazendo-os ou recriando-os:

Descartes tinha criado o cogito como conceito, mas expulsando o tempo como *forma de anterioridade* para fazer dele um simples modo de sucessão que remete à criação contínua. Kant reintroduz o tempo no cogito, mas um tempo inteiramente diferente daquele da anterioridade platônica. Criação de conceito. Ele faz do tempo um componente de um novo cogito, mas sob a condição de fornecer por sua vez um novo conceito do tempo: o tempo torna-se *forma de interioridade*, com três componentes, sucessão, mas também simultaneidade e permanência. (Deleuze & Guattari, 1993, 45)

²⁷ Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos.” (MP, 1997, 64, vol. IV)

Por fim, uma última observação: é claro que as linhas de fuga não estão alheias a possíveis perigos. Como aconteceu com Platão, às vezes a reterritorialização de um conceito pode dar-se através de pressupostos dogmáticos²⁸. Porém, diz Deleuze, em primeiro lugar nem ao menos uma linha de fuga poderia ser barrada: há uma “*imanência mútua das linhas*”, o que quer dizer que “cada uma trabalha nas outras.” (MP, 1996, 81, vol. III) Segundo, se as linhas de fuga ganham tanta importância em Deleuze, é porque elas são nada menos do que linhas criadoras:

As grandes aventuras geográficas da história são das linhas de fuga, quer dizer das longas marchas, a pé, a cavalo ou em barco: aquela dos Hebreus no deserto, aquela de Genséric o Vândalo atravessando o Mediterrâneo, aquela dos nômades através da estepe, a longa marcha dos chineses – é sempre sobre uma linha de fuga que se cria, certamente não porque se imagina ou se sonha, mas ao contrário porque se traça realidade [*réel*], e que se compõe um plano de consistência. Fugir, mas em fugindo, buscar uma arma. (Deleuze & Parnet, D, 1977, 164)

2.4.1 O Conceito como Multiplicidade Rizomática

Um conceito é uma multiplicidade. O cogito cartesiano é múltiplo por interligar, em zonas “vizinhas” e “indiscerníveis”, dúvida, pensamento e existência. (QF?, 1993, 31) Mas não é só isso. Há no

²⁸ Em DR Deleuze aponta oito postulados dogmáticos: 1) o princípio da *Cogitatio natura universalis*; 2) o ideal do senso comum; 3) o modelo da reconhecimento; 4) o elemento da representação; 5) o negativo do “erro”; 6) o privilégio da designação; 7) a modalidade das soluções; 8) o resultado do saber. (Cf. DR, 1988, 215-274)

conceito de multiplicidade uma série de outras características e, além das que brevemente tínhamos falado, é possível mencionar mais uma, fundamental e importante, no sentido de alargar a compreensão da idéia de conceito filosófico. Quer dizer, entendendo o conceito como uma multiplicidade rizomática.

No primeiro volume de Mil Platôs (1995), Deleuze vai falar do conceito de rizoma a partir da botânica, de onde o termo é originário: caule radiforme, geralmente subterrâneo (mas pode ser aéreo), composto por escamas, gemas, nós, e encontrado geralmente no gengibre e no bambu. Mas se usam esta expressão para explicar precisamente como se compõe um livro, ao mesmo tempo nos dá na verdade um exemplo a ser aplicado em outras direções. Ou seja, **não seria sob a forma rizoma, e por *sinapses de platôs*, que um conceito filosófico deveria se compor?**

Fazendo a correlação entre multiplicidade e rizoma, encontramos dois momentos em Mil Platôs. Em primeiro lugar, para os autores só se efetua de fato o grito do múltiplo quando se subtrai “o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1.” Depois, completam: “Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma” (1995, 15, vol. I) A matilha é uma forma-rizoma, como os ratos. Também o são as tocas, com suas “*funções de habitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura.*” (MP, 1995, 15, vol. I, grifo nosso) Por fim, há ainda a “melhor” e a “pior” forma-rizoma: a batata e a erva daninha; mas “se a flor é bela, o repolho útil [e a papoula enlouquece], a

erva é transbordamento, ela é uma lição de moral”, como diz Henry Miller, citado por Deleuze. (MP, 1995, 30, vol. I, nota 16)

Para elucidar de maneira mais completa a idéia de rizoma, “modelo de realização” das multiplicidades (MP, 1995, 8, vol. I), Deleuze elabora seis princípios, os quais passaremos a resumi-los, e que perfeitamente se aplicam aos conceitos filosóficos:

1) e 2) “Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo”, sem que algum ponto esteja fixado ou alguma ordem o imponha.²⁹ (MP, 1995, 15, vol. I) Vimos que um conceito perfaz essas conexões dentro de um campo problemático.

3) princípio de multiplicidade: o múltiplo agora é o verdadeiro substantivo; não é mais algum sujeito ou algum objeto, “psedomultiplicidades arborescentes”, que sempre nos fazem voltar a eles na visão de uma realidade da natureza ou do espírito.³⁰ (MP, 1995, 15, vol. I) Do mesmo

²⁹ Este princípio é particularmente endereçado ao modelo chomskyano da linguagem. Para Deleuze, o estudo de uma língua deveria se tornar mais “abstrato”, no sentido de “atingir a *máquina abstrata* que opera a conexão de uma língua com os conteúdos semânticos e pragmáticos de enunciados, com agenciamentos coletivos de enunciação, com toda uma micropolítica do campo social.” (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 15, vol. I) Um estudo mais detido do tema vai ser encontrado em todo o segundo volume de *Mil Platôs*. Uma outra frase aí escrita nos esclarece um pouco mais aquilo que foi dito acima: “É evidente que as palavras de ordem, os agenciamentos coletivos ou regimes de signos, não se confundem com a linguagem. Mas efetuam a condição desta”. (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 25, vol. II)

³⁰ “Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza. (...) Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas”. (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 16-17, vol. I)

modo, o conceito não se reporta ao Ser ou não se conforma com um discurso acerca de essências, senão inserindo-se em um plano de imanência marcado, como veremos mais a frente, por muitas “ilusões”. Além disso, uma multiplicidade conceitual não consistirá num agenciamento caótico, mas num fluxo ou movimento perpétuo de contração-expansão; quer dizer, “multiplicidades de multiplicidades que formam um mesmo agenciamento” e se revezam nesse movimento: “As árvores têm linhas rizomáticas, mas o rizoma tem pontos de arborescência.” (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 48, Vol. I)

Sabedoria das plantas: inclusive quando elas são raízes, há sempre um fora onde elas fazem rizoma com algo – com o vento, com um animal, com o homem (e também um aspecto pelo qual os próprios animais fazem rizoma, e os homens etc.). (MP, 1995, 20, vol. I)

4) princípio de ruptura a-significante: “Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer (...). Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma.” (MP, 1995, 18, vol. I) É o que está presente no tema da geografia do conceito.

5) e 6) princípio de cartografia e de decalcomania: o rizoma faz mapa, não decalque. Um exemplo deste último é o encontrado na linguística e na psicanálise, que criam um modelo a partir do qual tudo deve ser decalcado.³¹ O mapa, ao contrário, é aberto, reversível, desmontável e possui múltiplas entradas. (1995, 21-22, vol. I) É por essas entradas, com efeito, que o filósofo pode refazer a cartografia de um conceito alheio e construir sua “máquina abstrata”. Em *Mil Platôs* Deleuze o exemplifica com a relação orquídea-vespa, cunhando outro termo aplicável ao conceito; ou seja, a “explosão de duas séries heterogêneas” numa linha de fuga:

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade (...) Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum”... (MP, 1995, 18-19, vol. I)

Por fim, o rizoma também encarna a natureza da idéia de “acontecimento”, do falar daquilo que é “atual” e “nascente”:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e...e...e...’ (...) *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente,

³¹ A psicanálise, por exemplo, tem “como objeto um inconsciente ele mesmo representante, cristalizado em complexos codificados, repartido sobre um eixo genético ou distribuído numa estrutura sintagmática. (...) O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói.” (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 21-22, vol. I) Sobre a idéia de um inconsciente produtor cf. Deleuze & Guattari, AE, 1976.

mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (Deleuze & Guattari, MP, 1995, 37, vol. I)

E em Conversações Deleuze vai ainda dizer, relacionando diretamente conceito e rizoma:

O que eu e Guattari chamamos de rizoma é precisamente um caso de sistema aberto (...) Um sistema é um conjunto de conceitos. Um sistema é aberto quando os conceitos são relacionados a circunstâncias, e não mais a essências. (Deleuze, C, 1992, 45)

Agora bem, se um rizoma já é um conjunto, os elementos desse conjunto são chamados de Platôs. Os platôs são “toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma.”³² (MP, 1995, 33, vol. I) Mil Platôs foi escrito como um rizoma, composto de platôs: “Cada manhã levantávamos e cada um de nós se perguntava que platôs ele ia pegar, escrevendo cinco linhas aqui, dez linhas alhures.” (MP, 1995, 33, vol. I)

Elaborar idéias e conceitos, dessa forma, seria criar platôs como “um conjunto de anéis quebrados” (Deleuze, C, 1992, 37), podendo haver penetração de uns nos outros, e constituindo um “continuum de variações”,

³² O termo platô também vem da botânica, e é empregada “no estudo dos bulbos, tubérculos e rizomas”, como citam Deleuze e Guattari. (Deleuze/Guattari, MP, 1995, 33, vol. I, nota 18) Deleuze cita ainda Gregory Bateson, que se serve “da palavra ‘platô’ para designar algo muito especial: uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior. (MP, 1995, 33, vol. I)

outro nome dado por Mengue ao platô. (Mengue, 1997, 35-7) O que isso implicava, os processos de interpenetração e mobilidade? Ao nível do conceito, não uma apologia ao binarismo da informática, mas à relação que o próprio Deleuze entendia haver entre sua teoria dos conceitos e os acontecimentos cerebrais:

Não que pensemos conforme o conhecimento que temos do cérebro, mas todo novo pensamento traça ao vivo no cérebro sulcos desconhecidos, torce-o, dobra-o, fende-o. Milagre de Michaux a esse respeito. **Novas conexões, novas passagens, novas sinapses, é o que a filosofia mobiliza ao criar conceitos...** (Deleuze, C, 1992, 186, grifo nosso)

2.5 Conceito, Plano de Imanência e Máquina Abstrata

O construtivismo filosófico, como vimos, é marcado por três instâncias: a insistência (personagens conceituais), a consistência (o conjunto dos elementos interagentes do conceito), e a imanência, ou plano de imanência. Trataremos agora desse último ponto, já que apenas foi mencionado ligeiramente, e sem a devida precisão conceitual. Além disso, pela sua importância, haja vista ser um componente imprescindível para promover a criação de conceitos.

Em QF? Deleuze começa o capítulo sobre o plano de imanência mostrando que, de um lado, há uma “diferença de natureza” entre conceito e plano: “O plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos.” (QF?, 1993, 51) Não obstante isso, a complementaridade do

construtivismo filosófico dar-se-ia de fato pela criação do conceito aliado ao traçado do plano.

Os conceitos “são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes.” (QF?, 1993, 51) O “problema do pensamento”, diz Deleuze, é essa velocidade, pois o pensamento nada pode reivindicar de “direito” a não ser isso, e portanto deve recusar a idéia de qualquer boa natureza ou inclinação genética da razão na direção da verdade (bom senso e senso comum). Entretanto, é preciso um meio, um “plano”, um “vazio” ou “horizonte” por onde possam instalar-se os conceitos, segundo a necessidade do seu ser movente. Daí que o plano de imanência tem lugar, retendo apenas “o que o pensamento pode reivindicar de direito”. Ou seja, “*somente*’ o movimento que pode ser levado ao infinito.” (QF?, 1993, p. 53)

Esclarecendo isso, se o “negativo” aparece como problema dentro de um certo plano, seus movimentos poderiam ser vistos assim: “cair em erro, bem como evitar o falso, deixar-se dominar pelas paixões, bem como superá-las.” (QF?, 1993, 55) Outra exemplificação do horizonte de imanência pode ainda ser encontrada em Variations. La philosophie de Gilles Deleuze (Jean-Clet Martin, 1993). Jean-Clet mostra que “o exercício do pensamento está pois submetido a toda uma geografia” (1993, 150) e, logo a seguir, pensando no barroco estudado por Gilles Deleuze, como a “dobra” constituir-se-ia no “elemento genético” desse pensar, traduzido tanto em obras de arte quanto

em filosofia; ou seja, horizonte cuja genialidade de Leibniz soube bem percorrer. (1993, 151)³³

O plano de imanência é, então, a “imagem do pensamento”. É a partir do plano que o pensar se orienta, para só então trabalhar, pelo conceito, os acontecimentos nascentes. Quanto a isso, é bom até fazermos um retorno: se os conceitos dizem o “acontecimento”; e mais, se os próprios conceitos são também acontecimentos, o plano de imanência é sua “salvaguarda” e seu elemento “pressuposto” (QF?, 1993, 52; 58):

Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico. Ele está pressuposto, não da maneira pela qual um conceito pode remeter a outros, mas pela qual os conceitos remetem eles mesmos a uma compreensão não-conceitual. (Deleuze/Guattari, QF?, 1993, 58)

Nesse sentido poder-se-ia dizer que o plano de imanência, enquanto não-conceitual e pré-filosófico, estaria *fora* da filosofia? Deleuze acha justamente o contrário; quer mostrar que ela, a filosofia, não existe apartada de um plano, que este é sua “condição interna” (QF?, 1993, 57) e a própria “instauração” da filosofia, sendo o conceito seu começo. (QF?, 1993, 58):

O não-filosófico está talvez mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e 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. (QF?, 1993, 57)

³³ Ver igualmente de Gilles Deleuze seu livro A Dobra. Leibniz e o Barroco, 1991.

Mais adiante encontramos outras explicações similares. O plano de imanência é a um tempo o que deve ser pensado e o que não pode sê-lo, “o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto”(QF?, 1993, 78). Aliás, torna-se-ia tanto melhor caso conseguisse abrir-se aos fluxos dos acontecimentos:

Um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamento em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade³⁴, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento-essência ou teorema, um pensamento que faz apelo a um povo em vez de se tomar por um mistério. (Deleuze & Guattari, MP, 1997, 48)³⁵

Com efeito, o “fora” é esse *algo que me coage* (Zourabichvili, 1994, 43), algo em que “o pensamento não pensa, não sabe pensar, não pensa ainda”, e que portanto o pressiona. (1994, 37) O conceito filosófico, a efetivação da

³⁴ Acontece de se escrever ‘*ecceidade*’, derivando a palavra de *ecce*, eis aqui. É um erro, pois Duns Scot cria a palavra e o conceito a partir de *Haec*, ‘esta coisa’. Mas é um erro fecundo, porque sugere um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito. “ (Deleuze & Guattari, MP, 1997, 47, nota 24, vol. IV)

³⁵ Na nota 38 do volume V de *Mil Platôs* Deleuze menciona um texto de Foucault acerca do tema do “fora” digno de ser observado. Assim, diz Foucault: “Este pensamento que se mantém fora de toda a subjetividade para fazer surgir como do exterior seus limites, enunciar seu fim, fazer brilhar sua dispersão e não obter mais do que sua irrefutável ausência e que ao mesmo tempo se mantém no princípio de toda a positividade, não tanto para extrair seu fundamento ou sua justificativa, quanto para encontrar o espaço em que se desvincula o vazio que lhe serve de lugar, à distância em que se constitui e na qual se dissipam, desde o momento em que é objeto da mirada, suas certezas imediatas, - este pensamento, com relação à positividade do nosso saber, constitui o que poderíamos chamar em uma palavra ‘o pensamento do exterior.’ ” (Foucault, 1990, 20) Christian Descamps mostra ainda como a escrita de Kafka, “capaz de fazer rir”, pôde opôr-se a “língua dos mestres” da qual encabeça Goethe. (1991, 23)

filosofia só poderia nascer daí, dessa instância ainda não conceitual: “Sair da filosofia, fazer não importa o que, para poder produzi-la do fora. Os filósofos sempre foram outra coisa, eles nasceram de outra coisa.” (Deleuze & Parnet 1977, 89)

Mas ao tornar-se filósofo, como faríamos para compreendê-lo? Seria fazer de sua filosofia um “retrato maquínico”. Quando um conceito filosófico é realmente criado, estamos na presença de uma pura novidade. O filósofo, no seu diálogo com a tradição, não apenas rediz um pensamento, mas “trata de fazer parecido”, de “reproduzir a semelhança”, aproximando assim a filosofia da “arte do retrato”. Essa reprodução, entretanto, não é uma cópia, mas uma repetição da diferença por “desnudamento” daqueles conceitos que foram criados e do plano de imanência igualmente instaurado. (QF?, 1993, 74)

O filósofo, pois, ao juntar conceito e plano cria “máquinas abstratas”, com todos os seus traços intensivos e diagramáticos. Deleuze o exemplifica com Kant; mostra como o “eu penso”, as “categorias”, “o tempo como forma de interioridade”... engendram uma máquina, cujas peças são justamente os conceitos. Mas o que seria o diagrama, tão intimamente ligado às peças-conceito?

Geralmente se traduz “diagrama” por uma representação que utiliza figuras geométricas (pontos, linhas, áreas, etc), um gráfico ou um esquema. Deleuze conserva essa primeira idéia e suas funções gerais: informar acerca de direções, “linhas”, “eixos e gradientes”(Deleuze & Parnet, 1977, 127 e Deleuze & Guattari, MP, 1995, 99, vol. 2).

O que chamamos de um 'mapa', ou mesmo de um 'diagrama', é um conjunto de linhas diversas funcionando ao mesmo tempo (as linhas das mãos formam um mapa) (Deleuze, C, 1992, 47)

Porém, uma direção é também um jogo de forças e de estratégias. Caso contrário não explicaríamos como um conceito é menos um amontoado de elementos dispostos à revelia, que uma " 'vizinhança' entre termos heterogêneos independentes." (Deleuze & Parnet, 1977, 125, grifo nosso) Além disso, é um conjunto de linhas-força "instável", mostrando dessa vez como Deleuze vai afastar-se de uma visão rígida de estrutura:

O diagrama revela aqui a sua diferença em relação à estrutura, na medida em que as alianças tecem uma rede flexível e transversal, perpendicular à estrutura vertical, definem uma prática, um procedimento ou uma estratégia, distintas de toda combinatória, e formam um sistema físico instável, em perpétuo desequilíbrio, em vez de um círculo fechado de troca (vem daí a polêmica de Leach com Lévi-Strauss, ou mesmo a sociologia das estratégias de Pierre Bourdieu). (Deleuze, F, 1995, 45)

Pensando assim, uma das características importantes do plano de imanência consistiria em ser "folhado" (*feuilleté*); em outras palavras, que mesmo entre os pré-socráticos, por exemplo, uma imagem de pensamento geral se contrastava com a maneira particular com que cada pensador fazia sua distribuição do plano ("Não estamos nunca sobre o mesmo plano". QF?, 1993, 41)³⁶. Por fim, que cada plano erigido era também "esburacado, deixando passar essas névoas que o envolvem e nas quais o filósofo que o

³⁶ Neste sentido "A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas." (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 78)

traçou arrisca-se frequentemente a ser o primeiro a se perder.” (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 69)

3. CAPÍTULO II – Filosofia, Ciência e Arte

3.1 Conceito Filosófico e Functivo Científico: introdução

A certa altura do texto QF? três pontos tratados antes de maneira apenas dispersa começam a ressurgir com um carácter mais concentrado; a saber: 1) a distinção entre filosofia e ciência, um valendo-se de conceitos, outro de functivos, respectivamente; 2) um retorno ao problema da lógica e das proposições, chamadas estas de “prospectos”; 3) e por fim uma iniciativa em Deleuze de retomar certas análises relativas ao campo da arte. Passaremos doravante a nos deter nessas três passagens.

Antes de mais nada por que a necessidade, até imperiosa, de operacionalizar este retorno problematizante à ciência? A razão é simples e não obstante grave: se entre ambos, saber científico e saber filosófico, de há muito não é novidade haver dessemelhanças incontestas – filosofia não é ciência!, como ouvimos por toda a parte – Deleuze parece desconfiar, contudo, da audibilidade desse grito. Claro, já que tamanha distinção “de natureza” entre conceito e functivo científico não raro implicaria todo um comportamento de tais meios de expressão consigo mesmos, com as forças do “caos” nas quais estariam relacionados, com os *objetos* analisados e por aí vai... Novamente, o convite deleuzeano ao seu leitor será quase que uma ironia ao seu saber tão rasteiro acerca daquelas distinções eminentemente pueris e simplórias.

3.1.1 Do Caos... ao Conceito e à Função

A ciência “comunica e reflete” através da função. Por sua vez a filosofia, que não reflete nem contempla, haja vista nada existir para ser *des-coberto*, “cria” conceitos. Uma função é composta por pares ordenados em relação de “correspondência” ou de “dependência” em uma dada coordenada (a,b), e apresentam-se “como proposições nos sistemas discursivos.” (QF?, 1993, 153) Um conceito não teria este mesmo comportamento, por certo. Veremos adiante como este problema será resolvido.

De início, entretanto, o que prima Deleuze chamar a atenção de todos é para o comportamento do conceito e da função com relação ao caos. Mas o que ele significa?

Define-se o caos, menos por sua desordem, que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. É um vazio que não é um nada, mas um *virtual*, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida. (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 153)

A resolução do impasse entre caos e ordem foi certamente uma das grandes questões da humanidade. Deleuze, no final de QF?, não nega o fato, e até vê urgência nesse ponto de repouso:

Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a

si mesmo, idéias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos. (QF?, 1993, 259)

Isso com relação ao pensamento. E na nossa percepção cotidiana? Que restaria daquele pensar se nas coisas ou estado de coisas algo de ordem não se verificasse também? “Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado” “? Veja-se, continua Deleuze citando trechos da Crítica da Razão Pura de Kant, acontecendo isso “ ‘minha imaginação não encontraria ocasião para receber, no pensamento, o pesado cinábrio com a representação vermelha’ “, ocasionando falência em todo o tipo de opinião. (QF?, 1993, 259)

Mas a opinião é basicamente um primeiro estágio de “afrontamento” do caos. A ciência, a arte e a filosofia fazem mais, querem ir mais longe. Elas “traçam planos” sobre este caos, quer que “mergulhemos” nele (*plonger*), só o vencendo “a este preço”. E é aí, no *preço a pagar*, que todo o problema se inicia. Quais seriam as *moedas* ofertadas pelos três ramos de saber supra referidos? Ou, pelo menos por enquanto, pelo conceito e functivo?

Ora, a filosofia pergunta como guardar as velocidades infinitas, ganhando ao mesmo tempo consistência, *dando uma consistência própria ao virtual*. (...) A ciência tem uma maneira inteiramente diferente de abordar o caos, quase inversa: ela renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar *uma referência capaz de atualizar o virtual*. Guardando o infinito, a filosofia dá uma consistência ao virtual por conceitos; renunciando ao infinito, a ciência dá ao virtual uma referência que o atualiza, por funções. (QF?, 1993, 153-4)

Limitar o infinito – caos – é, pela função, “desacelerar” a matéria e o pensamento. (QF?, 1993, 154) Mas erraríamos em crer que esse limite (a “referência” – cf. QF?, 1993, 198) seria algo próprio dessas instâncias. Ao contrário, “Todo limite é ilusório”, e antes de algo limitado pôr “um limite ao infinito, é o limite que torna possível uma coisa limitada.” (QF?, 1993, 156)

A ciência tenta levar a cabo essa empreitada, com efeito, recusando buscar sua “unidade” no cerne do seu próprio discurso. Quer dizer, enquanto que no conceito filosófico sua consistência vai residir numa auto-referência, endo e exo-consistência³⁷ (QF?, 1993, 180), nos functivos ou prospectos científicos³⁸ a unidade será buscada na relação entre estes e o *plano de referência*. (QF?, 1993, 155)

Uma partícula terá uma posição, uma energia, uma massa, um valor de spin, mas sob a condição de receber uma existência ou uma atualidade física, ou de ‘aterrissar’ nas trajetórias que os sistemas de coordenadas poderão captar. São esses limites primeiros, que constituem a desaceleração no caos ou o limiar de suspensão do infinito, que servem de endo-referência e operam uma contagem: não são relações, mas números, e toda a teoria das funções depende de números. (QF?, 1993, 155)

³⁷ Já falamos sobre esses conceitos mais atrás. Abordá-lo-emos novamente só como lembrete. Endo-consistência: heterogeneidade dos componentes do conceito e ao mesmo tempo inseparabilidade; ex.: dúvida, pensamento e existência no cogito cartesiano. Exo-consistência: a relação de vários conceitos entre si como “uma ponte sobre o mesmo plano” (QF?, 1993, 32); ex.: o cogito cartesiano e aquilo que este posteriormente vai reportar-se: o conceito de Deus.

³⁸ Chama-se functivo aos elementos de uma função. Já os prospectos “designam, de início, os elementos da proposição (função proposicional, variáveis, valor de verdade...), mas também os diversos tipos de proposições ou modalidades de juízo.” (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 188)

Não obstante isso, parece que em Deleuze mesmo a desacelerada frente ao caos sob o prisma da ciência não poderia subsumi-lo de uma vez por todas. A arte, por exemplo, “compõe” do caos um cosmo – caosmos – nos traços e cores exprimidos nas telas. (QF?, 1993, p. 263) Por sua vez, e cada um ao seu modo, ciência e filosofia também: a ciência apreende o caos “num sistema de coordenadas, e forma um caos referido que se torna Natureza, e com o qual produz uma função aleatória e variáveis caóides.” (QF?, 1993, 264) Na filosofia, similarmente, um conceito só poderia ser entendido como “um estado caóide por excelência; remete a um caos tornado consistente, tornado Pensamento, caosmo mental. E que seria *pensar* se não se comparasse sem cessar com o caos?”³⁹ (QF?, 1993, 267)

3.1.2 Das três Diferenças entre Filosofia e Ciência

Assim, no cerne mesmo de todos os comportamentos distintos no tocante ao caos, Deleuze pontuará três grandes divisores entre filosofia e ciência, com seus desdobramentos. A primeira diferença entre eles, como vimos, “reside no pressuposto respectivo do conceito e da função: aqui um plano de imanência ou de consistência, lá um plano de referência.” (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 163)

³⁹ “Chamam-se caóides as realidades produzidas em planos que recortam o caos.” (QF?, 1993, 267)

Quanto ao plano de referência, não é mais que os estados de coisas, as coisas ou outras proposições nas quais vai sempre reportar-se a função, tirando delas “toda sua potência”. (QF?, 1993, 180) E neste sentido, referência sempre decalcada sob um sistema paradigmático, entendido ora como modelo científico – quando falamos de Newton ou de Einstein, p. ex. – ora quando se toma a Verdade como “paradigma suposto”. (QF?, 1993, 182)

No primeiro caso o que vai haver será uma implicação temporal distinta. Quer dizer, filosofia e ciência não mais se satisfarão com uma “sucessão temporal linear” dos seus sistemas, haja vista não ter mais sentido falarmos em progresso cumulativo e ascendente do saber. Entretanto, se as discontinuidades científicas, os paradigmas ou cortes epistemológicos⁴⁰ revelar-nos-iam um “tempo serial”, ao ponto de dizermos: Einstein “rompe” com Newton – na filosofia o tempo seria “estratigráfico”. Afinal, como Kant poderia romper com Descartes, ou este tornar-se “um caso particular do cogito kanteano”, se apenas o que houve foi uma mudança do campo problemático, uma reordenação estratégica do conceito? (QF?, 1993, 162)

Quanto ao segundo caso, ao “paradigma suposto” da Verdade, agora as trincheiras deleuzeanas iriam ser colocadas na retaguarda contra a própria lógica. “A lógica é reducionista, não por acidente, mas por essência e necessariamente: ela quer fazer do conceito uma função, segundo a via traçada por Frege e Russell.” (QF?, 1993, 177)

3.1.3 Revisitando a Lógica

Assim, em “Prospectos e conceitos”, um dos capítulos de QF?, Gilles Deleuze como que revisita ligeiramente a lógica contemporânea (mormente apropriando-se dos autores acima, incluindo-se outros como Wittgenstein⁴¹), no afã de retirar do conceito filosófico o que indevidamente tinha-lhe sido atribuído. O leitor deleuzeano, em não mais do que três ou quatro páginas, é convidado a passear por sobre seus grandes temas, e só então deparar-se com a crítica mordaz de Gilles Deleuze acerca do trabalho de pensadores que fizeram da lógica objeto de estudo de toda uma vida.

As razões de tamanha importância conferida à lógica? Modernamente, vai pensar Frege, a ciência não poderia permanecer presa, por maior rigor que houvesse em suas deduções, à linguagem e forma de pensamento correntes. Expressões como ‘cavalo’, por exemplo, tanto poderiam designar um ser individual, quanto uma espécie (animal herbívoro) ou um conceito (‘Isto é um cavalo’). Neste sentido, como a ciência poderia valer-se do princípio de univocidade? Daí a emergência de uma *ideo-grafia* (*Begriffsschrift*), enquanto construção de uma linguagem (grafia) “subordinada” pela *ideo*, pela idéia renovada de comunicação científica. (Blanché, 1985, 314) Nas palavras de Frege: “Carecemos de um conjunto de

⁴⁰ Associamos aqui a idéia de paradigma à conhecida teoria desenvolvida por Thomas Kuhn em *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1991), e a de corte epistemológico a Bachelard, por exemplo em *O Novo Espírito Científico* (1978).

⁴¹ Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico* (1987).

sinais do qual se expulse toda ambiguidade, e cuja forma rigorosamente lógica não deixe escapar o conteúdo.” (Frege, 1980, 193)

Sugestiva também foi a posição de Russell. Ora, se o problema metafísico “o que as coisas são?” existe, este não poderia estar separado do problema gnosiológico ‘o que é a verdade?’. (Russell, 1978, 151) Entretanto, mais uma vez seria preciso buscar uma anterioridade da questão; ou seja, sobre tais coisas, como nosso pensamento poderia articular um discurso significativo, lógico? Aqueles que dizem “isto é verdade”, comenta Russell nos Ensaio Filosóficos (1978, 151), na realidade “já têm em suas mentes alguma idéia com relação ao que ‘a verdade’ significa, de outro modo a questão e sua resposta não poderiam ter nenhum significado para eles.” (Russell, 1978, 151)

A fim de levar a cabo toda essa empreitada: depurar a linguagem, formar alicerces seguros ao pensamento humano e ao labor científico – precisar-se-ia operar inúmeras mudanças. Frege (como também Russell) começa por substituir o par “sujeito-predicado” por “função-argumento”, retirando daqueles os matizes psicológicos que associavam o conceito a “idéia” ou “representação”. (Blanché, 1985, 320) Por exemplo, o *conceito* “*homem*” será a função “ ‘... é homem’, que se torna verdadeira ou falsa conforme se preencha o vazio [argumento] por ‘Alexandre’ ou ‘Bucéfalo’ ”. (Blanché, 1985, 320) Completa ainda Blanché, sendo a *extensão* de um conceito “o percurso-dos-valores (*Wertverlauf*) para os quais essa função

assume sempre o valor-de-verdade (*Wahrheitswert*) Verdadeiro, e nunca o valor-de-verdade Falso." (1885, 320)

Tomando outro exemplo, a função $f(a)$ $y =$ "é racional" será verdadeira se o valor-de-verdade para $x =$ "homem", ou "atual presidente do Brasil" (etc) verificar-se como argumento. Desse modo, a lógica contemporânea afastar-se-ia da idéia de conceito como notação essencialista da coisa (expressão de sua própria realidade), concentrando-se nos números de casos, no conjunto de objetos que cairiam sob tal conceito (lógica das relações).⁴²

Outro tema que Deleuze não deixará passar despercebido será o da "condição de referência". Neste ínterim lembra-se novamente de Frege e de como ele resolveu um impasse que se tornou famoso. Vênus, como bem descobrira os astrônomos, era tanto a "estrela da manhã" quanto a "estrela da tarde": ambos, um único planeta. Como era possível um mesmo argumento ter dois conteúdos extensionais distintos? Era-o porque no caso acima haveria um significado ou referência comum e, não obstante, apenas uma diferença de sentido (modo de apresentação), sem nada causar ambiguidade à função na sua completude.

Em outras palavras, a "intensão da extensão" era a mesma, "já que ambas diziam respeito à referência, a intensão sendo somente condição de referência e constituindo uma endo-referência da proposição, a extensão constituindo a exo-referência." (Deleuze & Guattari, QF?, 1993, 178) Mas aí a

⁴² "nenhum juízo consiste numa única relação com um único objeto." (Russell, 1978, 155)

conclusão teria que ser necessariamente esta: “Não se sai da referência elevando-se até sua condição; *permanece-se na extensionalidade.*” (QF?, 1993, 178, grifo nosso) E mesmo expressões do tipo “minto!” não poderiam constituir-se como auto-referente, já que uma função estaria impossibilitada de tomar-se como argumento de si própria.⁴³

3.1.4 Do Interessante à Filosofia: para além da Referência

O que haveria de interessante para a filosofia, na ótica de Gilles Deleuze? Percorremos um pouco essa questão quando falamos sobre a necessidade de criar, inventar e traçar: construtivismo filosófico.⁴⁴ Agora, porém, a pergunta refeita pede passagem por se colocar sob outras bases. Ou seja, a partir daquilo que desenvolvemos logo acima, poder-se-ia dizer que os rumos esboçados pelos postulados da lógica satisfariam o filósofo francês?

Bertrand Russell também menciona o tema em causa: *das Interessant*, para a filosofia. Mas é pouco provável que Deleuze pudesse concordar com ele. Segundo o primeiro, um dos grandes e recorrentes problemas filosóficos consistiu em querer falar apressadamente das coisas tidas como

⁴³ Deleuze aí está tomando emprestado a “teoria dos tipos”, tal como a concebeu Russell, que com ela conseguiu evitar o paradoxo de expressões como “minto!”, tão grave que fez Frege abandonar ao final a crença na possibilidade geral de reduzir a aritmética à lógica.

⁴⁴ Cf. II – 3: ‘Gosto’ Filosófico e Construtivismo.

verdadeiras, antes de verificar o próprio fundamento lógico do discurso. Assim, esta uma das razões do seu “lento progresso”: “a de que suas questões fundamentais não são, para a maioria das pessoas, as mais interessantes”... (Russell, 1978, 159)

Guardemos por hora a relação filosofia-*opinião pública*, por certo bastante problemática. De resto, contra-argumenta Deleuze: “Em todos os tempos a filosofia correu um certo perigo, que consiste em medir o pensamento com ocorrências tão desinteressantes quanto dizer ‘bom dia, Teodoro’, quando é Teeteto que passa”. (QF?, 1993, 181) Ou então ao fazer interrogações eminentemente banais: “Qual é o autor de Waverley?” (proposição suspensa), alimentando-se de casos assaz “insignificantes”, que mais se aproximam dos “programas de televisão” que dos “jogos de xadrez ou de linguagem”.⁴⁵ (QF?, 1993, 182-3)

Dessa forma, um desvio do papel conceitual da filosofia é notado, cabendo à lógica “matar” o conceito “duas vezes”: uma por levá-lo ao campo da ciência, confundindo-o com uma função; outra vez por fazer com que a mesma ciência eleve-se a uma segunda zona, forme “uma nova classe de conceitos puramente lógicos”. (QF?, 1993, 183) E o que restaria à filosofia? Ser um conceito de “terceira zona”, aquém do estatuto “pseudo-rigorous” das

⁴⁵ “A lógica é sempre vencida por si mesma, isto é, pela insignificância dos casos de que se alimenta.” (QF?, 1993, 182)

funções das duas primeiras. A lógica, assim, – vai pensar Deleuze – nutrirá um “verdadeiro ódio à filosofia”, desconsiderando que esta ao invés disso vale-se de conceitos que são como “monstros” renascidos “de seus pedaços”. (QF?, 1993, 183)

Ora, diz-se com certo desdém que os conceitos filosóficos “escapam ao número e não constituem mais conjuntos bem definidos, bem recortados, relacionáveis a misturas determináveis como estados de coisas físico-matemáticos” (QF?, 1993, 183). A esta visão, entretanto, só uma parte estaria correta. De fato a filosofia não conseguiu encampar o ideal de precisão e referência, por exemplo. Mas se neste sentido o contorno irregular de seus componentes simplesmente não proporcionou um encaixe perfeito (quer dizer, entre conceito e estado de coisas), como num quebra-cabeças; se por isso não seria “errado considerar que a filosofia está em estado de perpétua digressão ou digressividade”, (QF?, 1993, 36) deveríamos ao contrário identificar aí um sinal de positividade, não de falha ou extrapolação metafísica.

Para reafirmar esta crítica; precisamente: o desvio filosófico de sua auto-referência, endo e exo-consistência, fazendo dos problemas proposições, e dos conceitos funções – o grave é que não bastaria somente buscar exemplos fora da história da filosofia; mas, de fato, no seu próprio seio, no longo período de seus “malentendidos sobre o conceito”. (QF?, 1993, 187) Talvez aí contivesse um ponto de novidade e acurada observação

deleuzeanas. Ora, para Deleuze, no final das contas deram à filosofia apenas duas opções:

Se o conceito filosófico é confundido com uma função ou uma proposição, não será sob uma espécie científica ou mesmo lógica, *mas por analogia* (grifo nosso), como uma função do vivido ou uma proposição de opinião (terceiro tipo)." (QF?, 1993, 188)

Tomemos em causa essas idéias, pelo menos preliminarmente; o que foi a *ciência* grega senão a tentativa de reconduzir a doxa ao seu componente verdadeiro, e até Platão sob os auspícios de uma rigorosa dialética? No Banquete platônico (1983, 34) o "opinar certo", como disse Diotima a Sócrates, era o meio-termo entre a sabedoria e a ignorância. Depois parte-se para a idéia de amor: um gênio, que carece e ama o belo – e, por fim, a conclusão: o amor é filósofo, porque almeja o *bem*. Mas a isso só se chegou, eis o importante, pelo *reconhecimento compartilhado* (reconhecimento) de uma série de "percepções [qualidades] e afecções [sentimentos, ou disposição afetiva,]" – "função do vivido" –, de onde deveriam nascer todas as disputas e igualmente encontrar seus termos.

Assim, arrolam-se à mesa do banquete os discursos acerca das multífaces do amor: amor que está em tudo, amor que me une à outra metade perdida, etc.; – ou então classificações rápidas: "Eros, deus esplêndido e muito ilustre". (Cf. Platão, 1983, 82). Neste ínterim, os sujeitos particulares se articulam e compartilham *afectivamente* algo comum (formam

uma certa *sociedade* daqueles que veneram Eros). Bem, é claro que tudo pode mudar, todas as crenças se cruzarem, zigzague de idéias. Até aí são apenas opiniões. Entretanto, a verdade estará a salvo se uma palavra de *consenso* acerca do tema surgir e propiciar refazimento do grupo, concordância teórica: o veredicto final de Diotima! Claro, só possível, não obstante, porque todo o vivido tornou-se uma função do Bem platônico, todo o *homo mensura* de Protágoras passou a ser homem genérico decalcado, ele também, daquele modelo.

É o belo na Natureza e o bem nos espíritos que definiria a filosofia como função da vida variável. Assim, a filosofia grega é o momento do belo; o belo e o bem são as funções das quais a opinião é o valor de verdade. Era preciso levar a percepção até a beleza do percebido (*dokounta*) e a afecção até a prova do bem (*dokimós*) para atingir a opinião verdadeira: esta não seria mais a opinião mutável e arbitrária, mas *uma opinião originária, uma proto-opinião* que nos recolocaria na pátria esquecida do conceito, como, na grande trilogia platônica, o amor do Banquete, o delírio do Fedro, a morte do Fédon. (QF?, 1993, 193)

3.2 Nova Crítica à Fenomenologia: colocando os termos

A partir de todas essas análises endereçadas ao mundo grego, de repente Deleuze dá um salto. Quer dizer, simplesmente pula para o século XVIII, com Kant, mas aí não fica mais que um átimo,⁴⁶ e logo parte para o século XX. A explicação estaria em que, se os estados de coisas, as coisas e

⁴⁶ "vimos que Kant tinha começado a realizar essa tarefa, mostrando como os conceitos filosóficos remetiam necessariamente à experiência vivida por proposições ou juízo a priori, como funções de um todo da experiência possível." (QF?, 1993, 185)

os corpos vão ser “apreendidos” pelas funções das proposições científicas, e depois das proposições lógicas, na filosofia seus conceitos tornar-se-iam “funções do vivido” (renovado “malentendido do conceito”, como disemos). Quer dizer, vivido enquanto “*solo primordial* para a própria lógica formal e para as ciências regionais derivadas” (QF?, 1993, 1985, grifo nosso), e ainda decalcado de um sujeito e de uma lógica transcendentais. Claro, Deleuze estaria falando aí da Fenomenologia nascediça de Husserl, em que Merleau-Ponty assim o define:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, tornam a definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que substitui as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra forma senão a partir de sua ‘facticidade’. É uma filosofia transcendental que coloca em suspense, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia segundo a qual o mundo está sempre ‘aí’ antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço está em reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim um ‘status’ filosófico. É a ambição de uma filosofia que pretende ser uma ‘ciência exata’, mas é também uma exposição do espaço, do tempo e do mundo ‘vivididos’. É o ensaio de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é”... (Merleau-Ponty, 1971, 5)

Assim, um conclave que muito seria alardeado pelos fenomenólogos seria este: fazer-nos “nascer no mundo: não como bebês ou como hominídeos, mas como seres de direito cujas proto-opiniões [crenças originárias] seriam as fundações deste mundo”. (QF?, 1993, 194) Do exposto, se tal mundo é concebido como a verdadeira “terra” dos saberes humanos, “fundamento” ou “sustentação” inclusive dos conceitos filosóficos (QF?, 1993, 184-5); se, por fim, tudo isso selaria a *dependência* referencial

da filosofia àqueles “estados vividos” (percepções e afecções, i.e., algo girando em torno do campo da arte, como falaremos depois), era sobretudo aí o reconhecimento de uma carência ou limitação do conceito filosófico, carência análoga a que teve a lógica na sua necessidade da ciência para afirmar-se. (QF?, 1993, 193-4)

Na imanência do vivido, pergunta então Deleuze pela boca dos fenomenólogos, “quais os atos de transcendência do sujeito, *capazes de constituir as novas funções de variáveis ou as referências conceituais*”? (QF?, 1993, 185) E como chegar-se aí à referida idéia de uma “Urdoxa” ou “proto-doxa” (extensão renovada da problemática platônica)? (QF?, 1993, 193) Poder-se-ia, acerca da primeira questão, adotar novamente o caminho propugnado por Husserl, as “três transcendências” apontadas por ele: de início descobre-se “um mundo sensível povoado de objetos, depois um mundo intersubjetivo povoado de outrem, enfim um mundo ideal comum que as formações científicas, matemáticas e lógicas povoarão.” (QF?, 1993, 185)

Nas Ideas... (1986), partindo agora para o segundo ponto, o longo caminho desenvolvido por Husserl até chegar ao conceito de “Urdoxa” poderia ser deslindado resumidamente a partir de três movimentos: 1) descobre-se o caráter intencional da consciência, ou seja, que ela não é vazia de início, mas sempre consciência de alguma coisa; 2) a fim de precisar o termo, Husserl vai introduzir os conceitos de “noesis” e “noema”⁴⁷,

⁴⁷ Noesis são as operações que realizo: recordar, perceber, julgar, valorar etc. Os noemas

para que não se confunda vivência intencional (p. ex., da de alguma percepção) com a essência ou estrutura mesma da intencionalidade (1986, 212); 3) neste sentido, pois, verifica-se que “o ‘ter em mente’ algo é o caráter fundamental de toda consciência, a qual, graças a ele, não se limita a ser em geral uma vivência, senão que é uma vivência que tem sentido, uma vivência ‘noética’” (1986, 217).

Mas como a consciência mover-se-ia neste mundo? A partir do que se disse, embora pulando outras etapas que não nos interessam neste contexto, Husserl introduz o termo “Urdoxa”; seria a *certeza própria da crença* diante daquilo que ela acredita. Assim, não importa que, de repente, aquela árvore que via diante de mim, na mais pura firmeza de convicção, agora se tornasse duvidosa: não seria um homem a meia distância? As diversas modalidades de crença estariam sempre precedidas por uma crença originária, “não-modalizada” ou “não-modificada”, “crença pura e simplesmente, em seu pleno sentido” (“protodoxa”), sem nada ter a ver eminentemente com a certeza ou veracidade do juízo, da lembrança, da percepção etc. (Husserl, 1986, 252)

são os seus correlatos: o recordado, o percebido, o julgado, o valorado e assim por diante.

3.2.1 Novo reporte ao “Acontecimento”: contra-efetuação

É assim que Deleuze vê a terceira via proposta para a filosofia: fruto ora da “generosidade”, ora dos “remorsos” oriundos dos lógicos. (QF?, 1993, 186) Isso, entretanto, não poderia ser considerado satisfatório, e nem assimilável com tranquilidade. Ao se tornarem “funções especiais”, só assim encontrando “salvação”, os conceitos filosóficos seriam na verdade assinados com rubricas algo desconexas, “estranhos híbridos”, nas palavras de Deleuze, a exemplo dos “frege-husserlianismo” ou mesmo dos “Wittgenstein-heideggerianismo”. (QF?, 1993, 187).

Ou seja, marcando um “equilíbrio precário entre os conceitos científico-lógicos e os conceitos fenomenológico-filosóficos” (QF?, 1993, 196), ainda assim seria esta a condição para que se pudesse “suportar a filosofia”, a saber, “em doses homeopáticas”. (QF?, 1993, 187) Era preciso, não obstante, acabar com tamanhas concessões imputadas ao saber filosófico; como disse Badiou, “Deleuze aceita que haja uma ‘ciência’ do vivido, mas certamente não uma filosofia.” (1997, 99) Então, como evidenciar as linhas divisórias, ou os verdadeiros caminhos a serem trilhados.

O argumento deleuzeano utilizado para minar a dependência da filosofia tal qual fora condicionada pelos lógicos e fenomenólogos não poderia ser outro: consistirá numa volta, numa reafirmação da idéia de conceito como apreensão do acontecimento incorpóreo:

Não há de maneira nenhuma referência, nem ao vivido, nem aos estados de coisas, mas uma consistência definida por seus componentes internos: nem denotação de estado de coisas, nem significação do vivido, o conceito é o acontecimento como puro sentido que percorre imediatamente os componentes. (QF?, 1993, 187)

A ciência, diante de um fenômeno qualquer, tenta “isolar variáveis”, observar suas conexões com outras tantas, perceber “em que relações de dependência elas podem entrar, por quais singularidades passam, quais limiares cruzam, quais bifurcações tomam”. (QF?, 1993, 203) Desse modo podem construir suas funções. Mas e a filosofia? Seu trabalho consistiria tão somente em recusar o mundo empírico, permanecendo apenas circunscrita à abstração, às idéias, aos jogos de palavras ou conceitos? Certamente que não, e aí outra novidade:

Sem dúvida, o acontecimento não é feito somente de variações inseparáveis, ele mesmo é inseparável do estado de coisas, dos corpos e do vivido nos quais se atualiza ou se efetua. Mas diremos o inverso também: o estado de coisas também não é separável do acontecimento, que transborda contudo sua atualização por toda parte. (QF?, 1993, 205)

Que significaria “transbordar” uma atualização? O nome dado por Deleuze para esse movimento inverso, saída da mera prisão aos fatos ou ao plano de referência é a “contra-efetuação”, ato de “liberação” do conceito. (QF?, 1993, 206) O acontecimento é uma encarnação por desencarne dos estado de coisas e do vivido, tal como sugere uma bela passagem, citada em

QF?, e escrita por Joe Bousquet: “meu ferimento existia antes de mim, nasci para encarná-lo’.” (1993, 205)

Como entender tal passagem, aonde se chega nesta contra-efetuação, e de onde se tinha anteriormente partido? Nova volta, nova reafirmação de uma antiga expressão. Sair dos estados de coisas é dirigir-se para o lugar próprio da *virtualidade*: “Descemos dos virtuais aos estados de coisas atuais, subimos dos estados de coisas aos virtuais, sem podermos isolá-los uns dos outros.” (QF?, 1993, 206) Neste ínterim, é preciso adotar a figura do “mímico” de Mallarmé⁴⁸ – pensa Deleuze – mímico (personagem conceitual) que enquanto tal é menos um imitador, um reproduzidor de estado de coisas ou fazedor de imagens que ilusionista ou prestidigitador (QF?, 1993, 206); i.é, criador de conceitos, segundo o enfoque deleuzeano, ...o que em outras palavras vai significar: efetivação daquilo que filosoficamente falando é o verdadeiramente interessante:

o pensamento, como tal, produz algo de *interessante*,⁴⁹ quando acede ao movimento infinito que o libera do verdadeiro como paradigma suposto e reconquista um poder imanente de criação. Mas, para isto, seria necessário que o pensamento fosse até o interior dos estados de coisas ou dos corpos científicos em vias de constituição, a fim de penetrar na consistência, isto é, na esfera do virtual, que nada faz senão atualizar-se neles. *Seria preciso subir de novo o caminho que a ciência desce, e em baixo do qual a lógica instala seus campos.*” (QF?, 1993, 182-3)

⁴⁸ Referência à obra de Mallarmé de mesmo nome: Mimique.

⁴⁹ Em II – 3 já havíamos falado, com Deleuze, da necessidade da filosofia de se valer do “interessante”. Agora o termo se repete, mas na crítica à lógica.

3.3 Segunda e terceira distinções Ciência/Filosofia

Como é possível notar em cada passo do nosso trabalho, as diferenças entre filosofia e ciência avolumam-se numa progressão constante. Lembrando até do tópico anterior, Deleuze, falando do movimento de descida e subida com relação ao virtual – atualização/contra-efetuação – dirá: “não é a mesma linha que subimos e descemos”, mas linhas distintas. (QF?, 1993, 206) Consequência disto? – geralmente o mal-estar criado quando filósofos ou cientistas tentam pular, cada um ao seu turno, para o outro lado, misturando as competências e características próprias de cada especialidade.⁵⁰ Mas, não:

A filosofia só pode falar da ciência por alusão, e a ciência só pode falar da filosofia como de uma nuvem. (...) As funções riemannianas de espaço, por exemplo, não nos dizem nada de um conceito de espaço riemanniano próprio à filosofia: é na medida em que a filosofia está apta a criá-lo, que temos o conceito de uma função. (QF?, 1993, 207-208)

⁵⁰ Acharmos bastante significativo, a esse respeito, as observações feitas por Kuhn em seu famoso livro A Estrutura das Revoluções Científicas. É que, ao contrário do epistemólogo Bachelard, Kuhn chamará a atenção dos seus leitores para o fato de não ter ido muito longe nas repercussões filosóficas do seu trabalho. Talvez não seja exatamente o que estava dizendo Deleuze, mas não deixa de sugerir uma certa consciência, por parte de Kuhn, das diferenças entre um trabalho mais “científico” e outro mais filosófico: “as limitações de espaço afetaram drasticamente meu tratamento das implicações filosóficas da concepção de ciência historicamente orientada que é apresentada neste ensaio. Tais implicações certamente existem e tentei tanto apontar como documentar as principais. Mas, ao fazer isso, abster-me em geral da discussão detalhada das várias posições assumidas por filósofos contemporâneos no tocante a esses assuntos.” (Kuhn, 1991, 15)

Em todo caso Deleuze quis estabelecer três diferenças básicas, ou *três blocos* de diferenças entre filosofia e ciência. A primeira já o vimos, e fizemos questão de operar seus desdobramentos: pressuposto do conceito (plano de imanência) *versus* pressuposto da função (plano de referência). Quanto ao segundo elemento de distinção, cremos que já mais ou menos compreendido, ele dirá textualmente:

A segunda diferença concerne mais diretamente ao conceito e à função: a inseparabilidade das variações é o próprio do conceito incondicionado, ao passo que a independência das variáveis, em relações condicionáveis, pertence à função. Num caso, temos um conjunto de *variações inseparáveis* sob 'uma razão contingente' que constitui o conceito de variações; no outro caso, um conjunto de *variáveis independentes* sob uma 'razão necessária' que constitui a função das variáveis." (QF?, 1993, 163)

Passemos então à terceira diferença. Esta "não concerne mais ao pressuposto respectivo (...) nem ao elemento como conceito ou como função, mas ao modo de enunciação." (QF?, 1993, 166) Em outros termos, se vai haver na filosofia os personagens conceituais, na ciência encontraremos como correlato "*observadores parciais* com relação às funções nos sistemas de referência." (QF?, 1993, 167)

Tais observadores são os "intercessores ideais" do sistema paradigmático. A eles cabe perceber e experimentar, "embora essas percepções e afecções não sejam as de um homem, no sentido correntemente admitido". (QF?, 1993, 168) O demônio de Maxwell é um clássico exemplo, e Deleuze logo nos adverte para o fato de tal palavra ser

apropriada: Deus, ao contrário, por certo seria um “observador total” – mas justamente por isso não poderia fazer parte nem da filosofia (o “amigo” ou o “super-homem” também são demônios) nem da ciência, que apenas esboçam teorias restritas, enfoques conceituais ou paradigmas determinados. Assim, o “demônio”, na teoria eletromagnética do físico escocês James Clerk Maxwell, seria uma *entidade hipotética* que,

situado em um ponto em que podem intersectar dois sistemas em princípio separados, pode abrir ou fechar a ‘porta’ que acede de um sistema ao outro, facilitando ou impedindo a entrada de uma molécula (ou partícula) de um ao outro sistema e invertendo de tal modo a tendência dos dois sistemas à entropia. (Mora, 1986, 2157)⁵¹

Deleuze ainda sugere outro bom exemplo, relacionado ao *Daimon* científico: o observador parcial de Einstein. Tomando um objeto visto por duas pessoas situadas em lugares distintos, primeiramente constata-se que especificações parciais como direita, esquerda, acima ou abaixo só poderiam ser ditas relativamente a cada sujeito; até aí menos mal. Depois disso, entretanto, Einstein acrescentará também uma relatividade não tão óbvia como a da primeira: a do tempo. Desta vez, como a propagação da luz que vai de um objeto até a mim necessita de um certo tempo para efetuar a distância,

se o observador se deslocar a uma alta velocidade com relação aos fenômenos observados, o lapso de tempo entre a ocorrência de um

⁵¹ Cf. também Omnès, 1995, 64.

evento e sua observação desempenhará um papel crucial no estabelecimento de uma sequência de eventos. (...) Einstein compreendeu que, nesse caso, observadores movendo-se a diferentes velocidades ordenarão os eventos de forma igualmente diversas no tempo. (Capra, 1983, 129)

“Perspectivismo” ou “relativismo” do saber? Nada disso; Deleuze outra vez nos adverte para a devida compreensão daquilo que aqui estaria em causa. Não é que o verdadeiro, agora, fosse relativo; não é isso o que propugnava aqueles intercessores. Na realidade eles fazem o inverso: expõem propriamente uma “verdade do relativo, i.é, das variáveis das quais ele ordena o caos, segundo os valores que revela em seu sistema de coordenadas.” (QF?, 1993, 168)

Enquanto “forças” que percebem e experimentam, ao invés de “agirem” (Deleuze lembra Leibniz e Nietzsche), os observadores parciais seriam os “sensibilia” científicos, contrapostos aos personagens conceituais, “sensibilia” filosóficos. Um ponto comum entre eles? – relembrando, ambos não estão falando de sujeitos específicos, senão de intercessores cuidadosamente predicáveis de “ideais”; segundo, também nos dois vai haver essa referência à experimentação: “há tanta experimentação como experiência do pensamento em filosofia quanto na ciência. (...) Nenhuma criação existe sem experiência.” (QF?, 1993, 116) Contudo, permanecendo dentro do quadro teórico a que se propôs, Deleuze não deixará de pontuar as sutis diferenças existentes entre cada setor:

[Falando dos dois intercessores...] Há, nos dois casos, percepção a afecção ideais, mas muito diferentes. [na filosofia] a percepção não transmite assim informação, mas circunscreve um afeto (simpático ou antipático). Os observadores científicos, ao contrário, são pontos de vista nas coisas mesmas. (QF?, 1993, 171)

A partir daí, uma pergunta final: colocando todas essas distinções, Deleuze estaria privilegiando o saber filosófico, em detrimento do científico? Curiosamente, nenhuma resposta reducionista aí iríamos encontrar. Se o filósofo se compara à ciência, os cientistas “riem” (QF?, 1993, 200); se o cientista filosofa, não raro colocará os pés pelas mãos, como no dito popular, já que lhe faltará a prática da elaboração de conceitos. Mas qual seria, então, a boa ciência, o “bom gosto” científico? Hei-lo:

Um *problema*, em ciência ou em filosofia, não consiste em responder a uma questão, mas em adaptar, coadaptar, com um ‘gosto’ superior, como faculdade problemática, os elementos correspondentes em curso de determinação (por exemplo, para a ciência, escolher boas variáveis independentes, instalar o observador parcial eficaz sobre um tal percurso, construir as melhores coordenadas de uma equação ou de uma função). (QF?, 1993, 172-3)

3.4 Conceito Filosófico, Percepto e Afecto na Arte

3.4.1 A Dúvida de Cézanne

Antes da conclusão do seu livro O que é a Filosofia?, algo relativo a arte deveria ser dito. Primeiro, pelo reconhecimento de tão grandiosa expressão humana (Deleuze nunca deixou de ser um esteta); segundo, para

também marcar as devidas diferenças entre o campo conceitual da filosofia e algo próprio ao campo da arte. Mas qual seria esse campo? Seria o da pura sensibilidade, reservando ao saber filosófico o puro pensamento? Não; para Deleuze, como diz textualmente, “A arte não pensa menos que a filosofia, mas pensa por afectos e perceptos” (QF?, 1993, 88), embora percepto e afecto sejam um “bloco de sensações”, aquilo que se conserva na arte.

Por que, entretanto, Deleuze faz emergir esses estranhos nomes, ao invés de simplesmente substituir percepto por percepção e afecto por sentimento? Certamente para não cair nas armadilhas fenomenológicas que, também aqui, iriam inserir-se na problemática da arte:

Pode a sensação ser assimilada a uma opinião originária, *Urdoxa* como fundação do mundo ou base imutável? A fenomenologia encontra a sensação em ‘a priori materiais’, perceptivos e afectivos, que transcendem as percepções e afecções vividas: o amarelo de Van Gogh, ou as sensações inatas de Cézanne.” (QF?, 1993, 230)

Não há melhor maneira de elucidar esta passagem do que analisando a proposta merleau-pontyana contida no seu belo texto A Dúvida de Cézanne. Ora, como entender a obra desse reconhecido pintor?, perguntava Merleau-Ponty. Poderiam suas cóleras e depressões constantes, suas instabilidades, fraquezas e indecisões, como relata Zola, fazê-lo ser não mais do que um ‘gênio abortado’? No longo percurso de sua vida Cézanne mostrar-se-ia ansioso: “Aos quarenta e dois anos, pensa que morrerá jovem e executa seu testamento.” Mas não morre; e, “Envelhecendo, indaga se a novidade de sua

pintura não provinha de um distúrbio visual, se toda a sua vida não se fundamentou em um acidente do corpo.” (Merleau-Ponty, 1980, 113)

Merleau-Ponty responde à dúvida de Cézanne com um alento. A “inumanidade” deste autor, quer dizer, o fato de sua recusa do convívio humano, ao ponto de querer pintar um rosto simplesmente “como um objeto”, não seria um “fenômeno de decadência”. (1980, 114) Uma proposta maior deveria estar subjacente. Cézanne, aliás, também lança sua réplica (talvez contudo sem a segurança necessária): ‘Eles faziam quadros e nós tentamos um pedaço de natureza’. (1980, 115)

É que o impressionismo oficial “queria restituir na pintura a própria maneira pela qual os objetos atingem a visão e atacam os sentidos.” (1980, 115) Mas, ao invés de compor o objeto, instantaneizado segundo suas cores e o meio atmosférico, eles o perdiam, faziam “desaparecer sua densidade característica.” (1980, 115) Daí a proposta de Cézanne: querer recompor o objeto –, embora sem associar tal empreitada a uma fotografia do real. Fotografar, pura e simplesmente, significaria abstrair o papel daquele que fotografa. Mas autorizando novamente a presença do artista, não cairíamos num paradoxo inelutável e nefasto: pintar a natureza, querer aprisioná-la, ao mesmo tempo sem abandonar as sensações humanas?

A isso chama Bernard o suicídio de Cézanne: visa à realidade e se proíbe os meios de atingi-la. Residiria nisso a razão de suas dificuldades e também das deformações que se encontram sobretudo entre 1870 e 1890. Os pratos ou taças colocadas de perfil sobre uma mesa deveriam ser elipses, mas os dois extremos da elipse são exagerados e dilatados. A mesa de trabalho, no retrato de Gustave Geffroy, alonga-se pela parte

inferior do quadro contra as leis da perspectiva. Deixando de lado o desenho, Cézanne ter-se-ia entregado ao caos das sensações. Ora, as sensações fariam soçobrar os objetos e sugeririam constantemente ilusões, como acontece algumas vezes – por exemplo, a ilusão de um movimento dos objetos quando mexemos a cabeça – se o juízo não parasse de aprumar as aparências. Cézanne teria, disse Bernard, dissipado 'a pintura na ignorância e seu espírito nas trevas'. (1980, 116)

Merleau-Ponty novamente insurge contra: é que Cézanne queria restituir na pintura o “mundo primordial” do próprio homem diante de uma natureza igualmente primordial. Tomemos a perspectiva como exemplo. Ora, sob o olhar da ciência, da geometria ou da fotografia, é uma; já aquela ocasionada pela nossa “percepção vivida”, outra completamente diferente:

na percepção, os objetos próximos parecem menores, os distantes maiores, o que não sucede numa fotografia, como se vê no cinema quando um trem se aproxima e cresce muito mais depressa que um trem real nas mesmas condições. Dizer que um círculo visto obliquamente torna-se uma elipse é substituir a percepção efetiva pelo esquema do que deveríamos ver se fôssemos aparelhos fotográficos: de fato, vemos uma forma que oscila em torno da elipse *ser* uma elipse. (1980, 116-7)

Cézanne, portanto, não estava equivocado. Bem melhor, estava aberto à “experiência primordial” humana, fazendo de suas telas a encarnação efetiva de tudo o que realmente se passava conosco; ou seja, nós, agora, não mais sujeitos de corpo *ou* de alma, de razão *ou* de sensibilidade, de pensamento *ou* de visão. Entrelaçados e não mais dicotomizados, sem recusar a ciência mas também sem nos subjugarmos a ela, os quadros de Cézanne seriam essa expressão originária, ou melhor, esse convite à “constituição da paisagem como organismo nascente”. (1980, 118-9)

3.4.2 A Arte, ...antes do Homem

Mas a arte, então, poder-nos-ia de fato fornecer aquele a priori perceptivo ou afectivo tal qual nos falava Merleau-Ponty? Para Deleuze o bloco de sensações artístico não o poderia, haja vista não ser o percepto uma percepção, nem o afecto um sentimento. É verdade que a arte luta contra o caos “para torná-lo sensível” (QF?, 1993, 263); entretanto não é menos verdade que a arte é algo “que vale por si mesmo”, quer dizer, existe “na ausência do homem” (QF?, 1993, 213). Esta inspiração, retirada do próprio Cézanne: “ ‘O homem ausente, mas inteiro na paisagem.’ ” (QF?, 1993, 219) –, estaria incondicionalmente afastada das interpretações dadas por Merleau-Ponty.

Ora, já vimos que qualquer busca por uma realidade originária significaria atrelamento a um certo plano referencial. Neste sentido, a arte enquanto tal exprimiria uma criação – quadro, escultura, romance – apenas pela metade: de um lado a livre escolha do material e circunstâncias desejadas; de outro a materialização dos meus estados vividos pela obra completada. Mas isso significa desconhecer a natureza de cada especialidade humana: “O artista *acrescenta* sempre novas variedades ao mundo. Os seres de sensação são *variedades*, como os seres de conceitos

são *variações* e os seres de função são *variáveis*.” (QF?, 1993, 227, grifo nosso em “*acrescenta*”) Em outra passagem Deleuze novamente o reforça:

“O artista traz do caos *variedades*, que não constituem mais uma reprodução do sensível no órgão, mas erigem um ser do sensível, um ser da sensação, sobre um plano de composição, anorgânica, capaz de restituir o infinito.” (QF?, 1993, 260)

Revisitemos por exemplo aquela questão da literatura, onde Deleuze cita Proust e seu trabalho de *memória*, busca de um tempo perdido. Bem, empenhar-se por resgatar uma memória já é coisa antiga. Os rapsodos, os poetas da era mitológica, auxiliados pela deusa Mnemosyne, tentavam lembrar-se dos idos passados – anámnese ou reminiscência – vendo que o próprio esquecimento disso (*Lethe*) significaria a morte.⁵² Em Platão, como aparece no Fedro, algo similar: vida autêntica é lembrança paulatina do antigo mundo das Idéias perdido, até que a morte carnal surja como veículo supremo à liberdade.⁵³

Esse ideal de resgate de um passado na sua identidade desaparece em Deleuze. Mesmo uma memória involuntária, já o vimos, não mo traria tal e qual; porém, ainda na arte essa “memória intervém pouco”. (QF?, 1993, 218) Idéia curiosa, se se pensa em Proust? Só se desconsideramos que sempre estamos “excedendo” as percepções e os sentimentos vividos. O literata Proust não recorre ao seu passado como a uma série de *documentos*

⁵² Cf. Junito de Souza Brandão (1998)

⁵³ Cf. Schineider, Filosofia e corpo, Revista Ideação, julho/98.

basilares para a obra escrita. Sua arte celebra tão somente um “monumento” (idéia que já está em Foucault⁵⁴), sobre o qual Deleuze sintetiza como sendo “um bloco de sensações presentes que só devem a si mesmos sua própria conservação”. (QF?, 1993, 218)

A esse respeito Gilles Deleuze acrescenta: “O ato do monumento não é a memória, mas a fabulação. Não se escreve com lembranças de infância, mas por blocos de infância, que são devires-criança do presente.” (QF?, 1993, 218) O passado na verdade é uma “sombra”, e nossa relação com ele faz-se menos de “semelhança” que de “contiguidade” e “entrelaçamento”. Por ser assim, no máximo encontraremos aí uma “semelhança produzida”, próximo, é certo, do passado, mas igualmente, ou fundamentalmente de um estado absolutamente novo do presente, reenviado às gerações vindouras: “Um documento não comemora, não celebra algo que se passou, mas transmite para o futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovado dos homens, seu protesto recriado, sua luta sempre retomada.” (QF?, 1993, 229)

Conjugando o passado num ato fabulativo do presente, o artista transforma-se num “vidente, alguém que se torna”...; nós, em seu caudatário: tornamo-nos algo diferente do que éramos, em função dele. (QF?, 1993, 227)

⁵⁴ “Nas primeira dessas antíteses [entre arqueologia e história] Foucault contrapõe brevemente o tratamento do discurso como *documento* (história das idéias), sua análise como *monumento* (arqueologia do saber). Os documentos são portadores de referências externas; os monumentos se contemplam por eles mesmos.” (Merquior, 1988, 142)

Nada mais óbvio, já que os artistas nos dão perceptos ou visões até então insuspeitas, assim como novos afectos, para além de toda a opinião:

Precisamente porque as opiniões são funções do vivido, elas aspiram a um certo conhecimento das afectões. As opiniões insistem nas paixões do homem e sua eternidade. (...) Um grande romancista é, antes de tudo, um artista que inventa afectos não conhecidos ou desconhecidos (QF?, 1993, 226)

Zola seria um exemplo. Os personagens que ele cria excedem os chavões, as atribuições costumeiras, ao ponto dele mesmo falar: “ ‘prestem atenção, não é remorso que meus personagens sentem’ “. (QF?, 1993, 227) Também Proust: o ciúme descrito por ele, sob o prisma da opinião corrente, é eminentemente estranho. Para o senso comum, ciúme seria apenas uma “consequência infeliz do amor”. A literatura proustiana, contudo, vai inverter a expectativa geral: “o ciúme é finalidade, destinação e, se é preciso amar, é para poder ser ciumento”. (QF?, 1993, 227)

Em Conversações (1992) Deleuze consegue, por fim, traduzir ainda mais essas idéias referindo-se particularmente à conjuntura atual. Como entender a “crise da literatura” senão conferindo algo de responsabilidade ao jornalismo? De repente parece que eles, tornados autor e crítico ao mesmo tempo, atribuíram a si a pertença do livro “de direito”. Contando suas histórias – “Édipo nas colônias” – escrever torna-se uma atividade de relatório, uma narração de experiências, bastando a qualquer um que tenha

“uma família, um pai doente, um chefe abusivo”, estar em potência apto para escrever.

Cada um tem seu romance em sua própria família ou profissão... Esquece-se que a literatura implica para todo mundo uma busca e um esforço especiais, uma intenção criadora específica, que só pode ser feita na própria literatura, sendo que ela não está de modo algum encarregada de receber os resíduos diretos de atividades e de intenções muito diferentes. É uma 'secundarização' do livro que toma o aspecto de uma promoção pelo mercado. (Deleuze, C, 1992, 162-3)

3.4.3 Mundo-carne, Carne do Mundo?

O homem percebe e sente; porém, vai além dessa referência imediata. Deleuze, aqui, acrescentará mais coisas, novamente não querendo aproximar-se dos fenomenólogos. Em outras palavras, deveremos deixar de lado outros tantos conceitos como ser-no-mundo, carne ou idealidade. (QF?, 1993, 220-1) A carne, especificamente falando, assume importância capital, e foi evocada por Merleau-Ponty em uma pequena nota de trabalho contida no seu O Visível e o Invisível (1992). Vejamos o que era esse conceito.

Ora, há uma equivalência básica a ser fixada: o mundo é *carne*. Com isso se entende que há nele espacialidade, temporalidade e movimento. Ou seja, é carne por deixar-se ver, *percipi*, ou por ser um percebido, *percipere*. Mas também isso não acontece conosco? Sim; movemo-nos neste mundo-carne com tamanha desenvoltura, vai pensar Merleau, porque também nós somos carne do mundo; participamos do mesmo fato de um sermos um ente

antes de tudo percebido, ou perceptível, embora de maneira distinta. (1992, 225)

Merleau-Ponty pontuará nossa distância diante dos entes mundanos da seguinte maneira: primeiramente nosso corpo é o centro a partir do qual todos os outros objetos circundantes são “medidos”. As coisas são movidas; nosso corpo, entretanto, “move-se” (*sich bewegt*), vai comigo, quer dizer, junto com tudo o que faz parte de mim para onde eu for. Assim, há nele uma “reflexividade” como segunda característica básica: meu corpo vê-se, toca-se, sente-se num “narcisismo” que é, bem entendido, “experiência muda de um sentido mudo”, i.é, apreensão de meu ser-carne 1) como ente dimensional, 2) visível para si próprio e 3) “presença a si que é ausência de si”, latência, ocultamento ou invisibilidade, pregnância, pois minha carne já não é um *objeto* qualquer, mas aquilo que eu mesmo sou.⁵⁵ (1992, 226-7)

Quanto a Gilles Deleuze, o teor de tais idéias não lograria convencimento: a arte não começa com a carne, mas “talvez com o animal”, ao recortar um território e fabricar uma casa (arquitetura), elementos “correlatos”. Novamente, é uma volta deleuzeana ao tema da expressão: “Não são as sinestésias em plena carne, são estes blocos de sensações no

⁵⁵ Em Fenomenologia da Percepção, dirá Merleau-Ponty: “É a ciência que nos habitua a considerar o corpo como uma reunião de partes e também a experiência de sua desagregação na morte. Ora, precisamente o corpo decomposto não é mais um corpo. Se recoloco minhas orelhas, minhas unhas e meus pulmões em meu corpo vivo, eles não aparecerão mais para mim como detalhes contingentes. (...) talvez a ciência exprimirá amanhã sob a forma de correlações objetivas a necessidade que eu tinha de ter orelhas, unhas, pulmões feitos desta maneira, se eu devesse por outro lado ser hábil ou inábil, calmo ou nervoso, inteligente ou tolo, se eu devesse ser eu.” (1971, 434)

território, cores, posturas e sons, que esboçam uma obra de arte total.” (QF?, 1993, 238) O conceito de ritornelo, ou pequeno ritornelo, sintetizaria isso: “chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais (há ritornelos motores, gestuais, ópticos, etc.)” (Deleuze & Guattari, MP, 132, vol. 4)

Mas assim como vai haver o pequeno ritornelo (infra-agenciamento), haverá também o grande Ritornelo (intra-agenciamento). Em primeiro lugar acrescentemos aqui que o “habitat”, ou região territorializada, nasce pela conjugação ou agenciamento das “forças insensíveis que povoam o mundo”. (QF?, 1993, 235) São essas forças que proporcionariam as diferenças entre os lados dos quadrados pintados por Mondrian ou os planos curvos em torno do ponto em Kupha. Mas Deleuze acrescenta também o fato de que todo território está ao mesmo tempo aberto às das forças cósmicas existentes ou circundantes. Em outras palavras, ao grande Ritornelo:

da Casa ao universo. Da endo-sensação à exo-sensação. É que o território não se limita a isolar e juntar, ele abre para forças cósmicas que sobem de dentro ou que vêm de fora, e torna sensíveis seus efeitos sobre o habitante. (QF?, 1993, 240)

De cada coisa finita, Proust faz um ser de sensação, que não deixa de se conservar, mas fugindo sobre um plano de composição do Ser: ‘seres de fuga’... (QF?, 1993, 244)

Assim, quando a carne cede sua prioridade à Casa, e esta expande-se ao infinito, no interregno mesmo deste processo o próprio artista, e nós,

somos integrados num devir-sensível, feito por uma indistinção homem-universo:

Quando Claude Simon descreve o prodigioso amor passivo da mulher terra, esculpe um afecto de barro, e pode dizer: 'é minha mãe', e acreditamos, já que ele diz, mas uma mãe que ele introduz na sensação, e à qual ergue um monumento tão original que não é mais com seu filho real que ela tem uma relação mas, mais longinquamente, com um outro personagem de criação, a Eula de Faulkner. (QF, 1993, 227)

4. ADENDO

4.1 A Crueldade e o Infantilismo da nossa era

As análises feitas por Deleuze acerca do conceito não pararam apenas numa certa descrição de seus componentes essenciais, nem num constante reporte à tradição filosófica. Elas discorreram também através da compreensão do conceito filosófico em sua inserção com a sociedade atual, contemporânea, ao ponto de expressar-se com palavras tipo "crueldade" ou "infantilismo". É o que faz em Conversações (1992), na sua discussão sobre a literatura, e citando o cineasta Rosseline, que diz: " 'O mundo de hoje é muito inutilmente cruel. Crueldade é violar a personalidade de alguém (...) Toda a arte de hoje torna-se a cada dia mais infantil' ". (C, 1992, 161)

Para Gilles Deleuze, é um fenômeno específico e abrangente o que se verifica; chamar-se-ia de "o complô dos imitadores". Neste contexto tudo é antecipado e calculado: "mesmo o 'audacioso', o 'escandaloso', o estranho,

etc., são moldados segundo as formas previstas do mercado.” (1992, 160) Tenta-se, não sem frequência, escrever como Balzac ou Céline. Mas como esses grandes expoentes são “inimitáveis”, alcança-se somente uma força de propagação ou vendagem extensiva, embora vazia de conteúdo ou “sintaxe”.

Tal fenômeno de complô excederia, não obstante, o campo da arte. Os meios de comunicação, *subordinados à lógica do mercado*, (ou do “pensamento-para-o-mercado”, cf. QF?, 1993, 149) invadiriam outras tantas regiões, e suas consequências banalizantes não seriam menores. Assim, como um primeiro exemplo, diz Deleuze ser “inquietante, afinal, que exista um público entusiasta, persuadido de que participa de um empreendimento cultural ao ver dois homens rivalizando-se para formar uma palavra com nove letras.” (C, 1992, 161)

Nesse novo meio que ora surge, é um outro golpe que a filosofia teria que superar. No início do texto QF?, Deleuze aponta vários presentes na sua história: primeiro, a sociologia, que almejava substituí-la, desconhecendo a “vocaçãõ” filosófica de criar conceitos ao invés de refugiar-se em Universais e em leis científicas; “Depois foi a voga da epistemologia, da linguística, ou mesmo da psicanálise – e da análise lógica.” Mas por último – como diz Deleuze: “o fundo de vergonha” – deu-se mesmo a partir dessa realidade de mercado,

quando a informática, o marketing, o designe, a publicidade, todas as disciplinas da comunicação apoderaram-se da própria palavra conceito, e disseram: é nosso negócio, somos nós os criativos, nos somos os *conceituadores!*

Numa outra bela passagem, que quase nos obriga a escrevê-la *ipsis litteris*, Gilles Deleuze desfecha ainda mais suas críticas agora aos meios televisivos ou ao próprio rádio. Seriam meios que, na sua interação com as pessoas, fá-las-iam sujeitos expressivos novamente infantis, prenhe de coisas a dizer, repleto de idéias e informações, mas, também novamente, carente de substancialidade. Daí a imperiosa urgência de interromper o fluxo programado de idéias a favor de um certo silêncio, de uma certa mudez como recusa do falatório imitativo:

O rádio, a televisão fizeram o canal transbordar, dispersaram-no por toda a parte, e estamos trespassados de palavras inúteis, de uma quantidade demente de falas e imagens. (...) o problema não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio a partir dos quais elas teriam, enfim, algo a dizer. As forças expressivas não impedem as pessoas de se exprimir, ao contrário, elas as forçam a se exprimir. (...) Do que se morre atualmente não é de interferências, mas de proposições que não têm o menor interesse. (C, 1992, 162)

Na linguagem deleuzeana, tais forças reacionárias estariam no cume do próprio movimento em que, desterritorializado, o capitalismo mundial reterritorializou-se no Estado nacional moderno, desembocando na “democracia, nova sociedade de ‘irmãos’, versão capitalista da sociedade de amigos.” (QF?, 1993, 128) Resultado: o ideal de uma “opinião universal como

'consenso' ("ingenuidade" ou "safadeza" de "uma filosofia da comunicação", cf. QF?, 1993, 139) – distante, sem precedentes, do extraordinário acontecimento ocorrido em maio de 68, na França:

Cada vez que se ouve: ninguém pode negar...todo mundo há de reconhecer que..., sabemos que vem uma mentira ou um slogan. (...) É uma conquista de 68: que as pessoas falem em seu próprio nome. E isto vale também para o intelectual: Foucault dizia que o intelectual deixou de ser universal para tornar-se específico, ou seja, não fala mais em nome de valores universais, mas em nome de sua própria competência e situação. (Deleuze, 1992, 110)

Em microfísica do Poder, numa conversa em que participam tanto Foucault quanto Deleuze – e, diga-se de passagem, segundo concepções propriamente simétricas –, aquele vai dizer:

O papel do intelectual não é mais o de se colocar 'um pouco na frente ou um pouco de lado' para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da 'verdade', da 'consciência', do 'discurso'. (Foucault, 1992, 71)

Logo abaixo Deleuze responde: "Exatamente" –, e comenta como uma teoria tem que servir para algo, nem que seja para fazer do teórico alguém distinto de um simples teórico. Isso agora não importa. O importante é ver que, se há coisas, lutas, propósitos a serem realizados e desenvolvidos, e a filosofia será decisiva nisso, é porque antes de tudo está em nós, em todos nós, intelectuais ou não, essa existência oscilante entre servidão e

autonomia, afastamento ou pacto para com as mazelas do presente: “Não nos sentimos fora de nossa época, ao contrário, não cessamos de estabelecer com ela compromissos vergonhosos. Este sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia.” (QF?, 1993, 140)

Como minar essas forças reacionárias? Há várias maneiras, algumas até próximas das sutilezas da poesia. Assim, é preciso

fazer como o animal (grunhir, fugir, escavar o chão com os pés, nitrir, entrar em convulsão) para escapar ao ignóbil: o pensamento mesmo está por vezes mais próximo de um animal que morre, que de um homem vivo, mesmo democrata. (QF?, 1993, 140)

É que a “resistência ao presente”, a sua condição de algo às vezes “intolerável” (QF?, 1993, 142) faz parte de um projeto deleuzeano, quase uma *u-topia*, um não lugar, pois fundada num povo e num lugar extemporâneos: “a filosofia se reterritorializa três vezes, uma vez no passado sobre os gregos, uma vez no presente sobre o Estado democrático, uma vez no porvir, sobre o novo povo e a nova terra.” (QF?, 1993, 142-3)

Esta terceira via, encabeçada pela filosofia e pela arte, não seria tanto uma espera, mas um levante paulatino, uma “constituição” ou edificação. (QF?, 1993, 140) Na arte, p. ex., elaborar verdadeiramente uma nova sintaxe significaria imprimir na língua, e “em si mesmo” (QF?, 142), um ato de “gagueira” criadora; i.é, tornar-se estrangeiro, já que ser estranho a um lugar é estar sempre ao meio, numa linha de fuga. (Deleuze & Parnet, D, 1977, 50)

A gagueira é uma verdadeira criação porque consegue fazer com que entremos num devir cósmico: não mais “imitar o elefante, o louco, a mulher, o animal, o gago ou o estrangeiro, mas devir tudo isso, para inventar novas forças ou novas armas.” (Deleuze & Parnet, 1977, 11) Acerca da filosofia, dever-se-ia também provocar uma gagueira no conceito, que a um tempo deveria ser tanto marcado por sua retomada criadora, segundo tudo o que vimos, quanto nesse bojo fazê-lo a partir da difícil tarefa de fechar os ouvidos para o mercado. Desafio dos jovens:

Agora, o que me parece difícil é a situação dos filósofos jovens, mas também de todos os jovens escritores, que estão criando alguma coisa. Eles correm o risco de serem sufocados de antemão. Ficou muito difícil trabalhar, porque se montou todo um sistema de 'aculturação' e de anti-criação próprio aos países desenvolvidos. É bem pior que a censura. (Deleuze, C, 1992, 39)

Em todo caso a filosofia não irá morrer, e Deleuze é particularmente determinado: “A resposta segundo a qual a grandeza da filosofia estaria justamente em não servir para nada é um coquetismo que não tem graça nem mesmo para os jovens.” (QF?, 1993, 17) Então, o que pode haver com muitos que se inquietam com a questão da finitude da filosofia? Quanto a Gilles Deleuze, talvez seja porque só um filósofo como ele o foi, aquele que *atingiu esse devir*, tenha podido alcançar a extrema e irônica tranquilidade do *repouso na filosofia*:

quanto mais a filosofia tropeça com rivais imprudentes e simplórios, mais ela as encontra em seu próprio seio, pois ela se sente preparada para preencher a tarefa, criar conceito, que são antes meteoritos que mercadorias. Ela tem ataques de riso que acabam com suas lágrimas. (QF?, 1993, 20)

5. PALAVRAS FINAIS

É muito difícil compreender um filósofo original. Ou antes a própria compreensão não raro avizinha-se de grosseiros formalismos, quando nós mesmos não conseguimos tomar carona no fluxo do pensamento de determinado autor. Assim, se somos ainda aristotélicos ou cartesianos, se nos movemos sempre como que subservientes do império da identidade, distinção e clareza, as reflexões deleuzeanas acerca da “diferença”, em todos os seus matizes, aparece-nos de resto como aquela língua estrangeira da qual nos falou, aquela sintaxe para além dos lugares comuns. Ele, que tanto valorizou o *tornar-se estrangeiro* pelos grandes poetas, pintores, músicos –, nunca poderia estar também ausente desta lista.

Por razões dessa ordem é que o presente trabalho quis apenas introduzir (-nos) a idéia de conceito em Deleuze, ancorado por sua própria filosofia. Logo no início cremos ter colocado os problemas gerais com os quais deveríamos fixar a atenção, e em cada capítulo desenvolvido ter esboçado uma resposta, quer dizer, uma aproximação à questão dos conceitos. Assim, como últimas palavras, não seria o caso aqui levantar tudo o que foi dito. Pensamos, então, em colocar em relevo alguns pontos capitais. Em primeiro lugar parece inegável a necessidade deleuzeana de restabelecer à filosofia o seu devido estatuto. Como ele mesmo o disse,

Os três planos são irreduzíveis quanto a seus elementos: plano de imanência da filosofia, plano de composição da arte, plano de referência ou de coordenação da ciência; forma do conceito, força da sensação, função do conhecimento; conceitos e personagens conceituais, sensação e figuras estéticas, funções e observadores parciais. (QF?, 1993, 277)

Ora, tal necessidade levada a termo seria absolutamente capital. Não demarcar um lugar específico significaria expor a filosofia a uma série de mal entendidos, extrapolações ou equívocos, culminando em tudo aquilo que falamos: na idéia de uma *mídia criadora*, de um saber filosófico restrito à lógica ou função de segunda espécie e, de resto, na parca compreensão daqueles que, sem ter conhecimento de causa, advogariam a falência ou morte da filosofia.

Para minar todas essas concepções maisãs, nada melhor do que descobrir e desenvolver aquele que seria o elemento basilar do labor filosófico. Deleuze o mostra como sendo o conceito, a prática da criação de conceitos. Neste ínterim, de um lado um novo estatuto deveria ser concedido à idéia de criação; de outro, esse mesmo conceito filosófico precisaria emergir com todos os seus devidos traços expressivos.

Sobre o primeiro ponto, falado ostensivamente, uma palavra talvez resumisse tudo: imanência. Como disse Badiou, “A imanência exige que você se situe no ponto em que o pensamento já começou, o mais perto possível de um caso singular, do seu movimento.” (1997, 23) Encontramos ainda, acerca de um artigo de Deleuze editado em 1995 – Imanência: uma vida (Revista Philosophie, n. 47) – uma interpretação bastante a propósito,

que mencionaria agora não só a relação imanência-criação-pensamento, mas a imanência no bojo de uma singularização da própria vida:

Uma vida, grifando-se o artigo indefinido como 'índice' da imanência-transcendental, é 'a imanência da imanência, diz Deleuze, a 'imanência absoluta'. É concebida como uma 'singularização' que, para além da individuação, para além ou aquém da inserção do indivíduo no conjunto de suas 'determinações empíricas', instala de tempos em tempos uma 'vida impessoal', mas 'singular', vida plena de 'entre-tempos' e 'entre-momentos', plena de trajetos transtópicos que se transpõem 'no absoluto de uma consciência imediata'. Essa 'vida de pura imanência' é pensada como 'puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior'. (Orlandi, Linhas de Ação..., p. 5)

Por outro lado, toda a criação em filosofia precisaria estar relacionada a um conceito que, na sua manifestação mesma, anunciaria uma série de traços expressivos; dentre eles poder-se-ia destacar pelo menos quatro: 1) expressividade pautada na "singularidade da invenção filosófica", onde cada filósofo tornar-se-ia plenamente reconhecido por suas obras; 2) no plano pré-conceitual, ou imagem de pensamento, segundo a qual o conceito estaria envolvido; 3) nos termos agenciados pelo conceito, "planômeno", plano de constituição ou galáxia conceitual, capazes de "dizer", "enunciar" ou "fazer existir" um "acontecimento"; 4) na expressividade de um conceito que só existe como correlato de um "campo problemático", sem o qual seu sentido "seria tomado excessivamente leve porque articulado apenas na rede formal de relações conceituais." (Orlandi, 1994, 26-30)

Assim, depois que a criação e a expressividade voltam a ganhar seu devido lugar, só restaria retomar o caminho – filosófico – sobre o qual Gilles

Deleuze esmerou por traçar. Como seguir essa linha truncada ou ferida? Das “formas” que serão constituídas a partir do embate entre as diversas “forças” do cosmos, talvez o próprio homem encontre seu ocaso no reino do saber, como imaginou Foucault. Talvez algo de animal ou de inorgânico, como o silício, ocupe os espaços, “carregue” consigo esse homem. (Deleuze, F, 1995, 141-2) Porém, segundo a eterna ou inquebrantável *confiança* deleuzeana, o conceito filosófico sempre poderá emergir como aquela forma capaz de destacar daí um “acontecimento” revelador...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLIEZ, Éric. Deleuze, Filosofia Virtual. Tradução de Heloisa Rocha. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- . Da Impossibilidade da Fenomenologia. Tradução de Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- . A Assinatura do Mundo. Tradução de Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. São Paulo, Ed. 34, 1995.
- BACHELARD, Gaston. O Novo Espírito Científico. In: Bachelard. Tradução de Joaquim M. Ramos et. al. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- . A Formação do Espírito Científico. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- BADIOU, Alain. Deleuze, o Clamor do Ser. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
- BLANCHÉ, Robert. História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell. Tradução de Antonio Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 1985.
- BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega. Petrópolis, Vozes, 1998, vol. I.
- CAPRA, Fritjof. O Tao da Física. Tradução de José F. Dias. São Paulo, Cultrix, 1983.
- CARRILHO, Manuel Maria (org.). Capitalismo e Esquizofrenia (Dossier sobre o Anti-Édipo). Tradução de José Afonso Furtado. Lisboa, Assírio & Alvim, 1976.

- COMTE, Auguste. Curso de Filosofia Positiva. In: Comte. Tradução de Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- DELEUZE, Gilles. A Imagem-Tempo. Tradução de Eloisa Ribeiro. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- . Empirisme et Subjectivité. Paris, Presses Universitaires, 1986.
- . El Bergsonismo. Traducion de Luis Ferrero Carracedo. Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.
- . Spinoza et le Problème de l'Expression. Paris, de Minuit, 1990.
- . Spinoza, Philosophie Pratique. Paris, de Minuit, 1994.
- . Lógica do Sentido. Tradução de Luiz Roberto Fortes. São Paulo, Perspectiva, 1988.
- . Nietzsche. Tradução de Alberto Campos. Lisboa, Edições 70, 1994.
- . Pourparlers. Paris, de Minuit, 1990.
- . A Dobra. Leibniz e o Barroco. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas, Papyrus, 1991.
- . Espinoza e os Signos. Tradução de Abílio Ferreira. Porto, RÉ-S-Editora, s.d.
- . Conversações. Tradução de Peter pál Pelbart. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.
- . Diferença e Repetição. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo, Graal, 1988.
- . Nietzsche e a Filosofia. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth Dias. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.

- . Foucault. Tradução de Claudia Martins. São Paulo, Brasiliense, 1995.
- . Crítica y Clínica. Tradução de Thomas Kauf. Barcelona, Editorial Anagrama, 1996.
- . Proust e os Signos. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Kafka. Por uma Literatura Menor. tradução de Júlio Guimarães. Rio de Janeiro, Imago, 1977.
- . O que é a Filosofia. Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.
- . Qu'est-ce que la Philosophie?. Paris, de Minuit, 1996.
- . O Anti-édipo. Capitalismo e Esquizofrenia. Tradução de Georges Lamazière. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- . Mil Platôs. Capitalismo e Esquisofrenia. Tradução de Aurélio G. Neto e Célia Pinto Costa. Vol. I, Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.
- . Mil Platôs. Capitalismo e Esquisofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Vol. II, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.
- . Mil Platôs. Capitalismo e Esquisofrenia. Tradução de Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia C. Leão e Suely Rolnik. Vol. III, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1996.
- . Mil Platôs. Capitalismo e Esquisofrenia. Tradução de Suely Rolnik. Vol. IV, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997.
- . Mil Platôs. Capitalismo e Esquisofrenia. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Vol. V, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997.

- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. Dialogues. Paris, Flammarion, 1977.
- DESCAMPS, Christian. *As Idéias Filosóficas Contemporâneas na França*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro, Zahar, 1991.
- DESCARTES, René. Meditações. In: Descartes. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- . Discurso do Método. In: Descartes. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- . As Paixões da Alma. In: Descartes. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1992.
- . O Pensamento do Exterior. Tradução de Nurimar Falci. São Paulo, Princípio, 1990.
- . As Palavras e as Coisas. Tradução de Salma Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- FREGE, J. Gottlob. Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia. In: Pierce/Frege. Tradução de Armando M. D'Oliveira e Sergio Pomerangblum. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. Micropolítica. Cartografias do Desejo. Petrópolis, Vozes, 1993.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze. Um Aprendizado em Filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo, Ed. 34, 1996.

- HEGEL, G. W. F. Prefácios. Tradução de Manuel J. Carmo Ferreira. Coimbra, Casa da Moeda, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. Qu'appelle-t-on penser?. Tradução de Aloys Becker e Gérard Granel. Paris, Presses Universitaires, 1992.
- HUSSERL, Edmund. Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Tradução de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- JAEGER, Werner. Paidéia. A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- JÚNIOR, Oswaldo Giacóia. In: Márcio Mariguela (org.). Foucault e a Destruição das Evidências. Piracicaba, Editora Unimep, 1995.
- KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Tradução de Manuela p. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1985.
- KUHN, Thomas S. A Estrutura das Revoluções Científicas. Tradução de Beatriz Boeira e Nelson Boeira. São Paulo, Perspectiva, 1991.
- LÉVY, Pierre. O que é o Virtual?. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997.
- MACHADO, Roberto. Deleuze e a Filosofia. Rio de Janeiro, Graal, 1990.
- MARTIN, Jean-Clet. Variations. La Philosophie de Gilles Deleuze. Paris, Ed. Payot & Rivages, 1993.
- MENGUE, Philippe. Gilles Deleuze ou Le Système du Multiple. Paris, Éditions Kimé, 1997.

- MERQUIOR, J. Guilherme. Foucault o el Nihilismo de la Cátedra. México, Fondo de Cultura Econômica, 1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A Dúvida de Cézanne. In: Merleau-Ponty. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- . Fenomenologia da Percepção. Tradução de Reginaldo di Piero. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1971.
- . O Homem e a Comunicação. A Prosa do Mundo. Tradução de Celina Luz. Rio de Janeiro, Ed. Bloch, s.d.
- . O Visível e o Invisível. Tradução de José Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- . Sentido y Sinsentido. Tradução de Narcís Comadira. Barcelona, Edição Península, 1977.
- . Signos. Tradução de Maria E. Pereira. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- MORA, José Ferrater. Dicionário de Filosofia. Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- NIETZSCHE, F. A Genealogia da Moral. Tradução de Joaquim Faria. São Paulo, Moraes, s.d.
- OMNÈS, Roland. Filosofia da Ciência Contemporânea. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Editora Unesp, 1996.
- PLATÃO. Teeteto. Belém, Gráfica e Ed. Universitária, 1988.
- . A República. Lisboa, Fundação Caloust Gulbenkian, 1980.
- . O Banquete. In: Platão. Tradução de José C. de Souza, Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

- . Sofista. In: Platão. Tradução de José C. de Souza, Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- REZENDE, Antonio. Curso de Filosofia. Rio de Janeiro, Zahar, 1991.
- RUSSELL, Bertrand A. W. Ensaio Filosóficos. In: Russell. Tradução de Pablo Mariconda. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- SARTRE, Jean-Paul. Questão de Método. In: Sartre. Tradução de Virgílio Ferreira et. al. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- SPINOZA, Baruch de. L'Étique. In: Spinoza. Oeuvre Complètes. Traduzido por Roland Caillois, Madeleine Francès e Robert Misrahi. França, Gallimard, 1997.
- . Ética. In: Espinosa. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- VERNANT, Jean-Pierre. Origens do Pensamento Grego. Tradução de Manuela Torres. Lisboa, Teorema, 1987.
- . Mito e Pensamento Entre os Gregos. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo, Edusp, 1973.
- ZOURABICHVILI, François. Deleuze, Une Philosophie de L'Événement. Paris, Presses Universitaires, 1994.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARISTOTE. Métaphysique. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

- DELEUZE, Gilles e BENE, Carmelo. Superpositions. Paris, de Minuit, 1990.
- DELEUZE, Gilles. El Bergsonismo. Tradução de Luis Ferrero Carracedo. Madrid, Ed. Cátedra 1996.
- . Para ler Kant. Tradução de Sonia Guimarães. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- LARUELLE, François. As Filosofias da Diferença. Tradução de António Magalhães. Porto, RÉ-S-Editora, s.d.
- MACHADO, Roberto. Nietzsche e a Verdade. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- MARIGUELA, Márcio. Foucault e a Destruição das Evidências. São Paulo, Ed. Unimep, 1995.
- VATTIMO, Gianni. As Aventuras da Diferença. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa, Ed. 70, 1988.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Tratado Lógico-Filosófico. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1987.

PERIÓDICOS

- ORLANDI, Luiz B. L. Algumas Implicações da Dobra. In: Revista Idéias, IFCH, Unicamp, s.d.
- . Antes do Indivíduo. (Individuação e Empirismo Transcendental). In: Revista Idéias, IFCH, Unicamp, s.d.

---. Linhas de Ação da Diferença. In: Encontros Internacionais Gilles Deleuze. Rio de Janeiro, jun/98.

---. Revendo Nuvens. In: Revista Idéias, IFCH, Unicamp, n. 1, jan/jun de 1994.

ROCHA, Jorge A. da C. Merleau-Ponty: Razões de uma Apologia à Sombra do Discurso. In: Revista Sitientibus, Feira de Santana, n.16, junho 1997.

---. Maio de 68 na França: doce ironia... In: O Mal-estar no Fim do Século. Seminário Interdisciplinar. Feira de Santana, Sagra, 1997.

SCHNEIDER, Delmar Ewaldo. Filosofia e Corpo. In: Revista Ideação. Feira de Santana, n. 2, julho/1998.