

*François Zourabichvili*

# O VOCABULÁRIO DE DELEUZE

Tradução André Telles  
*Rio de Janeiro 2004*

Digitalização e disponibilização  
da versão eletrônica:



**Centro Interdisciplinar de Estudos  
em Novas Tecnologias e Informação**

Ifch-unicamp  
cienti.ifch@gmail.com

## NOTA DA EDICAO BRASILEIRA

As paginas das obras de Gilles Deleuze mencionadas neste Vocabulário referem-se as das edições originais. No final do volume, em "Referências e abreviações", o leitor encontrara as edições brasileiras disponíveis, todas consultadas para a presente tradução.

## SUMÁRIO

Introdução.....	3
Verbetes .....	6
Acontecimento [ <i>événement</i> ] .....	6
Agenciamento [ <i>agencement</i> ].....	8
Aion[Aiôn].....	11
Complicação [ <i>complication</i> ] .....	13
Corpo sem órgãos (CsO) [ <i>corps sans organes (CsO)</i> ] .....	14
Corte fluxo (ou síntese passiva, ou contemplação) [ <i>coupure flux (ou synthèse passive, ou contemplation)</i> ].....	16
Cristal de tempo (ou de inconsciente) [ <i>cristal de temps (ou d'inconscient)</i> ].....	17
Desterritorialização (e território) [ <i>déterritorialisation (et territoire)</i> ] .....	22
Devir [ <i>devenir</i> ] .....	24
Distribuição nômade (ou espaço liso) [ <i>distribution nomade (ou espace lisse)</i> ] .....	26
Empirismo transcendental [ <i>empirisme transcendental</i> ] .....	27
Linha de fuga (e menor-maior) [ <i>ligne de fuite (et mineur/majeur)</i> ] .....	29
Máquina de guerra [ <i>machine de guerre</i> ] .....	33
Máquinas desejantes [ <i>machines désirantes</i> ].....	35
Multiplicidades [ <i>multiplicités</i> ] .....	37
Plano de imanência (e caos) [ <i>plan d'immanence (et chaos)</i> ] .....	39
Problema [ <i>problème</i> ] .....	47
Ritornelo (diferença e repetição) [ <i>ritournelle (différence et répétition)</i> ] .....	50
Rizoma [ <i>rhizome</i> ] .....	51
Singularidades pré-individuais [ <i>singularités pré-individuelles</i> ] .....	53
Síntese disjuntiva (ou disjunção inclusa) [ <i>synthèse disjonctive (ou disjonction incluse)</i> ] .....	55
Univocidade do ser [ <i>Univocité de l'être</i> ] .....	57
Vida (ou vitalidade) não-orgânica [ <i>vie (ou vitalité) non-organique</i> ] .....	59
Virtual [ <i>virtuel</i> ] .....	62
Referências e abreviações .....	64
Outros conceitos citados .....	
Confrontação com outras formas de pensamento contemporâneas .....	

## INTRODUÇÃO

1. "Literalmente": que ouvinte de Deleuze não guardou a lembrança dessa mania de linguagem? E como, sob sua aparente insignificância, não escutar a convocação incansável e quase imperceptível de um gesto subjacente a toda a filosofia da "disjunção inclusa", da "univocidade" e da "distribuição nômade"? Os escritos, por seu lado, atestam por toda a parte a insistente advertência\*<sup>1</sup>: não tomem por metáforas conceitos que, apesar da aparência, não o são; compreendam que o próprio termo metáfora é um embuste, um pseudoconceito, pelo qual se deixam enganar em filosofia não apenas seus adeptos como seus oponentes, e cuja refutação é todo o sistema de "devires" ou da produção de sentido. A essa estranha e múltipla cadeia desenvolvida pela fala de Deleuze, o ouvinte de bom senso podia opor seu cadastro e nela enxergar apenas algo figurado. Nem por isso deixava de receber em surdina o perpétuo desmentido do "literal", o convite para colocar sua escuta aquém da divisão estabelecida entre um sentido próprio e um sentido figurado. Será que convém, conforme o sentido que lhe deram Deleuze e Guattari, chamar de "ritornelo" essa assinatura discreta - apelo lancinante, sempre familiar e sempre desconcertante, para "deixar o território" pela terra imanente e indivisível da literalidade? Suponhamos que ler Deleuze seja ouvir, mesmo que por intermitências, o apelo do "literal".

2. Ainda não conhecemos o pensamento de Deleuze. Com muita freqüência, hostis ou adoradores, agimos como se esses conceitos nos fossem familiares, como se bastasse que eles nos tocassem para que estimássemos compreendê-los por meias palavras, ou como se já tivéssemos percorrido suas promessas. Tal atitude é prejudicial para a filosofia em geral: em primeiro lugar, porque a força do conceito corre o risco de ser confundida com um efeito de sedução verbal, que provavelmente é irreduzível e pertence de pleno direito ao campo da filosofia, mas não dispensa a realização do *movimento lógico* que o conceito envolve; depois, porque isso seria o mesmo que preservar a filosofia da novidade deleuziana.

Eis por que não dispomos de um excesso de monografias sobre Deleuze; ao contrário, faltam-nos monografias consistentes, isto é, livros que *exponham* seus conceitos. Com isso, não excluímos de forma alguma os livros com Deleuze, ou qualquer uso mesmo aberrante, contanto que tenha necessidade própria. Acreditamos no entanto que tais usos só poderiam se multiplicar e diversificar se os conceitos deleuzianos fossem mais bem conhecidos, levados a sério em seu teor real, que exige do espírito movimentos insólitos que ele nem sempre consegue realizar ou adivinhar facilmente. Julga-se às vezes que expor um conceito resulta da réplica escolar, ao passo que consiste em consumir seu movimento por si e sobre si. Talvez a filosofia atual se veja freqüentemente diante de uma falsa alternativa: expor ou utilizar; e de um falso problema: o sentimento de que uma abordagem precisa demais significaria tornar um autor de agora um clássico. Não surpreende, portanto, que a produção filosófica tenda às vezes a se dividir em exegeses desencarnadas de um lado, e de outro em ensaios ambiciosos mas que consideram

---

<sup>1</sup> \* A título de exemplos tomados ao acaso: P, 22-1; QPh, cap. I; N, 43-8; SPP, cap. IV; CC, 76.

os conceitos *de cima*. Mesmo o artista, o arquiteto e o sociólogo que utilizam, em dado momento de seu trabalho, um aspecto do pensamento de Deleuze são levados, caso esse uso não seja decorativo, a fazerem por si sós a exposição (que essa meditação assuma uma forma escrita é uma outra questão). De fato, é somente assim que as coisas mudam, que um pensamento desconcerta por sua novidade e nos arrasta rumo a regiões para as quais não estávamos preparados - regiões que não são as do autor, *mas efetivamente as nossas*. Tanto isso é verdade que não expomos o pensamento de outrem sem fazer uma experiência que se refira propriamente à nossa, até o momento de descansar ou dar continuidade ao comentário em condições de assimilação e deformação que não se distinguem mais da fidelidade.

Pois há um outro falso problema, o da abordagem "externa" ou "interna" de um autor. Ora o estudo de um pensamento por si mesmo é criticado por ser interno, voltado para o didatismo estéril e para o proselitismo; ora ele é suspeitado, ao contrário, de uma incurável exterioridade, do ponto de vista de uma familiaridade presumida, de uma afinidade eletiva com a pulsação íntima e inefável desse pensamento. Diríamos de bom grado que a exposição dos conceitos é a única garantia de um *encontro* com um pensamento. Não o agente desse encontro, mas a oportunidade de sua realização sob a dupla condição do simpático e do estranho, nos antípodas tanto do desconhecimento como da imersão, por assim dizer, congênita: como as dificuldades então despontam, a necessidade de recriar esse pensamento a partir de uma outra via, bem como a paciência de suportar o árido tornam-se infinitas. O fato de que o coração dispare à leitura dos textos é um preâmbulo necessário, ou melhor, uma afinidade requerida para compreender; mas *isso não passa de uma metade da compreensão*, a parte, como diz Deleuze, de "compreensão não filosófica" dos conceitos. É verdade que essa parte merece que insistamos nela, uma vez que a prática universitária da filosofia a exclui quase metodicamente, ao passo que o diletantismo, julgando cultivá-la, confunde-a com uma certa doxa do momento. Mas o fato de que um conceito não tenha nem sentido nem necessidade sem um "afeto" e um "percepto" correspondentes não impede que ele seja algo diferente deles: um condensado de movimentos lógicos que o espírito deve efetuar caso pretenda filosofar, sob pena de permanecer na fascinação inicial das palavras e frases, que então ele toma equivocadamente pela parte irreduzível de compreensão intuitiva. Pois, como escreve Deleuze, "os três são necessários para fazer o movimento" (P, 224). Não precisaríamos de Deleuze se não pressentíssemos em sua obra algo a pensar que ainda não o foi, e sobre o qual ainda não avaliamos de fato como a filosofia poderia ser afetada - por ainda não *nos deixarmos afetar por ela filosoficamente*.

3. Nada parece mais propício a Deleuze do que um léxico que soletre os conceitos um a um ao mesmo tempo em que destaque suas implicações recíprocas. Em primeiro lugar, o próprio Deleuze dedicou-se a atribuir ao conceito de conceito um peso e uma precisão que não raro lhe faltavam em filosofia (QPh, cap. 1). Um conceito não é nem um tema, nem uma opinião particular pronunciada sobre um tema. Cada conceito participa de um ato de pensar que desloca o campo da inteligibilidade, modifica as condições do problema por nós colocado; não deixa portanto designar seu lugar num espaço de compreensão comum dado previamente-

te, mediante agradáveis ou agressivas discussões com seus concorrentes. Mas se só há temas genéricos ou eternos para a ilusão do senso comum, a história da filosofia não se reduziria a um alinhamento de homônimos? Ela atesta, antes, mutações de variáveis exploradas pelo "empirismo transcendental".

Além disso, o próprio Deleuze praticou por três vezes o léxico: reportemo-nos ao "dicionário dos principais personagens de Nietzsche" (N, 43-8); ao "índice dos principais conceitos da Ética" (SPP, cap. IV); finalmente, à "conclusão" de Mil platôs. O eco entre esta última e a introdução do livro ("Introdução: rizoma") assinala que a arbitrariedade da ordem alfabética é o meio mais seguro de não sobrepor às relações de imbricações múltiplas dos conceitos uma ordem das razões factícia que desviaria do verdadeiro estatuto da necessidade em filosofia.

Cada verbete começa com uma ou várias citações: na maioria dos casos, trata-se menos de uma definição que de um apanhado do problema ao qual se vincula o conceito, e de um prenúncio de sua atmosfera lexical. A frase, inicialmente obscura, é esclarecida e complementada ao longo do verbete, que propõe uma espécie de croqui traçado com palavras. Quanto à escolha das entradas, ela pode evidentemente ser em parte discutida: por que "complicação" e não "máquina abstrata", conceito entretanto essencial à problemática da literalidade? Por que "corte-fluxo" em lugar de "código e axiomática", "máquina de guerra" e não "bloco de infância"? Claro, não podíamos ser exaustivos; certos verbetes, como o "plano de imanência", nos pareciam merecer um exame aprofundado; mas também devíamos contar com o estado provisório, inacabado de nossa leitura de Deleuze (daí a mais evidente das lacunas - os conceitos do cinema). Propomos uma seqüência de "amostras", como Leibniz gostava de dizer, mas também como dizia Deleuze através de Whitman (CC, 76).

## VERBETES

### ACONTECIMENTO [*événement*]

*"Então não se perguntará qual o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas." (LS, 34)*

*"Em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que é designado quando se diz: pronto, chegou a hora; e o futuro e o passado do acontecimento só são julgados em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, por outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente porque está livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, *eventum tantum*...; ou antes que não tem outro presente senão o do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que convém chamar de contra-efetuação. Em um dos casos, é minha vida que me parece frágil demais para mim, que escapa num ponto tornado presente numa relação determinável comigo. No outro caso, sou eu que sou fraco demais para a vida, a vida é grande demais para mim, lançando por toda a parte suas singularidades, sem relação comigo nem com um momento determinável como presente, salvo com o instante impessoal que se desdobra em ainda-futuro e já-passado." (LS, 177-8)*

**\*\*O conceito de acontecimento nasce de uma distinção de origem estóica: "não confundir o acontecimento com sua efetuação espaço-temporal num estado de coisas" (LS, 34). Dizer que "o punhal corta a carne" é exprimir uma *transformação incorporal* que difere em natureza da *mistura de corpos* correspondente (quando o punhal corta efetivamente, materialmente a carne) (MP, 109). A efetuação nos corpos (encarnação ou atualização do acontecimento) gera apenas a sucessão de dois estados de coisas, antes-depois, segundo o princípio de disjunção exclusiva, ao passo que a linguagem recolhe a diferença desses estados de coisas, o puro instante de sua disjunção (ver AION): ocorre-lhe realizar a *síntese disjuntiva* do acontecimento, e é essa diferença que faz *sentido*.**

Mas do fato de que o acontecimento encontre abrigo na linguagem não se deve concluir por sua natureza languageira, como se ele não passasse do equivalente da mistura dos corpos num outro plano: a fronteira não passa entre a linguagem e o acontecimento de um lado e entre o mundo e seus estados de coisas do outro, mas entre duas interpretações da relação entre linguagem e mundo. De acordo com a primeira, pretendida pelos lógicos, a relação é estabelecida entre a forma proposicional à qual a linguagem é reduzida e a forma

do estado de coisas à qual, conseqüentemente, o mundo é referido. Ora, a distinção por meio da qual Deleuze pretende remediar essa dupla desnaturação *passa ao mesmo tempo pela linguagem e pelo mundo*: o paradoxo do acontecimento é tal que, puramente "expressível", nem por isso deixa de ser "atributo" do mundo e de seus estados de coisas, de modo que o dualismo da proposição e do estado de coisas correspondente não se acha no plano do acontecimento, que só subsiste na linguagem ao pertencer ao mundo. O acontecimento está portanto dos dois lados ao mesmo tempo, como aquilo que, na linguagem, distingue-se da proposição, e aquilo que, no mundo, distingue-se dos estados de coisas. Melhor: de um lado, ele é o duplo diferenciante das significações; de outro, das coisas. Daí a aplicação do par virtual-actual (e, em menor medida, do par problema-solução) ao conceito de acontecimento. Daí também os dois caminhos aos quais leva o primado conferido ao acontecimento: teoria do signo e do sentido, teoria do devir. De um lado, Deleuze opõe-se à concepção da significação como entidade plena ou dado explícito, ainda prenhe na fenomenologia e em toda filosofia da "essência" (um mundo de coisas ou de essências não faria sentido por si mesmo, faltaria aí o sentido como diferença ou acontecimento, o único capaz de tornar sensíveis as significações e engendrará-las no pensamento). Daí o interesse dedicado ao *estilo ou à criação de sintaxe*, e a tese segundo a qual o *conceito*, que é propriamente o acontecimento destacado por si próprio na língua, não se compõe de proposições (QPh, 26-7; 36-7). De um outro lado, ele esboça uma ética da *contra-efetuação ou do devir-imperceptível* (LS, 21' série; MP, platôs 8 e 10), fundada no destaque da parte "acontecimental", "inefetável", de qualquer efetuação. Em suma, o acontecimento é inseparavelmente o sentido das frases e o devir do mundo; é o que, do mundo, deixa-se envolver na linguagem e permite que funcione. Assim, o conceito de acontecimento é exposto numa *Lógica do sentido*.

\*\* Estamos fundamentados para opor pensamento do acontecimento e pensamento do ser, ou, ao contrário, confundilos? O acontecimento sustenta-se em dois níveis no pensamento de Deleuze: condição sob a qual o pensamento pensa (encontro com um fora que força a pensar, corte do caos por um plano de imanência), objetividades especiais do pensamento (o plano é povoado apenas por acontecimentos ou devires, cada conceito é a construção de um acontecimento sobre o plano). E se não há maneira de pensar que não seja igualmente maneira de realizar uma experiência, de pensar *o que* há, a filosofia não assume sua condição acontecimental, de onde pretende receber a garantia de sua própria necessidade, sem propor ao mesmo tempo a descrição de um dado puro, ele próprio acontecimental. Chamemos a isso, se quisermos e provisoriamente, experiência do *ser* - embora, nem em seu estilo nem em seus motivos, a *démarche* deleuziana tenha algo em comum com a de Heidegger; e embora o ser seja aqui uma noção enganosa, se é verdade que não existe dado senão em devir (note-se que Deleuze evita a palavra "ser" o máximo possível). Falar de ontologia deleuziana deve portanto ser feito com grandes precauções, nem que seja por respeito a um pensador que não manejava de bom grado esse gênero de categoria. Essas precauções são de dois tipos. De um lado, devemos efetivamente observar o que permite em Deleuze a conversão da filosofia crítica em ontologia: o fato de que o dado puro não seja *para* um sujeito (a divisão do sujeito reflexivo e do objeto visado e reconhecido só se opera no dado, ao passo que

o dado puro remete a uma subjetividade paradoxal "em adjacência", isto é, não transcendental mas situada em cada ponto do plano de imanência). De outro lado - e este é o aspecto que desenvolveremos aqui - trata-se de pensar uma *heterogênese*, segundo a esplêndida formulação de Félix Guattari, em que "gênese" não é mais entendida apenas em seu sentido tradicional de engendramento, de nascimento ou de constituição (a verdadeira relação entre direito e fato reivindicada por Deleuze, e que ele diz não encontrar nem em Kant nem em Husserl, pois ambos "decalcam" a condição sobre o condicionado, a forma do transcendental sobre a do empírico: forma recognitiva do objeto qualquer, relativa a um sujeito consciente). "Gênese" é também entendida em relação ao novo conceito de "devir", e é certamente o que mais afasta Deleuze da fenomenologia e de seus herdeiros mesmo ingratos. A fenomenologia "fracassa" ao pensar a heterogeneidade fundamentalmente em jogo no devir (em termos deleuzianos estritos: este não é seu problema, ela coloca um outro problema). Com efeito, ela só pensa senão um *devirmesmo* (a forma em vias de nascer, o aparecer da coisa) e não o que devia ser um pleonasmo - um *devir-outro*. Não seria isso o que exprime a desarticulação heideggeriana do termo *Ereignis* (acontecimento) em *Ereignis* (advento-como-próprio)? Daí o equívoco da fenomenologia que sobreviveu a Deleuze ao pretender retomar o tema do acontecimento e redescobri-lo como o próprio núcleo daquilo a que ela se dedicava desde sempre a pensar. Pois, em função de sua problemática fundamental, ela nunca consegue obter mais que *adventos*, de tipo nascimento ou vinda (mas aí também, seu problema sendo outro, certamente é o que ela almeja, ou o que seu "plano" lhe traz do "caos"). Seu tema é o começo do tempo, a gênese da historicidade; e não, como em Deleuze, a cesura ou ruptura cortando irrevogavelmente o tempo em dois e forçando-o a re-começar, numa apreensão sintética do irreversível e do iminente, o acontecimento dando-se no estranho local de um ainda-aqui-e-já-passado, ainda-porvir-e-já-presente (*ver* AION). Com isso, a historicidade em Deleuze está ela própria em devir, afetada dentro de si por uma exterioridade que a mina e a faz divergir de si. Em definitivo, esse duelo de dois pensamentos do acontecimento, da gênese, do devir, um podendo reivindicar o "ser", o outro não vendo nisso senão uma tela ou uma palavra, não seria o duelo de uma concepção cristã e uma concepção não-cristã do novo?

## AGENCIAMENTO [*agencement*]

"Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos, um de conteúdo, outro de expressão. De um lado ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; de outro, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas atribuindo-se aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem ao mesmo tempo *lados territoriais* ou reterritorializados, que o estabilizam, e *pontas de desterritorialização* que o impelem." (*Kplm*, 112).



\* Esse conceito pode parecer à primeira vista de uso amplo e indeterminado: remete, segundo o caso, a instituições muito fortemente territorializadas (agenciamento judiciário, conjugal, familiar etc), a formações íntimas desterritorializantes (devir-animal etc), enfim ao campo de experiência em que se elaboram essas formações (o plano de imanência como "agenciamento maquinico das imagens-movimentos", IM, 87-8). Dir-se-á portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente. Na realidade, a disparidade dos casos de agenciamento precisa ser ordenada do ponto de vista da imanência, a partir do qual a existência se mostra indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la. Mais do que a um uso equívoco, ela remete então a pólos do próprio conceito, o que interdita sobretudo qualquer dualismo do desejo e da instituição, do instável e do estável. Cada indivíduo deve lidar com esses grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos, que se caracterizam por uma forma relativamente estável e por um funcionamento reprodutor: tendem a reduzir o campo de experimentação de seu desejo a uma divisão preestabelecida. Esse é o pólo estrato dos agenciamentos (que são então considerados "molares"). Mas, por outro lado, a maneira como o indivíduo investe e participa da reprodução desses agenciamentos sociais depende de agenciamentos locais, "moleculares", nos quais ele próprio é apanhado, seja porque, limitando-se a efetuar as formas socialmente disponíveis, a modelar sua existência segundo os códigos em vigor, ele aí introduz sua pequena irregularidade, seja porque procede à elaboração involuntária e tateante de agenciamentos próprios que "decodificam" ou "fazem fugir" o agenciamento estratificado: esse é o pólo *máquina* abstrata (entre os quais é preciso incluir os agenciamentos artísticos). Todo agenciamento, uma vez que remete em última instância ao campo de desejo sobre o qual se constitui, é afetado por um certo desequilíbrio. O resultado é que cada um de nós combina concretamente os dois tipos de agenciamentos em graus variáveis, o limite sendo a esquizofrenia como processo (decodificação ou desterritorialização absoluta), e a questão - a das relações de forças concretas entre os tipos (ver LINHA DE FUGA). Se a instituição é um agenciamento molar que repousa em agenciamentos moleculares (daí a importância do ponto de vista molecular em política: a soma dos gestos, atitudes, procedimentos, regras, disposições espaciais e temporais que fazem a consistência concreta ou a duração - no sentido bergsoniano - da instituição, burocracia estatal ou partido), o indivíduo por sua vez não é uma forma originária evoluindo no mundo como em um cenário exterior ou um conjunto de dados aos quais ele se contentaria em reagir: ele só se constitui ao se agenciar, ele só existe tomado de imediato em agenciamentos. Pois seu campo de experiência oscila entre sua projeção em formas de comportamento e de pensamento preconcebidas (por conseguinte, sociais) e sua exibição num plano de imanência onde seu devir não se separa mais das linhas de fuga ou transversais que ele traça em meio às "coisas", liberando seu poder de afecção e justamente com isso voltando à posse de sua potência de sentir e pensar (daí um modo de individuação por *hecceidades*, que se distingue do referenciamento de um indivíduo por meio de características identificantes - MP, 318s).

Os dois pólos do conceito de agenciamento não são portanto o coletivo e o individual: são antes dois sentidos, dois modos do coletivo. Pois se é verdade que o agenciamento é individuante, fica claro que ele não se enuncia do ponto de vista de um sujeito preexistente que lhe poderia ser atribuído: logo, o *próprio* está na medida de seu anonimato, e é por esse motivo que o devir singular de alguém concerne de direito a todos (assim como o quadro clínico de uma doença pode receber o nome próprio do médico que soube reunir seus sintomas, embora ele seja em si mesmo anônimo; idem na arte - cf. *PSM*, 15; *D*, 153). Não nos iludiremos, portanto, quanto ao caráter coletivo do "agenciamento de enunciação" que corresponde a um "agenciamento maquínico": ele não é produzido *por*, mas por natureza é *para* uma coletividade (daí o apelo de Paul Klee, muito citado por Deleuze, por "um povo que falta"). É nisso que o desejo é o verdadeiro potencial revolucionário.

\*\* O conceito de agenciamento substitui, a partir do *Kafka*, o de "máquinas desejanter": "Só há desejo agenciado ou maquinado. Vocês não podem apreender ou conceber um desejo fora de um agenciamento determinado, sobre um plano que não preexiste, mas que deve ser ele próprio construído." (*D*, 115). Isso é insistir mais uma vez na *exterioridade* (e não na exteriorização) inerente ao desejo: todo desejo procede de um encontro. Tal enunciado é um truísmo apenas na aparência: "encontro" deve ser entendido num sentido rigoroso (muitos "encontros" não passam de chavões que nos remetem a Édipo...), ao passo que o desejo não espera o encontro como a ocasião para seu exercício, mas nele se agencia e se constrói. Todavia, o interesse principal do conceito de agenciamento é enriquecer a concepção do desejo com uma problemática do enunciado, retomando as coisas no ponto em que a *Lógica do sentido* as deixara: toda produção de sentido ali tinha como condição a articulação de duas séries heterogêneas mediante uma instância paradoxal, e supunha-se em geral que a linguagem não funcionasse senão em virtude do estatuto paradoxal do acontecimento, que ligava a série das misturas de corpos à série das proposições. *Mil platós* concerne ao plano em que se articulam as duas séries, atribuindo um alcance inédito à dualidade estóica das misturas de corpos e das transformações incorporais: uma relação complexa se tece entre "conteúdo" (ou "agenciamento maquínico") e "expressão" (ou "agenciamento coletivo de enunciação"), redefinidos como duas formas independentes, não obstante tomadas numa relação de pressuposição recíproca e relançando-se uma à outra; a gênese recíproca das duas formas remete à instância do "diagrama" ou da "máquina abstrata". Não é mais uma oscilação entre dois pólos, como ainda há pouco, mas a correlação de duas faces inseparáveis. Ao contrário da relação significante-significado, tida como derivada, a expressão refere-se ao conteúdo sem, com isso, descrevê-lo nem representá-lo: ela "intervém" nele (*MP*, 109-15, com o exemplo do agenciamento feudal). Decorre daí uma concepção da linguagem que se opõe à lingüística e à psicanálise, assinalando-se pelo primado do *enunciado* sobre a proposição (*MP*, platô 4). Acrescentemos que a forma de expressão não é necessariamente languageira: há por exemplo, agenciamentos musicais (*MP*, 363-80). Se nos ativermos aqui à expressão languageira, que lógicas regem o conteúdo e a expressão no plano de sua gênese e, por conseguinte, de sua insinuação recíproca ("máquina abstrata")? A da "hecceidade" (composições intensivas, de afectos e de velocidades - prolongamento significativo da concepção do *Anti-*

*Édipo*, fundada na síntese disjuntiva e nos "objetos parciais"); e a de uma enunciação que privilegia o verbo no infinitivo, o nome próprio e o artigo indefinido. Ambas se comunicam na dimensão de Aion (MP, 318-24) - especialmente o exemplo do Pequeno Hans). Enfim, é em torno do conceito de agenciamento que se pode avaliar a relação de Deleuze com Foucault, os empréstimos desviados que lhe fez, o jogo de proximidade e de distância que liga os dois pensadores (MP, 86-7 e 174-6; todo o *Foucault* é construído em cima dos diferentes aspectos do conceito de agenciamento).

## AION [Aiôn]

"Segundo Aion, apenas o passado e o futuro insistem ou subsistem no tempo. Em lugar de um presente que reabsorve o passado e o futuro, um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividem ao infinito em passado e futuro, em ambos os sentidos ao mesmo tempo. Ou melhor, é o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro, em lugar de presentes vastos e espessos que compreendem, uns em relação aos outros, o futuro e o passado." (LS, 193)

\* Deleuze reabilita a distinção estoíca de *nion* e *chronos* para pensar a extra-temporalidade do acontecimento (ou, caso se prefira, sua temporalidade paradoxal). A tradução corrente do primeiro termo por "eternidade" pode tornar a operação equívoca: na realidade, a eternidade própria ao instante tal como os estoícos a concebem tem apenas um sentido imanente, sem relação com o que será a eternidade cristã (como era também a questão da reinterpretação por Nietzsche do tema estoíco do Eterno Retorno). Aion opõe-se a Chronos, que designa o tempo cronológico ou sucessivo, em que o antes se ordena ao depois sob a condição de um presente englobante no qual, como se diz, tudo acontece (Deleuze concorre aqui com Heidegger, que, sob o nome de "resolução antecipadora", contestara o primado do presente de Agostinho a Husserl).<sup>2</sup> De acordo com um primeiro paradoxo, o acontecimento é o que do mundo só subsiste como tal ao se envolver na linguagem, que ele com isso torna possível. Mas há um segundo paradoxo: "o acontecimento é sempre um tempo morto, lá onde nada acontece" (QPh,149). Esse tempo morto, que de certa forma é um não-tempo, batizado também como "entre-tempo", é Aion. Nesse nível, o acontecimento não é mais apenas a diferença das coisas ou dos estados de

---

<sup>2</sup> \* Cf. *Ser e tempo*, §§61ss. Às três "ek-stases" temporais apresentadas no §65 correspondem as três sínteses do tempo de *Diferença e repetição* (cap. II), em que a relação direta do passado e do futuro, assim como o estatuto temporal do possível são igualmente decisivos, mas concebidos diferentemente e numa perspectiva ético-política incompatível com a de Heidegger. Para um apanhado rápido da divergência que opõe Deleuze a Heidegger, basta confrontar seus respectivos conceitos de destino (*DR*, 112-3; *Ser e tempo*, §74). A compreensão da posição deleuziana supõe a leitura conjunta de *Diferença e repetição* (as três sínteses do tempo), de *Lógica do sentido* (a oposição de Chronos e Aion) e de *A imagem-tempo* (a oposição de Chronos e Cronos, cap. 4 - ver CRISTAL DE TEMPO).

coisas; ele afeta a subjetividade, insere a diferença no próprio sujeito. Se chamarmos acontecimento a uma mudança na ordem do sentido (o que fazia sentido até o presente tornou-se indiferente e mesmo opaco para nós, aquilo a que agora somos sensíveis não fazia sentido antes), convém concluir que o acontecimento não tem lugar no tempo, uma vez que afeta as condições mesmas de uma cronologia. Ao contrário, ele marca uma *cesura*, um *corte*, de modo que o tempo se interrompe para retomar sobre um outro plano (daí a expressão "entre-tempo"). Ao elaborar a categoria de acontecimento, Deleuze expõe então o laço primordial do tempo e do sentido, ou seja, que uma cronologia em geral só é pensável em função de um horizonte de sentido comum a suas partes. Assim, a noção de um tempo objetivo, exterior ao vivido e indiferente à sua variedade não passa da generalização desse laço: ela tem como correlato o "senso comum", a possibilidade de exibir a série infinita das coisas ou dos vividos num mesmo plano de representação. O acontecimento, como "entre-tempo", por si próprio não passa, tanto porque é puro instante, ponto de cisão ou de disjunção de um antes e um depois, como porque a experiência a ele correspondente é o paradoxo de uma "espera infinita que já é infinitamente passada, espera e reserva" (QPh, 149). Eis por que a distinção entre Aion e Chronos não reconduz à dualidade platônico-cristã da eternidade e do tempo: não existe experiência de um para-além do tempo, mas apenas de uma temporalidade trabalhada por Aion, onde a lei de Chronos cessou de reinar. Esse é o "tempo indefinido do acontecimento" (MP, 320). Essa experiência do não-tempo no tempo é a de um "tempo flutuante" (D, 111), considerado ainda morto ou vazio, que se opõe àquele da *presença* cristã: "Esse tempo morto não sucede ao que chega, coexiste com o instante ou o tempo do acidente, mas como a imensidão do tempo vazio em que o vemos ainda por vir e já chegado, na estranha indiferença de uma intuição intelectual." (QPh, 149). É igualmente a temporalidade do conceito (QPh, 150-1).

\* Sob o termo Aion, o conceito de acontecimento marca a introdução do fora no tempo, ou a relação do tempo com um fora que não lhe é mais exterior (ao contrário da eternidade e sua transcendência). Em outros termos, *a extra-temporalidade do acontecimento é imanente* e, sob esse aspecto, paradoxal. Com que direito pode-se airmar que esse fora está no tempo, se for verdade que ele separa o tempo de si próprio? Vê-se desde logo que não bastaria invocar a necessidade de uma efetuação espaço-temporal do acontecimento. A resposta comporta dois momentos: 1) O acontecimento está dentro do tempo no sentido em que remete necessariamente a uma efetuação espaço-temporal, irreversível como tal (LS, 177). Relação paradoxal entre dois termos incompatíveis (antes/depois, o segundo termo fazendo o primeiro "passar"), ele implica materialmente a exclusão que ele logicamente suspende. 2) O acontecimento está no tempo no sentido em que é a diferença interna do tempo, a interiorização de sua disjunção: ele separa o tempo do tempo, não há como conceber o acontecimento fora do tempo, embora ele próprio não seja temporal. Convém portanto dispor de um conceito de multiplicidade, de modo que a "coisa" não tenha mais unidade a não ser através de suas variações, e não em função de um gênero comum que subsumiria suas divisões (sob os termos univocidade e síntese disjuntiva, o conceito de "diferença interna" realiza esse programa de um fora colocado dentro, no nível da própria estrutura do conceito: LS, 24<sup>a</sup> e 25<sup>a</sup> séries). Essa idéia exprime-se

também ao se dizer que não há acontecimentos fora de uma efetuação espaço-temporal, embora o acontecimento não se reduza a isso. Em suma, o acontecimento inscreve-se no tempo, e é a interioridade dos presentes disjuntos. Além disso, Deleuze não se contenta com um dualismo do tempo e do acontecimento, mas busca um liame mais interior do tempo com o seu exterior, empenhando-se em mostrar que cronologia *deriva* do acontecimento, que este último é a instância originária que abre qualquer cronologia.

Diferentemente de Husserl e de seus herdeiros, o acontecimento ou a gênese do tempo declina-se no plural. Convém de fato manter a inclusão do fora no tempo, caso contrário o acontecimento permanece o que é para os fenomenólogos: uma transcendência única abrindo o tempo *em geral*, instância que se situa logicamente antes de qualquer tempo, e não - se é que podemos dizer - *entre* o tempo tornado multiplicidade. No raciocínio fenomenológico, não há logicamente senão um único acontecimento, o da Criação, ainda que não cesse de se repetir: a homogeneidade fundamental do mundo e da história está salva (a invocação de "um único e mesmo acontecimento" em Deleuze - LS, 199, 209 - remete a essa síntese imediata do múltiplo dito "disjuntivo", ou diferença interna, e deve ser cuidadosamente distinguida do Uno como significação total e englobante, mesmo quando se concebe este último aquém da divisão do um e do múltiplo, como é o caso com a "diferença ontológica" de Heidegger: cf. QPh, 91). Ora, não é certo que o corte entre o tempo e *outra coisa que não ele* ainda justifique o nome de acontecimento. Ponto em que voltamos à cláusula deleuziana liminar segundo a qual não há acontecimento fora de uma efetuação no espaço e no tempo, ainda que o acontecimento não se reduza a isso.

## COMPLICAÇÃO [complication]

"Certos neoplatônicos serviam-se de uma palavra profunda para designar o estado originário que precede todo desenvolvimento, todo desdobramento, toda 'explicação': a coimplicação, que envolve o múltiplo no Uno e afirma o Uno do múltiplo. A eternidade não lhes parecia a ausência de mudança, tampouco o prolongamento de uma existência sem limites, mas o estado complicado do próprio tempo..." (PS, 58)

\* O conceito de complicação comporta dois estágios, que correspondem aos dois usos do termo. Exprime em primeiro lugar um estado: o das diferenças (series divergentes, pontos de vista, intensidades ou singularidades) envolvidas ou implicadas umas nas outras (LS, 345-6). Complicação significa então co-implicação, implicação recíproca. Esse estado corresponde ao regime do virtual, em que as disjunções são "inclusas" ou "inclusivas", opondo-se ao regime do atual, caracterizado pela separação das coisas e por sua relação de exclusão (ou isso... ou aquilo): não é portanto regido pelo princípio da contradição. Logo, complicação qualifica um primeiro tipo de multiplicidade, dita intensiva. E a própria lógica do mundo como "caos" (DR, 80, 162-3, 359; LS, 345-6).

\*\* Porém, mais profundamente, "complicação" exprime a operação de síntese dos dois movimentos inversos do virtual ao atual (explicação, desenvolvimento, desenrolar) e do atual ao virtual (implicação, envolvimento, enrolar - na primeira parte de sua obra, Deleuze falara de cristalização) (*PS*, 58; *SPE*, 12; *Le pli*, 33). Deleuze assinala constantemente que esses dois movimentos não se opõem, sendo sempre solidários (*PS*, 110; *SPE*, 12; *Le pli*, 9). O que os destina um ao outro é a complicação, na medida em que ela assegura a imanência do um no múltiplo e do múltiplo no um. Não se deve confundir a implicação recíproca dos termos complicados com a implicação recíproca do um e do múltiplo, tal como operada pela complicação. Decorre daí a relação de duas multiplicidades, virtual e atual, que atesta a superação do dualismo inicial em direção a um monismo ali mesmo onde a Natureza oscila entre dois pólos: o múltiplo implica o um no sentido em que é o um no estado explicado; o um implica o múltiplo no sentido em que é o múltiplo no estado complicado. A importância do conceito de complicação é portanto clara: ele se opõe, na própria história do neoplatonismo, a soberania isolada do Uno; ele traz o múltiplo na origem, sob a condição de um regime especial de não-separação ou co-implicação (esse traço distingue Deleuze da fenomenologia, de Heidegger, mas também, afinal de contas, de Derrida). Não menos clara é a importância da operação que ele exprime, e que associa um ao outro os dois movimentos de atualização e de redistribuição, de diferenciação e de repetição, cujo funcionamento solidário fornece a fórmula completa do mundo segundo Deleuze. A "conversão" neoplatônica, o oposto da "proscição" do Uno para o múltiplo, é de fato inapta para acarretar um movimento de redistribuição no seio do múltiplo; este não é seu objeto, já que ela visa o retorno na plenitude do Uno, cujas indiferenciação e indiferença ao múltiplo assinalam a transcendência. Bem diferente é a volta ao um como complicação (unidade ou síntese imediata do múltiplo, puro "diferenciante"), trabalhando qualquer coisa atual do interior e abrindo-a a totalidade virtual complicada que ela implica. A lógica da complicação junta-se aqui a tese da univocidade do ser, ao passo que o termo "ser" tende a se apagar diante daquele, diferenciável, de devir.

#### *CORPO SEM ÓRGÃOS (CSO) [corps sans organes (CsO)]*

"Para além do organismo, mas também como limite do corpo vivido, há o que Artaud descobriu e nomeou: corpo sem órgãos. 'O corpo e o corpo. Ele e único. E não precisa de órgãos. O corpo nunca é um organismo.' Os organismos são os inimigos do corpo. O corpo sem órgãos opõe-se menos aos órgãos do que a essa organização de órgãos chamada organismo. É um corpo intenso, intensivo. É percorrido por uma onda que traça no corpo níveis ou limiares segundo as variações de sua amplitude. O corpo não tem portanto órgãos, mas limiares ou níveis." (*FB-LS*, 33)

\* A distinção de dois conjuntos clínicos à primeira vista convergentes - "perversidade" de Carroll e "esquizofrenia" de Artaud - permite, na *Lógica do sentido*, deduzir a categoria de corpo sem órgãos, cujo desprezo por parte da psica-

nálise já e criticado por Deleuze: ao despedaçamento de seu corpo e à agressão física que as palavras reduzidas a seus valores fonéticos lhe fazem sofrer, o esquizofrênico responde com seus "gritos-sopros", fusão das palavras ou das sílabas tornadas indecomponíveis, à qual corresponde o novo vivido de um corpo pleno, sem órgãos distintos. O CsO, como será constantemente abreviado em *Mil platôs*, é portanto uma defesa ativa e eficaz, uma conquista própria da esquizofrenia, mas que opera numa zona dita de "profundidade", onde a organização de "superfície", que garante o sentido ao manter a diferença de natureza entre corpo e palavras, e de toda forma perdida (LS, 13<sup>a</sup> e 27 séries).

O *Anti-Edipo* representa, sob esse aspecto, uma virada: a idéia de corpo sem órgãos ali é retrabalhada em função de um novo material clínico dos qual e extraído o conceito de "máquinas desejanças", adquirindo uma complexidade que permite a Deleuze, depois do tema da univocidade e da distribuição nômade, enfrentar pela segunda vez o problema maior de seu pensamento: como, para além de Bergson, articular as duas dinâmicas inversas e não obstante complementares da existência, de um lado a atualização de formas e de outro a involução que destina o mundo a redistribuições incessantes?<sup>3</sup> (Esse problema será enfrentado uma terceira vez, com o conceito de ritornelo.)

\*\* A retificação incide sobre esse ponto: o CsO opõe-se menos aos órgãos do que ao organismo (funcionamento organizado dos órgãos em que cada um está em seu lugar, destinado a um papel que o identifica). O CsO não é mais uma entidade especificamente esquizofrênica, mas o corpo mesmo do desejo do qual o esquizofrênico faz a experiência extrema, ele que é antes de tudo o homem do desejo, uma vez que, em suma, padece apenas da interrupção de seu processo (toda uma parte do *Anti-Édipo* é consagrada a destacar essa dimensão de um processo esquizofrênico distinto da prostração clínica). O CsO remete certamente ao vivido corporal, mas não ao vivido ordinário descrito pelos fenomenólogos; ele não se refere mais a um vivido raro ou extraordinário (embora certos agenciamentos possam atingir o CsO em condições ambíguas: droga, masoquismo etc.). Ele é o "limite do corpo vivido", "limite imanente" (MP, 186, 191) na medida em que o corpo incide nele quando atravessado por "affectos" ou "devires" irreduzíveis aos vividos fenomenológicos. Ele tampouco é um corpo próprio, já que seus devires desfazem a interioridade do eu (MP, 194-200, 203). Impessoal, nem por isso deixa de ser o lugar onde se conquista o *soi próprio*, numa experiência que excede o exercício regulado e codificado do desejo "separado do que ele pode". Se o CsO não é o corpo vivido, mas seu limite, é porque remete a uma potência invivível como tal, a de um desejo sempre em marcha e que nunca se deteria em formas: *a identidade produzir-produto* (AÆ, 10-14) - essas páginas só são plenamente compreendidas contra o fundo de polêmica implícita com o cap. Q, 6 da *Metafísica* de Aristóteles). Assim, não existe experiência do CsO como tal, salvo no caso da catatonia do esquizofrênico. Compreende-se a ambivalência à primeira vista desconcertante do corpo sem órgãos: condição do desejo, nem por isso deixa de ser "modelo da morte", envolvido em todo

---

<sup>3</sup> \* Alain Badiou fala com toda razão do "movimento de dois movimentos": cf. "L'ontologie vitaliste de Deleuze", in *Court traité d'ontologie provisoire*, Paris, Seuil, 1998, p. 63-4.

processo de desejo (AÆ, 14 e sobretudo 393 - e nesse sentido também que toda sensação envolve intensidade = 0[zero], AÆ, 394; FB-LS, 54). O CsO, no que se refere aos órgãos, é ao mesmo tempo "repulsa" (condição sem a qual um organismo se sedimentaria, de modo que a máquina não funcionaria) e "atração" (os órgãos-máquinas inscrevem-se sobre o CsO como diversos estados intensivos ou níveis que o dividem *em si mesmo*) (AÆ, 394). Ou ainda: instância de antiprodução no cerne da produção (AÆ, 14-15). Tal é a articulação frágil - uma vez que roçando por natureza a autodestruição - dos dois dinamismos evocados acima, articulação nomeada produção de real, de desejo ou de vida (compreende-se ao mesmo tempo por que uma máquina desejante "só funciona ao se avariar").

### CORTE-FLUXO (OU SÍNTESE PASSIVA, OU CONTEMPLAÇÃO) [*Coupure flux (ou synthese passive, ou contemplation)*]

"Longe de se opor à continuidade, o corte a condiciona, implica ou define o que ele corta como continuidade ideal. É que, como vimos, toda máquina é máquina de máquina. A máquina só produz um corte de fluxo na medida em que está conectada a uma outra máquina suposta a produzir o fluxo. E sem dúvida essa outra máquina é, por sua vez, na realidade corte. Mas só o é em relação com uma terceira máquina que produz idealmente, isto é, relativamente, um fluxo contínuo infinito." (AÆ, 44).

\* Fluxo e corte formam no *Anti-Édipo* um único e mesmo conceito, tão difícil quanto essencial. Não remetem a um dualismo ontológico ou a uma diferença de natureza: o fluxo não apenas é interceptado por uma máquina que o corta, sendo ele próprio emitido por uma máquina. Não há portanto senão um termo ontológico, "máquina", e eis por que toda máquina é "máquina de máquinas" (AÆ, 7). A regressão ao infinito é tradicionalmente o sinal de um fracasso do pensamento: Aristóteles lhe opõe a necessidade de um termo primeiro ("é preciso parar"), a idade clássica não a assume a não ser subordinando-a ao infinito em ato do ponto de vista de Deus. A regressividade adquire em Deleuze um valor positivo porque é o corolário da tese imanentista paradoxal segundo a qual a relação é primordial, a origem e acoplamento: tornada objeto de afirmação, ela oferece uma garantia metodológica contra o retorno da ilusão do fundamento (ilusão de uma partilha real do ser como referência transcendente do pensamento). Não há, de fato, dado que não seja *produzido*, o dado é sempre a referência de intensidade brotada de um acoplamento designado "díspar" (DR, 154-5, 286-7; AÆ, 384; MP, 457s). Até mesmo os dois termos da percepção, sujeito e objeto, derivam de um acoplamento que os distribui a ambos como se pressupondo reciprocamente: o olho, nesse sentido, não passa de uma peça de máquina separada abstratamente de seu correlato (luz). Husserl perde a verdadeira definição da *síntese passiva*: pois é a tais acoplamentos que ela remete, a essas "contemplações" ou "contrações" primárias. (DR, 96108); ora, se o acoplamento está no ponto de gênese, esta necessariamente regressa ao infinito, implicando uma reabilitação da regressão. O



conceito renovado de síntese passiva passa ao primeiro plano no *Anti-Édipo* sob o nome "máquinas desejantes", em que se concretiza o princípio de instabilidade ou de metamorfose por ele englobado (*ACE*, 34 - esse princípio é chamado "anarquia coroada" nos desenvolvimentos sobre a univocidade). Isso significa que o dado nunca é constituído de fluxos, mas de sistemas corte-fluxo, em outras palavras, de máquinas (*ACE*, 7 - a expressão "ontologia dos fluxos", com que às vezes se resume o sistema do *Anti-Édipo*, e uma invenção de polemista apressado).

\*\* Por que então essa dualidade do corte e do fluxo?

1) O sistema corte-fluxo designa as "verdadeiras atividades do inconsciente" (fazer correr e cortar, *ACE*, 388), funções complementares constitutivas de *um* acoplamento, ao passo que os "objetos parciais" - que não são mais como em Melanie Klein relativos a um todo despedaçado e perdido - são seus termos, "elementos últimos do inconsciente" (*ACE*, 386), que se determinam reciprocamente no acoplamento, um como fonte ou emissor de fluxo, o outro como órgão receptor. O paradoxo não surpreende: o objeto-fonte, extraído do fluxo por ele emitido. O motivo é que o objeto não emite um fluxo senão para o objeto capaz de corta-lo (daí o caso emblemático da máquina seio-boca, ao longo de todo o *Anti-Édipo*, sobretudo 54-5). Por sua vez, o objetoórgão pode ser apreendido como emissor de fluxo para um outro objeto (cf. o exemplo recorrente da boca, 11,14 etc., e particularmente no caso da anorexia, *ACE*, 7, 388). Deve-se sempre lembrar a relatividade do fluxo em relação ao corte.

2. "O desejo faz escorrer, escoar e cortar" (*ACE*, 11): cortar não é o oposto de escorrer (barrar), mas a condição sob a qual algo escorre; em outras palavras, um fluxo não escorre senão cortado. O que significa então "cortar"? Precisamente o regime de escoamento de um fluxo, sua vazão, contínua ou segmentária, mais ou menos livre ou estrangulada. Mas essas imagens excessivamente dualistas ainda são insuficientes: um fluxo será uniforme ou, ao contrário, imprevisível e mutante segundo o modo de corte que o caracterizará. O conceito de corte e portanto diferenciado: o código e um tipo; a "esquize", um outro. O contra-senso elementar consistiria aqui em julgar o fluxo esquizofrênico "que transpõe as barragens e os códigos" e "escorre, irresistível" (*ACE*, 156,158), como um fluxo que escapa a todo corte: isso significaria esquecer o primado da máquina e o próprio termo esquize (ato de fender, bifurcação: *ACE*, 109, 158). Ao corte de tipo código, que procede por meio de alternativas ou exclusões, se opõe a esquize *como disjunção inclusa*, característica do devir ou do encontro (Deleuze e Guattari não reduzem a esquizofrenia ao desabamento catatônico, extraem dela o processo, livre produção de desejo). Mil platôs, ao distinguir três tipos de "linhas", remanejará os conceitos de corte e de fluxo (platôs 8-9).

## CRISTAL DE TEMPO (OU DE INCONSCIENTE)

[*Cristal de temps (ou d'inconscient)*]

"A imagem-cristal pode ter muitos elementos distintos, sua irreduzibilidade consistindo na unidade indivisível de uma imagem atual e de 'sua' imagem virtual." (IT,105)

"No limite, o imaginário é uma imagem virtual que se afixa no objeto real e, inversamente, para constituir um cristal de inconsciente. Não basta que o objeto real, a paisagem real, evoque imagens semelhantes ou vizinhas; e preciso que ele extraia sua própria imagem virtual, ao mesmo tempo em que esta, como paisagem imaginária, se engaja no real seguindo um circuito onde cada um dos dois termos persegue o outro, intercambia-se com o outro. A 'visão' é feita desse dobramento ou desdobramento, essa coalescência. É nos cristais do inconsciente que se vêem as trajetórias da libido." (CC, 83)

"O que constitui a imagem-cristal é a operação mais fundamental do tempo: uma vez que o passado não se constitui depois do presente que ele foi, mas ao mesmo tempo, é preciso que o tempo se desdobre a cada instante em presente e passado, que diferem um do outro em natureza, ou, o que dá no mesmo, desdobre o presente em duas direções heterogêneas das quais uma se lança para o futuro e a outra cai no passado. É preciso que o tempo se cinda em dois jatos dessimétricos, um dos quais faz passar todo o presente, e outro conserva todo o passado. O tempo consiste nessa cisão, é ela, é ele que se vê no cristal." (IT, 108-9)

\* Esse conceito, um dos últimos de Deleuze, apresenta a dificuldade de condensar praticamente toda a sua filosofia. O cristal e o estado último da problemática da experiência "real", apresentando-se como um aprofundamento do conceito de devir. Confirma, em primeiro lugar, que num devir qualquer (devir-animal, devir-mulher etc.), não é o término que é buscado (o animal ou a mulher que nos tornamos), mas sim o próprio devir, ou seja, as condições de um relançamento da produção desejante ou da experimentação. Não é Moby Dick, o grande cachalote branco do romance de Melville, que interessa a Acab: este só o persegue para se confrontar com a desmedida de sua própria vida, e essa é a verdadeira razão, a verdadeira lógica, a verdadeira necessidade de sua conduta irracional (CC, cap. X). De seu lado, o Pequeno Hans, tão pouco compreendido por Freud, tem "visão" do cavalo de bonde que cai e se debate sob os golpes de chicote, mas essa visão é dupla, cristalina: o que a criança vê em sua relação com o cavalo são as trajetórias de sua libido. Com isso, acede ativamente ao seu próprio *problema* ("A interpretação dos enunciados", in *Política e psicanálise*, e MP, 315, 317). Em ambos os casos, devir significa habitar o plano de imanência em que a existência não se produz sem se fazer clínica de si própria, sem traçar o mapa de seus impasses e suas questões.

Mas o leitor não pode deixar de se confrontar com uma dificuldade. Esse dado puro, ao qual acede o "em-devir", parece selecionado previamente por suas ressonâncias especiais com uma certa situação de vida. Certamente o espelho não remete aqui o em-devir a uma imagem narcísica de si próprio; sua situação nele se repete ou reflete, mas no elemento não-redundante de uma contemplação avaliadora de si. Resta compreender como se vinculam o íntimo e o espetáculo; por que, embora a experiência real suponha a violência e o acaso de um encontro, nem por isso se

encontre qualquer um, qualquer coisa. É para enfrentar essa dificuldade que Deleuze forja o conceito de cristal.

Os termos decisivos são *desdobramento, troca, indiscernibilidade*. Numa primeira abordagem, a estrutura de troca que define o cristal é estabelecida entre os dois termos do devir, instituindo uma relação de duplo ou de espelho que libera uma visão. A relação do sujeito com o objeto (o Pequeno Hans ve o cavalo) se mostra de imediato insuficiente para descrever a situação, que comporta um momento de indiscernibilidade em que o menino se ve padecer no cavalo, refletindo seus próprios afectos nas singularidades e acidentes deste último (e reciprocamente). Tais são efetivamente as condições de uma experiência real: o dado puro não é relativo a um sujeito preexistente que abriria o campo, nem a formas ou funções que permitiriam identificar suas partes. Essa ilusão de preexistência vem apenas do fato de que o dado pré-formado da experiência possível precede o acesso ao dado puro da experiência real, que é constituído apenas de movimentos e diferenças de movimentos, relações de velocidade e lentidão, de "imagens-movimentos". Logo, tampouco existe afectividade exterior ao dado, no sentido em que um sujeito constituído reagiria ao que ve em função de seus sentimentos e suas convicções: a afectividade não é mais separável das potências correspondentes aos movimentos sobre o plano. Torna-se não apenas possível mas necessário dizer, sem risco de antropomorfismo nem recurso a qualquer tipo de empatia, que os afectos são os do plano - em outros termos, que são as coisas mesmas (pois é somente de um ponto de vista derivado que podemos dizer: são os *efeitos* das coisas *sobre* nós). "O trajeto se confunde com a subjetividade do próprio meio na medida em que ele se reflete naqueles que o percorrem. O mapa exprime a identidade do percurso e do percorrido. Ele se confunde com seu objeto, quando o próprio objeto é movimento." (CC, 81). Os investimentos afetivos da criança são, portanto, mal compreendidos quando vemos neles o acoplamento de uma percepção objetiva e de uma projeção imaginária, e não o desdobramento do real entre sua atualidade e sua própria imagem virtual (o privilégio da criança, sua exemplaridade na análise dos devires, resulta apenas de que sua experiência ainda não é organizada por clichês ou esquemas sensorio-motores). A estrutura cristalina da experiência reside no fato de que o atual aí só é dado em sua pureza se refletido imediatamente no psiquismo que percorre o plano: por exemplo, o cavalo visto por Hans no devir-cavalo deste último. Não existe dado neutro, independente de nossos devires. A oposição entre o real e o imaginário, a cognição e o delírio e secundária, e não resiste à virada imanentista do questionamento crítico.

Esse desdobramento cristalino do real institui um "circuito interior" em que o atual e seu virtual não cessam de se intercambiar, de correr um atrás do outro, "distintos mas indiscerníveis" (D,183; IT, 95, 108). Sobre ele vêm se enxertar circuitos maiores, constituídos de traços objetivos e de evocações: vários limiares de problematizações onde podem se comunicar, sob a condição do pequeno circuito, os agenciamentos respectivos de Hans e do cavalo: queda do cavalo na rua / interdito da rua e perigo; potência e domesticação do cavalo / desejo orgulhoso-humilhado; morder / resistir-ser malvado etc. O contra-senso seria pensar que a visão desencadeia a evocação: e ela, ao contrário, que procede ao acoplamento de um conjunto de traços objetivos e de uma imagem mental que se selecionam mutuamente. E ela se aprofunda por retornos sucessivos ao objeto, um novo as-

pecto do objeto sendo revelado ou passando ao primeiro plano em ressonância com uma nova camada psíquica (IT, 62-6, 92-3). Eis por que a obsessão do cavalo e ativa, não desempenhando o papel de uma simples representação: é ao explorar o que pode o cavalo, como é feita a circulação de seus afectos, que a criança medita e avalia todas as alturas variáveis de sua situação.

O cristal é portanto essa série de circuitos que proliferam a partir do desdobramento fundamental do real efetivamente compreendido; e, como dissemos, vêem-se nele as trajetórias do desejo e seu remanejamento de mapa em mapa. Mas por que, em última instância, vemos aí o tempo? De uma ponta a outra de sua obra, Deleuze insiste na coexistência ou na *contemporaneidade* de duas temporalidades fundamentalmente heterogêneas: o encadeamento cronológico de nossos trajetos ou de nossas efetuações num presente englobante, o passado virtual ou a eternidade paradoxal (Aion) dos devires que lhes correspondem. Bergson mostrara a que impasse leva o hábito de conceber o presente e o passado numa relação de sucessão, o passado sucedendo ao presente que ele não é mais, ou precedendo o atual como *antigo* presente: pois o presente só pode ser então uma entidade estatística que não passa, a qual porém imaginamos substituída incessantemente por outra. Convém, então, assumir até o paradoxo a evidência de que o presente passa: se ele passa estando ao mesmo tempo presente, é que o presente é contemporâneo de *seu próprio* passado (B, 54; DR, 111; IT, 106 - reencontramos esse tema da contemporaneidade no extraordinário conceito de "bloco de infância", *Kplm, 141s; MP, 202-3, 360*). O desdobramento do real é assim um desdobramento do tempo. Todavia não basta mostrar a impossibilidade de constituir o passado apenas a partir do presente, a necessidade de conceber o passado como uma segunda temporalidade duplicando o presente (a qual, segundo um outro argumento de Bergson, condiciona a reatualização dos antigos presentes sob forma de lembranças). Só nos damos plenamente conta da passagem do presente explicando essa duplicação por uma cisão incessante do tempo: os presentes só se alinham uns em seguida aos outros porque o passado multiplica suas jazidas em profundidade; todas as nossas efetuações parecem se encadear sem choque num único presente englobante, mas sob sua continuidade aparente operam redistribuições de problemas ou de situações que fazem passar o presente. Reencontramos a multiplicidade das camadas psíquicas implicada na descoberta plural do objeto: inúmeros mapas sucessivos percebidos no cristal. Dizer que o cristal nos faz ver o tempo e dizer que ele nos remete à sua bifurcação perpétua. Não é a síntese de Chronos e de Aion, uma vez que Chronos é apenas o tempo da atualidade abstrata, separada de sua própria imagem virtual, a ordem de sucessão de um sempre-já-dado. A síntese é antes a de Aion e Mnemosine, da temporalidade do dado puro, dos movimentos absolutos sobre o plano de imanência, e da multiplicidade das jazidas de passado puro em que essa temporalidade se apóia e se multiplica. (É assim que, em seus livros sobre o cinema, Deleuze não diz que a imagem-movimento é abolida pela imagem-tempo, ou regime cristalino da imagem, uma vez que o cinema permanece por definição "agenciamento maquínico de imagens-movimento", mas que ela persiste na imagem-tempo a título de primeira dimensão de uma imagem que cresce em dimensões; ele designa em contrapartida como cinema da imagem-movimento um cinema que, em conformidade com a sujeição habitual da experiência aos encadeamentos sensório-motores, descola o

atual de sua duplicação virtual). Deleuze chama finalmente de Cronos essa síntese, do nome do titã que devora seus filhos, uma vez que tampouco o tempo deixa de ser retomado e de recomeçar sua divisão, encadeando-se apenas por rupturas (IT, 109).

Por que chamar "passado puro" essa temporalidade, por sinal descrita como síntese instantânea da espera e da constatação, infinitivo de uma cesura (Aion)? "Puro" qualifica o passado que só é passado, isto é, que não é um antigo presente, "passado que nunca foi presente" (DR, 111). Ele não se define de maneira relativa em relação ao atual presente, mas absolutamente, com relação ao presente do qual ele é o passado ou o ter-sido (é assim que convém compreender a fórmula: "o passado não sucede o presente que não é mais, ele coexiste com o presente que ele foi", IT, 106). Bergson o designava "lembrança do presente": não o passado que esse presente se tornará, mas o passado *desse* presente. Ele é passado na condição de elemento no qual o presente passa, e não porque remeteria a uma anterioridade numa relação cronológica. De fato, é importante perceber que essa invocação do passado puro, em Deleuze, remete a uma problemática do devir, não da memória. Em nome dos devires, Deleuze afasta de um só golpe as preocupações de história e de porvir (P, 208-9).

\*\* O conceito de cristal envolve uma desvalorização da metáfora, ela própria inseparável de uma crítica e de um remanejamento do conceito de imaginário. Lembremos o esquema básico: não uma segunda imagem que viria dobrar uma outra, mas o desdobramento de uma única imagem em duas partes que remetem originariamente uma à outra. Sem dúvida, Freud tinha razão em acreditar que a relação do pequeno Hans com os cavalos se referisse a algo diferente dos cavalos; mas não no sentido em que ele a entende. O mundo em sua riqueza e complexidade não é a caixa de ressonância de uma única e mesma história (Édipo), mas o cristal proliferante de trajetórias imprevisíveis. A interpretação metafórica da psicanálise deve então ser substituída por um deciframento *literal*, "esquizo-analítico". Vê-se que "literal" não quer dizer adesão ao atual puro (como se, por exemplo, a não-metaforicidade da escrita de Kafka significasse que ela se esgota em seu conteúdo ficcional). Entretanto, a identificação do imaginário com o irreal não permite compreender que uma ficção literária, para além da alternativa da representação metafórica do real e da evasão arbitrária no sonho, possa ser uma experiência, um campo de experimentação. Inversamente, o real oposto ao imaginário aparece como um horizonte de puro reconhecimento, onde tudo é como se já conhecido, não se distinguindo mais em nada de um clichê, de uma simples representação. Em contrapartida, se relacionarmos o imaginário como produção ou criação ao par atual-virtual em seu regime dito cristalino, torna-se indiferente que o atual seja vivido ou forjado (imaginado). Pois o recorte conceitual não é mais o mesmo: o que se vê numa tela de cinema, o que um escritor relata ou descreve, o que uma criança imagina na exploração de seus prazeres e terrores, é atual - ou dado - da mesma maneira que uma, cena "real". O importante então é o tipo de relação que o atual mantém com um eventual elemento virtual. Há metáfora quando se supõe que o atual receba seu verdadeiro sentido de uma outra imagem, que se atualiza nela mas poderia se atualizar por si mesma (tipo cena primitiva ou fantasia - o fundo da metáfora e a lembrança). Há sonho quando as sensações de

quem dorme não se atualizam numa imagem sem que esta, por sua vez, se atualize em uma outra, e assim por diante num continuum em devir que transborda toda metáfora - IT, 78). Há enfim cristal quando o atual, vivido ou imaginado, é inseparável de um virtual que lhe é co-originário, de tal maneira que se pode falar de "sua própria" imagem virtual. A imagem divide-se em si mesma, em lugar de se atualizar em uma outra, ou de ser a atualização de uma outra.

Esse deslocamento do par real-imaginário (ou real-irreal) em direção ao par atual-virtual desfaz toda consistência da objeção de quem se espantasse de que Deleuze pudesse passar, sem transição, das crianças aos artistas ("a sua maneira, a arte diz o que dizem as crianças", CC, 86 - o que não significa, como ele constantemente lembra, que as crianças sejam artistas). Se o cristal dissolve a falsa oposição do real e do imaginário, deve nos fornecer ao mesmo tempo o verdadeiro conceito do imaginário e o verdadeiro conceito do real: por exemplo, a literatura como ficção efetiva, produção de imagens mas também produção real ou de real, delírio de imaginação articulado à realidade de um devir, guiado e sancionado por ela (cf. o Kafka). Pois se o imaginário não se opõe mais ao real, salvo no caso da metáfora ou da fantasia arbitrária, o real por sua vez não é mais atualidade pura, mas "coalescência", segundo o termo de Bergson, de virtual e atual. É pelos caminhos do imaginário que o cristal de uma obra ou de uma obsessão infantil revela o real em pessoa.

Talvez agora se compreenda melhor o que significa literalidade. Mais uma vez toda a questão está na natureza extrínseca ou intrínseca do liame entre o atual e o virtual: representação de uma cena ou traçado de um devir. É que a literalidade não tem o sentido próprio ("não há palavras próprias, tampouco há metáforas", D, 9): o cristal, ao atingir com abstração a dualidade real-imaginário, abala simultaneamente a presumida divisão originária do próprio e do figurado. Assim como para o par do sujeito e do objeto, devemos dizer: as propriedades não são distribuídas previamente, a distinção do próprio e do figurado só se estabelece no dado (distribuição sedentária, falsamente originária). Vemos o seguinte: longe de pregar uma fixação obtusa no uso próprio das palavras, o parti pris de literalidade conduz ao aquém do próprio e do figurado - plano de imanência ou de univocidade em que o discurso, presa de seus devires, pouco tem a temer quanto a passar por metafórico junto aos espíritos "sedentários".

## DESTERRITORIALIZAÇÃO (E TERRITÓRIO) *[detritorialisation (et territoire)]*

*"A função de desterritorialização: D é o movimento pelo qual 'se' deixa o território." (MP, 634)*

*"O território não é primeiro em relação à marca qualitativa, e a marca que faz o território. As funções num território não são primeiras; elas supõem, antes de tudo, uma expressividade que faz território. É de fato nesse sentido que o território, e as funções que aí se exercem, são produtos da territorialização. A territorialização é o ato do ritmo tornado*

*expressivo, ou componentes de meios tornados qualitativos."*  
(MP, 388)

\* O termo "desterritorialização", neologismo surgido no *Anti-Édipo*, desde então se difundiu amplamente nas ciências humanas. Mas ele não forma por si só um conceito, e sua significação permanece vaga enquanto não é referido a três outros elementos: território, terra e reterritorialização - o conjunto formando em sua versão acabada o conceito de *ritornelo*. Distingue-se uma desterritorialização *relativa*, que consiste em se reterritorializar de outra forma, em mudar de território (ora, *devenir* não é mudar, já que não há término ou fim para o *devenir* - haveria talvez nesse ponto certa diferença com relação a Foucault); e uma desterritorialização absoluta, que equivale a viver sobre uma linha abstrata ou de fuga (se *devenir* não é mudar, em contrapartida toda mudança envolve um *devenir* que, apreendido como tal, nos subtrai à influência da reterritorialização: cf. o conceito de "contra-efetuação" do acontecimento, LS, 21' série, e a questão "o que se passou?", MP, platô 8). Tal é o esquema aproximado que prevalece no *Anti-Édipo*, onde "desterritorialização" é sinônimo de "decodificação". Entretanto, já se coloca o problema da "reterritorialização", que leva ao tema polêmico da "nova terra", sempre por vir e a ser construída, contra toda terra prometida ou ancestral, reterritorialização arcaica de tipo fascista (ACE, 37684,306-7).

Em *Mil platôs*, o esquema se complica e sofisticava em torno de uma acentuação da ambivalência da relação com a terra - profundidade da terra natal e espaço liso do noma dismo - que, com isso, afeta também o território. Não apenas a rigidez do código não dá mais conta de todos os tipos de território, bem como a reterritorialização e doravante plenamente assumida como o correlato de qualquer desterritorialização, posto que ela não se efetua mais necessariamente sobre um território propriamente dito, mas, quando absoluta, sobre uma terra não delimitada: agenciamento nômádo, deserto ou estepe como território paradoxal, onde o nômade "se reterritorializa sobre a própria desterritorialização" (MP, 473 - a diferença relativo-absoluto corresponde à oposição entre a história e o *devenir*, a desterritorialização absoluta sendo o momento do desejo e do pensamento: QPh, 85). Esse deslocamento de ênfase abre caminho para o conceito de *ritornelo*.

\*\* Inspirado antes na etologia do que na política, o conceito de território decerto implica o espaço, mas não consiste na delimitação objetiva de um lugar geográfico. O valor do território é existencial: ele circunscreve, para cada um, o campo do familiar e do vinculante, marca as distâncias em relação a outrem e protege do caos. O investimento íntimo do espaço e do tempo implica essa delimitação, inseparavelmente material (consistência de um "agenciamento" - ver AGENCIAMENTO) e afetiva (fronteiras problemáticas de minha "potência"). O traçado territorial distribui um fora e um dentro, ora passivamente percebido como o contorno intocável da experiência (pontos de angústia, de vergonha, de inibição), ora perseguido ativamente como sua linha de fuga, portanto como zona de experiência. No *Anti-Édipo*, o território não se distinguia do código, pois era antes de tudo um indício de fixidez e fechamento. Em *Mil platôs*, essa fixidez não exprime mais do que uma relação passiva com o território, e eis por que este último se tornou nessa obra um conceito distinto (396): "marca constituinte de um domínio, de uma

permanência", não de um sujeito, o território designa as relações de propriedade ou de apropriação, e concomitantemente de distância, em que consiste toda identificação subjetiva - "um ter mais profundo que o ser" (MP, 387). O nome próprio e o eu so assumem sentido em função de um "meu" ou de um "em minha casa" (MP, 393, 629). Esse valor de apropriação é solidário de um devir expressivo das qualidades sensíveis, que entram como variações inseparáveis na composição de um *ritornelo*, a marcação das distâncias - ponto decisivo - se mostrando, mesmo nos animais, anterior a toda funcionalidade (MP, 387,-97); QPh,174). O território é portanto a dimensão subjetivante do agenciamento - na medida em que não há intimidade senão do lado de fora, vinculada a um exterior, oriunda de uma contemplação previa a qualquer divisão de um sujeito e de um objeto (ver CORTE-FLUXO e PLANO DE IMANÊNCIA). Deleuze tematizara, a princípio, esse ter primordial sob o nome de "hábito" ou "contemplação" (DIZ, 99-108). O conceito mudou, como atesta a distinção dos meios e dos territórios (MP, 384-6). Tomado na lógica do agenciamento e do ritornelo, o motivo do ter contribui agora para a definição do problema prático essencial, *deixar o território*: que relação com o estranho, que proximidade do caos suporta o território? Qual e seu grau de fechamento ou, ao contrário, de permeabilidade (crivo) ao fora (linhas de fuga, pontas de desterritorialização)? Nem todos os territórios se equivalem, e sua relação com a desterritorialização, como vemos, não é de simples oposição.

## DEVIR [*devenir*]

"Devir é nunca imitar, nem fazer como, nem se conformar a um modelo, seja de justiça ou de verdade. Não há um termo do qual se parta, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Tampouco dois termos intercambiantes. A pergunta 'o que você devém?' é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se transforma, aquilo em que ele se transforma muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, de núpcias entre dois reinos." (D, 8)

\* Devir é o conteúdo próprio do desejo (máquinas desejanter ou agenciamentos): desejar é passar por devires. Deleuze e Guattari enunciam isso no *Anti-Edipo*, mas só fazem disso um conceito específico a partir do *Kafka*. Acima de tudo, devir não é uma generalidade, não há devir em geral: não se poderia reduzir esse conceito, instrumento de uma clínica fina da existência concreta e sempre singular, à apreensão extática do mundo em seu universal escoamento - maravilha filosoficamente oca. Em segundo lugar, devir é uma realidade: os devires, longe de se assemelharem ao sonho ou ao imaginário, são a própria consistência do real (sobre este ponto, ver CRISTAL DE TEMPO). Convém, para compreendê-lo bem, considerar sua lógica: todo devir forma um "bloco", em outras palavras, o encontro ou a relação de dois termos heterogêneos que se "desterritorializam" mutuamente. Não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de viver e de sentir



assombra ou se envolve na nossa e a "faz fugir". A relação mobiliza, portanto, quatro termos e não dois, divididos em séries heterogêneas entrelaçadas: x envolvendo y torna-se x', ao passo que y tomado nessa relação com x torna-se y'. Deleuze e Guattari insistem constantemente na recíproca do processo e em sua assimetria: x não "se torna" y (por exemplo, animal) sem que y, por sua vez, venha a ser outra coisa (por exemplo, escrita ou música). Misturam-se aqui duas coisas que não devem ser confundidas: a) (caso geral) o termo encontrado é arrastado num devir-expressivo, correlato das intensidades novas (conteúdo) pelas quais passa o termo que encontra, em conformidade com as duas faces de todo agenciamento (cf. o tema "só se devém animal molecular", *MP*, 337); b) (caso restrito) a possibilidade de que o termo encontrado seja por sua vez aquele que encontra, como nos casos de co-evolução, de maneira que um duplo devir aconteça de cada lado (cf. o exemplo da vespa e da orquídea, *MP*, 17). O devir e, em suma, um dos pólos do agenciamento, aquele em que conteúdo e expressão tendem ao indiscernível na composição de uma "máquina abstrata" (daí a possibilidade de considerar não metafóricas formulações como: "escrever como um rato que agoniza", *MP*, 293).

\*\* *Kafka e Mil platôs* apresentam uma hierarquia dos devires. Essa hierarquia, não menos que a lista por ela organizada, só pode ser empírica, procedendo de uma avaliação imanente: animalidade, infância, feminilidade etc. não têm privilégio algum *a priori*, mas a análise constata que o desejo tende a investi-las mais que qualquer outro domínio. Não bastaria observar que elas são alteridades em relação ao *modelo* de identificação majoritária (homemadulto-macho etc.), pois não se propõem absolutamente como modelos alternativos, como formas ou códigos de substituição. Animalidade, infância, feminilidade valem por seu coeficiente de alteridade ou de *desterritorialização absoluta*, abrindo a um para-além da forma que não é o caos mas uma consistência dita "molecular": então a percepção capta variações intensivas (composições de velocidade entre elementos informais) e não um recorte de formas (conjuntos "molares"), ao passo que a afetividade se emancipa de seus bordões e impasses habituais (ver LINHA DE FUGA). Tomemos o exemplo do animal: como tal, ele não é esse indivíduo domesticado e tornado familiar que pode ser acrescentado aos membros da família; inseparável de uma matilha mesmo virtual (um lobo, uma aranha quaisquer), ele só vale pelas intensidades, pelas singularidades e pelos dinamismos que apresenta. A relação imediata que temos com ele não é a relação com uma pessoa, com suas coordenadas identificatórias e seus papéis; ela suspende o recorte dicotômico dos possíveis, o reconhecimento de formas e de funções. Todavia, a própria possibilidade de travar uma relação familiar com o animal, ou de lhe atribuir atributos mitológicos, indica um limite da relação com o animal do ponto de vista da desterritorialização (*Kplm*, 66-7; *MP*, 294). Entre os tipos de devires, o critério de seleção não pode ser senão um fim imanente: em que medida o devir, em cada caso, se quer a si mesmo? Devires-criança e devires-mulher parecem assim levar a mais longe do que os devires-animais, pois tendem para um terceiro grau onde o termo devir não é nem mesmo atribuível, para uma "assignificância" que não se presta mais ao menor reconhecimento ou à menor interpretação, e onde as perguntas "o que se passa?" "como vai isso?" assumem uma ascendência definitiva sobre "o que isso que dizer?": não a renúncia ao sentido, mas, ao contrário, sua produtividade, numa

recusa da confusão sentido-significação e da distribuição sedentária das propriedades. Esse terceiro grau, embora não haja aí nem progressão dialética nem série fechada, chama-se "devir-intenso", "devir-molecular", "devir-imperceptível", "devir-todo-mundo" (cf. *Kplm*, cap. 2 e 4; MP, platô 10).

#### DISTRIBUIÇÃO NÔMADE (OU ESPAÇO LISO)

[*distribution nomade (ou espace lisse)*]

"Esta é uma distribuição de errância e até mesmo de 'delí-rio', em que as coisas se desdobram sobre toda a extensão de um Ser unívoco e não dividido. Não é o ser que se divide segundo as exigências da representação, mas todas as coisas que se dividem nele na univocidade da simples presença (Uno-Tudo)." (*DR*, 54)

\* A diferença entre partilhar um espaço fechado e se repartir num espaço aberto, entre distribuir aos homens um espaço consequentemente dividido em partes e distribuir os homens num espaço indiviso, tem primeiramente um sentido pastoral (*o nomos* grego, antes de significar a lei, remete em primeiro lugar a atividade de "fazer pastar": *DR*, 54, e *MP*, 472). Será por metáfora que Deleuze a aplica a diferença entre dois estados do pensamento, criador e representativo? Decerto não, já que, por sua vez, os dois valores socio-históricos do *nomos* (modos de existência *nomádica* e sedentária) implicam essa diferença. É que o pensamento é afetado no mais íntimo de si mesmo pelo espaço, e elaborase em função de espaços abstratos ora "lisos", ora "estriados", ou segundo uma mistura variável dos dois (cf. a reabilitação da distinção leibniziana do *spatium* e da *extensio*, primeiro esboço dos dois espaços, mas que se prolongará no conceito de "corpo sem órgãos": *DR*, 293-314; *MP*, 189). Será elaborada então uma lista não fechada de "modelos" concretos em que a distinção encontra-se em ação: tecnológico, musical, matemático etc. (*MP*, platô 14).

\*\* Por que a filosofia está concernida em primeiro lugar? Algumas pessoas imaginam os problemas eternos e os conceitos, já dados, dispostos num céu aonde apenas deveríamos ir buscá-los: estas raciocinam em função de uma distribuição sedentária ou fixa. Ou ainda: julgamos que o pensamento avança segundo uma ordem de desenrolar progressivo; imaginamos todos os grandes filósofos desde Platão comparecendo ao tribunal da verdade. Como se existisse uma distribuição objetiva exterior a toda distribuição singular: uma crença assim assemelha-se a transcendência. Por outro lado, as ideias nos parecem destinadas a domínios e as significações, a objetos que indicam seu uso "próprio" e a possibilidade de um uso "figurado" (como se, por exemplo, o sentido das palavras "doença" ou "prisão" se esgotasse na referência aos estados de coisas psíquicas que elas servem para designar). Desconhecendo o caráter intrinsecamente nômade do sentido, recusando-lhe os direitos de uma deriva literal, atribuímos-lhe clausuras, e nossos atos de compreensão são todos penetrados por um cadastro implícito que nos faz julgar no máximo impotentes, no mínimo desonestas, as migrações semânticas exigidas pela filosofia, levada por uma necessidade e um rigor que são próprios: por exemplo, os usos não-científicos de uma ideia científica (como se a própria

ciencia, em seus momentos de invenção, não praticasse assfdua e legitimamente tais importações...).

Bem diferente é o pensamento que afirma resolutamente o acaso: não que oponha a necessidade os direitos de um capricho arbitrário (ninguém mais que Deleuze foi sensível ao tema da necessidade e buscou seu conceito para além de todas as idéias feitas: OS, 24-5, 116s; DR, 181-2); mas essa afirmação e a prova que o livra do engodo de uma necessidade buscada na relação com uma divisão originária e transcendente, que o pensamento não pode senão postular (ilusão sedentária do fundamento) (LS, 10<sup>a</sup> e 12<sup>a</sup> series). O espaço sem divisão dos *lances de dado* da distribuição nômade mostra também em que sentido é preciso entender o Uno segundo Deleuze: sem retração em relação a multiplicidade das redistribuições, impedindo cada uma de se fechar sobre si mesma e de ceder a miragem do Uno retirado e dividido, linha de fuga ou de desterritorialização que afeta intimamente todo modo de ser ou de existência particular (não faz sentido presumir um primado do Uno sobre o múltiplo em Deleuze). E nesse sentido que o n0 made se define menos por seus deslocamentos, como o migrante, do que pelo fato de habitar um espaço liso (deserto ou estepe - MP, 472). Em definitivo, o espaço liso e o plano de imanência ou de *univocidade* do ser (QPh, 39).

## EMPIRISMO TRANSCENDENTAL [*empirisme transcendental*]

"A forma transcendental de uma faculdade confunde-se com seu exercício disjuncto, superior ou transcendente. Transcendente não significa absolutamente que a faculdade se dirija a objetos fora do mundo, mas, ao contrário, que ela apreenda no mundo o que lhe concerne exclusivamente, e que a faz nascer no mundo. Se o exercício transcendente não deve ser decalcado sobre o exercício empírico, e precisamente porque apreende o que não pode ser captado do ponto de vista de um senso comum, o qual avalia o uso empírico de todas as faculdades segundo o que cabe a cada uma sob a forma de sua colaboração. Eis por que o transcendental por si só é tributário de um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, uma vez que, ao contrário do que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como aparecem sob a determinação de um senso comum." (DR, 186)

\* O problema mais geral de Deleuze não é o ser, mas a experiência. E nessa perspectiva, crítica ou transcendental, que Bergson e Nietzsche são abordados. Os dois estudos apresentam um diagnóstico em comum: Kant soube criar a questão das condições da experiência, mas o condicionamento que ele invoca é o da experiência possível e não real, e permanece exterior ao que ele condiciona (NA, 104; B, 17). Elas convocam a mesma radicalização da questão: pensar "condições que não sejam maiores que o condicionado", caso de um "empirismo superior" (NA, 57; B, 17, 22 - e já em "La conception de la difference chez Bergson", ID, 49). Paralelamente, Deleuze

expõe através de Nietzsche e Proust uma "nova imagem do pensamento", em torno da ideia segundo a qual "pensar não é inato, devendo ser engendrado no pensamento" (*DR*, 192): daí os temas do involuntário, da violência dos signos ou do encontro com o que obriga a pensar, e o problema da tolice elevado ao transcendental (NPh, 118-26; OS, 115-24). Todos esses temas são retomados em *Diferença e repetição* (94, 180-200, 364), ampliados com um novo argumento: o erro de Kant é ter "decalcado o transcendental sobre o empírico", dando-lhe a forma de um sujeito consciente correlata a de um objeto (*DR*, 176-7; 186-7; LS, 119). E então que a doutrina das faculdades é reabilitada (texto acima, e PS, 121), enquanto é enunciada a ideia de um campo transcendental impessoal, constituído de singularidades pre-individuais (LS, 121, 133).

Mas e o espinosismo de Deleuze? Não procede ele de uma inspiração bem diversa, ontológica, já que nela intervém a famosa tese da univocidade do ser? Deleuze observa que o paradoxo de Espinosa é colocar o empirismo a serviço do racionalismo (SPE, 134) e construir um plano de experiência pura que logo coincida, sob o nome "plano de imanência", com o campo transcendental remanejado (MP, 310-1; SPP, cap. VI; QPh, 49-50 - a lógica do ser unívoco, em que cada ente, pura diferença, apenas equivale aos outros na relação com seu próprio limite, aparenta-se a da doutrina das faculdades). Deleuze pode então voltar a Bergson e ler o início do primeiro capítulo de *Materia e memória* como a instauração de tal plano de imanência (IM, 83-90; QPh, 50). Mas por que parece deslizar tão facilmente do estilo transcendental para o estilo ontológico, invocando por exemplo o "puro plano de imanência de um pensamento-ser, de um pensamento-natureza" (QPh, 85)? Essa impressão vem do fato de que não há mais um Ego originário para marcar uma fronteira entre os dois discursos<sup>4</sup>. Nem por isso se recai numa teoria dogmática do em-si do mundo, ainda menos em uma forma de intuição intelectual no sentido kantiano: simplesmente a imanência é oriunda das fronteiras do sujeito, enquanto o em-si não é senão aquele da diferença, de que o sujeito, derivado e nômade, percorre os graus (lógica da disjunção inclusiva - sobre essa conversão, cf. IT, 110; e sobre a intuição, ver PLANO DE IMANÊNCIA). Tornou-se indiferente falar em um ou outro estilo: a ontologia do virtual ou das singularidades não é nada mais que a ferramenta de descrição da experiência "real".

\*\* 1) Empirismo transcendental significa, em primeiro lugar, que a descoberta da experiência supõe ela própria uma *experiência* no sentido estrito: não o exercício ordinário ou empírico de uma faculdade, pois os dados do vivido empírico não informam o pensamento sobre o que ele pode, mas essa mesma faculdade levada a seu limite, confrontada com aquilo que a solicita em sua potência exclusiva e própria (ali, por exemplo, onde a filosofia se descobre destinada exclusivamente ao conceito, mais que à opinião ou à reflexão). Eis por que não apenas a filosofia crítica deve se fazer empirista, como também o empirismo, que "trata o conceito como o objeto de um encontro" (*DR*, 3), só cumpre sua vocação ao se elevar ao

---

<sup>4</sup>\* Seria aqui o lugar de desenvolver a divergência de Deleuze em relação a Heidegger (de origem cartesiana, a exigência de correlacionar o ser à experiência é renovada e radicalizada por Husserl; é com Heidegger que, pela primeira vez, a experiência que valida o discurso ontológico deixa de ser relacionada a um sujeito originário e, simultaneamente, não deriva mais de uma "evidência").

transcendental. Compreende-se também por que o uso do material clínico ou literário tende a substituir os vividos de primeira mão da fenomenologia: é inerente a esse tipo de experiência ser raro, não cotidianamente disponível, e exigir uma invenção semiótica apropriada. 2) Empirismo transcendental significa em seguida que as condições nunca são genéricas, mas declinam-se segundo os casos: daí o enunciado capital segundo o qual elas não poderiam ser maiores do que aquilo que elas condicionam. Esse enunciado parece à primeira vista anular a distinção entre direito e fato ao alinhar o primeiro sobre o segundo (isso seria o auge, para quem denuncia o "decalque" do transcendental sobre o empírico). Seu sentido real é que nunca podemos falar antecipadamente para toda a experiência - a menos que lhe falte sua essencial variação, sua inerente singularidade e lhe apliquemos um discurso excessivamente genérico a fim de não deixar o conceito e a coisa numa relação de indiferença mútua. É preciso, portanto, um tipo de conceito especial: um "princípio plástico", a exemplo da Vontade de Potência (*NPh*, 57) ou da Duração-Memória ("1a conception de la différence chez Bergson", ID, 51, 609-1), princípio diferencial ou de diferenciação interna em que cada grau designa um modo de existência e de pensamento, uma possibilidade de vida (ver PLANO DE IMANÊNCIA).

#### LINHA DE FUGA (E MENOR-MAIOR [*ligne de filhe (et mineur-majeur)*])

" A linha de fuga é uma *desterritorialização*. Os franceses não sabem bem do que se trata. Evidentemente, eles fogem como todo mundo, mas acham que fugir é sair do mundo, mística ou arte, ou então que é algo covarde, porque se escapa aos compromissos e às responsabilidades. Fugir não é absolutamente renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É igualmente fazer fugir, não obrigatoriamente os outros, mas fazer fugir algo, fazer fugir um sistema como se arrebenta um tubo... Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia." (D, 47)

\* Esse conceito define a orientação prática da filosofia de Deleuze. Observa-se em primeiro lugar uma dupla igualdade: linha = fuga, fugir = fazer fugir. O que define uma situação é uma certa distribuição dos possíveis, o recorte espaço-temporal da existência (papéis, funções, atividades, desejos, gostos, tipos de alegrias e dores etc.). Não se trata tanto de ritual - de repetição morna, de alternância demasiado regulada, de exigüidade excessiva do campo de opções -, mas da própria forma, dicotômica, da possibilidade: ou isso ou aquilo, disjunções exclusivas de todas as ordens (masculino-feminino, adulto-criança, humano-animal, intelectual-manual, trabalho-lazer, branco-preto, heterossexualhomossexual etc.) que *estriam* previamente a percepção, a afectividade, o pensamento, encerrando a experiência em formas totalmente prontas, inclusive de recusa e de luta.

Existe opressão em virtude desse estriamento, como se vê nesses pares de opostos que, todos, englobam uma hierarquia: cada disjunção é no fundo a de um *maior* e um *menor*. Se acrescentarmos que o esquadrinhamento dicotômico

interrompe o desejo enquanto processo ou incessante autoprodução, pode-se evidentemente se perguntar se é o desejo que se refugia nos estados menores uma vez estabelecida a dominação, ou se a minorização não afeta antes as regiões de existência onde o desejo se furta a qualquer atribuição, a qualquer segmentação. A segunda opção equivaleria a dotar o desejo de uma qualidade intrinsecamente feminina, infantil etc. Na realidade, se os devires passam por uma relação privilegiada com a feminilidade, com a infância etc., é porque essas relações fazem fugir uma situação constituída de dicotomias que se organizam a partir de um estado de maioridade (qualitativa) definido pelo macho adulto. Daí o carácter factível de uma emancipação que consistiria na afirmação de uma identidade de mulher, uma vez que esta não teria outro conteúdo senão os caracteres oriundos da distribuição dos papéis, das atitudes etc. instituída pela relação de dominação. Desse ponto de vista, mesmo "uma mulher tem que devir-mulher", isto é, reencontrar o ponto onde sua auto-afirmação, longe de ser a de uma identidade inevitavelmente definida por referência ao homem, é essa "feminilidade" intangível e sem essência que não se afirma sem comprometer a ordem estabelecida das afecções e dos costumes, uma vez que essa ordem implica sua repressão. E eis também por que o devir-mulher diz respeito tanto aos homens quanto às mulheres: estas últimas não cultivam a linha de fuga senão quando são na situação dada (e não na identidade que esta lhes impõe) sem fazer fugir o conjunto da situação e, assim, "contaminar os homens, arrebatá-los nesse devir" (MP, 337-40, 357 e 587s). Para Deleuze e Guattari, o problema então está menos numa mudança de situação ou na abolição de qualquer situação do que na vacilação, no susto, na desorganização de uma situação qualquer. O que não significa que todas as situações sejam equivalentes; mas seu valor respectivo deve-se ao grau de desorganização que elas suportam sem explodir, não à qualidade intrínseca da ordem que atestam. Em todo caso, expressa nesses termos, a prática deleuzo-guattariana cairia na armadilha de outra dicotomia infamante: ordem/desordem. Ora, a desordem bem compreendida não significa o vazio ou o caos, mas antes um "corte" no caos, seu enfrentamento mais que sua negação em nome de presumidas formas naturais (ver PLANO DE IMANÊNCIA). Esses vetores de desorganização ou de "desterritorialização" são precisamente designados como *linhas de fuga*. Compreendemos agora a dupla igualdade que constitui essa expressão complexa. Fugir é entendido nos dois sentidos da palavra: perder sua estanquidade ou sua clausura; esquivar, escapar. Se fugir é fazer fugir, é porque a fuga não consiste em sair da situação para ir embora, mudar de vida, evadirse pelo sonho ou ainda transformar a situação (este último caso é mais complexo, pois fazer a situação fugir implica obrigatoriamente uma redistribuição dos possíveis que desemboca - salvo repressão obtusa - numa transformação ao menos parcial, perfeitamente improgramável, ligada à imprevisível criação de novos espaços-tempos, de agenciamentos institucionais inéditos; em todo caso, o problema está na fuga, no percurso de um processo desejante, não na transformação cujo resultado só valerá, por sua vez, por suas linhas de fuga, e assim por diante). Portanto, trata-se de fato de uma saída, mas esta é paradoxal. Deleuze analisa casos de toda natureza: família, sociedade, instituições; limitemo-nos ao caso da filosofia, que também tem sua situação, não que tenha mais importância que os outros, mas porque nos instrui comparativamente sobre a *démarche* deleuziana. "Sair da

filosofia, mas pela filosofia" (*Abécédaire*, C como Cultura): tudo se passa como se a filosofia englobasse seu próprio lado de fora, como se seu verdadeiro fora não estivesse fora de si mesma (sair da filosofia tornando-se sociólogo, antropólogo, psicanalista ou militante - o que deixa intacta a situação para pular para outras situações julgadas intrinsecamente melhores), mas devesse ser descoberto em seu interior. Teríamos aqui a base de uma confrontação possível com Derrida: ali onde este último define a situação pelo "fechamento da metafísica" e, longe de sonhar com outro logos distinto do logos, todo fala e presença, propõe-se a "desconstruí-lo" a partir do excluído que o minava desde sempre (a escritura e seus efeitos de "*différance*"), Deleuze procede por um método que poderia ser considerado de *perversão*, que consiste ora em discernir e cultivar uma linha de pensadores "que pareciam fazer parte da história da filosofia, mas que escapavam dela a partir de um a lado ou de todas as partes: Lucrécio, Espinosa, Hume, Nietzsche, Bergson" (D, 21), ora por desviar restos de teorias de toda natureza para utilizá-los para outros fins (*DR*, LS, AÆ, MP, passim), ora ainda por relacionar um conceito às suas verdadeiras condições, isto é, às forças e aos dinamismos intuitivos que o subtendem (ID, 137s - método de "dramatização"), ora enfim, mais que criticar de frente um tema ou uma noção, por abordá-la pelo viés de uma "concepção completamente distorcida" (o contrato jurídico a partir de Sacher-Masoch, P, 229 e PSM, 80s). Poder-se-ia quase decifrar a oposição dos dois procedimentos no texto "Pour en finir avec le jugement" (CC, cap. XV): um, levado por um sentido da análise interminável como única justiça possível; o outro, operando por uma série de "processos finitos" (pois é justamente dessa forma que Deleuze se serve da história da filosofia - exemplos de processos finitos: suas interpretações do Cogito kantiano, da contemporaneidade paradoxal do passado e do presente em Bergson etc como várias peças definitivas cujos efeitos de sentido não cessam, porém, de se renovar em função dos agenciamentos nas quais são tomadas).

Sempre fazer fugir, mais do que criticar (Kplm, 85)... Mas por que falar de perversão? Não pensamos apenas na definição usual - desvio quanto ao objetivo ou quanto ao objeto - mas num texto sobre a atitude de que Freud fizera o traço distintivo da perversão: "Poderia parecer que uma denegação em geral é muito mais superficial que uma negação ou mesmo uma destruição parcial. Mas não é nada disso; trata-se de uma operação completamente diferente. Talvez seja preciso compreender a denegação como o ponto de partida de uma operação que consiste não em negar nem em destruir, mas bem mais em contestar o caráter bem-fundado do que é, em afectar o que é de um tipo de suspensão, de neutralização próprias para nos abrir, para além do dado, um novo horizonte não dado" (PSM, 28). Pois se não se trata de fugir para fora de, mas de fazer fugir, há decerto algo de que se foge e que se confunde com o fazer fugir: o reino absoluto do sim e do não, da alternativa como lei do possível, da escolha como pseudo-liberdade do desejo sujeitado aos recortes preestabelecidos (LS, 372; CC, cap. X, não apenas subversão da alternativa por Bartleby, 89-98, mas a "perversão metafísica" do capitão Acab, o homem que "foge de toda a parte", 99-102; enfim E, passim). Ao contrário da dialética que pretende superar a alternativa por uma reconciliação sintética, admitindo e conservando com isso sua premissa (não se alcança o devir combinando o ser e o nada), a linha de fuga está colocada sob o signo do indiscernível e da *disjunção inclusa*. Perverso enfim, no sentido quase etimológico, é homem das superfícies ou

do plano de imanência (LS, 158). Pois é efetivamente na diagonal que a linha é traçada - outro aspecto da dupla igualdade. É por um livre uso do órgão que ele é desterritorializado, que cessamos de vivê-lo como originariamente destinado à função a ele atribuída pelo organismo, para agenciá-lo diferentemente sobre o "corpo sem órgãos" ou sobre o plano de imanência, em função de encontros com outros "objetos parciais" eles próprios retirados ou desviados. Isso significa que a linha de fuga é sempre *transversal*, que é quando ligadas transversalmente que as coisas perdem sua fisionomia, deixando de ser pré-identificadas por esquemas prontos, e adquirem a consistência de uma vida ou de uma obra, isto é, de uma "unidade não orgânica" (OS, 193-203). A transversal é como o corte da univocidade nas formas constituídas, o plano de experiência pura sobre o qual tudo se comunica com tudo (e se compõe ou não), para além das barreiras de forma, de função ou de espécie.\*<sup>5</sup>

\*\* Com isso, nossas duas igualdades são superadas em direção a uma terceira: traçar uma linha de fuga = pensar em termos de linhas. Não que, no plano de imanência, haja coisa diversa dessas linhas de fuga onde a "vida orgânica" é construída, transversalmente em relação às formas constituídas. Mas traçar uma linha sobre um plano fornece um outro ponto de vista sobre o conjunto de uma situação, um critério imanente que permite analisar os agenciamentos seguindo seus dois pólos, desterritorialização e estratificação (instituições). Imanente com efeito, uma vez que, em conformidade com o primado do plano de imanência do ponto de vista crítico (condições da experiência), toda forma ou organização deve se constituir a partir dele. Não há portanto um mundo das formas fixas e um mundo do devir, mas diferentes estados da linha, diferentes tipos de linhas, cuja intricação constitui o mapa remanejável de uma vida. Esse tema geográfico do mapa opõe-se ao procedimento arqueológico da psicanálise (cf. MP, 20, 248; P, 50, CC, cap. IX).

O que é, no fundo, uma linha? É um signo que engloba o tempo, o elemento de base de uma semiótica da duração, de uma clínica da existência (Deleuze só chega a esse com certeza a partir de *Diálogos*, 141-69; *Proust e os signos*, 35, que descrevia o "mundo dos signos" desenvolvendo-se "segundo linhas de tempo", buscando a síntese dos dois termos mas ainda os mantendo separados). Um agenciamento ou uma situação qualquer é portanto analisado mediante uma diferenciação do conceito de linha, oposto ao "sistema de pontos e posições" que caracteriza os pensamentos de tipo estruturalista (D, 48). Três tipos se distinguem, que definem inúmeras relações com o espaço e o tempo: além das linhas de fuga, que remetem a Aion e ao espaço liso, linhas "de segmentaridade dura" (ciclos binários e espaço estriado) e, entre esses dois pólos, um tipo de linha de estatuto ambíguo, dita "de segmentaridade flexível" (retiradas fragmentárias, limiares de redistribuição afetiva) (MP, 238-52, 271-83).

Por que Deleuze afirma o primado das linhas de fuga (D, 152,163; MP, 250), já que estas parecem tão frágeis, tão incertas, ausentes às vezes, ou então esgotadas, ao

---

<sup>5</sup> \* É Félix Guattari quem forja um conceito de transversalidade, antes de sua colaboração com Deleuze. Cf. *Psychanalyse et transversalité*, que as edições La Découverte acabam de reeditar. Os dois pensadores não cessaram de trocar noções que cada um utilizava e compreendia à sua maneira, retrabalhando-as em conjunto no âmbito de um trabalho comum.



passo que uma situação parece antes se definir por suas regularidades, seus movimentos periódicos de que se trata precisamente de sair? A ordem de fato não deve mascarar o direito: se é verdade que a transversal é primordial na experiência, é sobre elas que se constroem as formas e os sujeitos, que devem ser constituídos no dado. Daí, inversamente, as linhas de fuga que os atravessam originariamente de dentro, as múltiplas exterioridades internas que os trabalham ao mesmo tempo em que os constituem, e que justificam um "pessimismo alegre", uma fé imanente, a espera serena de melhores dias, embora as coisas necessariamente caminhem mal. Pois se nossas formas são construídas sobre desterritorializações primeiras, e se sofremos com sua dureza, nem por isso precisamos menos delas parã *reproduzir* nossa existência. "Desfazer o organismo nunca foi se matar, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento... É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se reforme a cada aurora" (MP,198) - uma vez que aí também o problema não é fugir (do organismo), mas fazer fugir.

### MÁQUINA DE GUERRA [*machine de guerre*]

"Cada vez que uma linha de fuga se transforma em linha de morte, não invocamos uma pulsão interior do tipo 'instinto de morte', invocamos também um agenciamento de desejo que põe em jogo uma máquina objetivamente ou intrinsecamente definível. Não é portanto por metáfora que, cada vez que alguém destrói os outros e se destrói a si mesmo, ele tenha, sobre sua linha de fuga, inventado sua própria máquina de guerra." (D,171)  
"Definimos a 'máquina de guerra' como um agenciamento linear construído sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem, de forma alguma, a guerra como objeto; tem como objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente essa combinação máquina de guerra-espaço liso." (P, 50)

\* Esse conceito comporta dois níveis de dificuldade, referentes ao conteúdo (a máquina de guerra é dita com insistência não ter a guerra como objeto) e ao estatuto (será um agenciamento histórico, universal, metafórico?). Tudo parte de uma meditação sobre a relação entre a guerra e o desejo, sobre a recorrência da imagem da guerra nos escritores arrastados em uma "linha de fuga". Como sempre, Deleuze e Guattari recusam a qualificação de metáfora como procedente de um contra-senso (D, 169). O conceito de máquina de guerra responde à questão da ambigüidade da "linha de fuga" (que consiste menos em fugir de uma situação do que em "fazê-la fugir", em explorar as pontas de desterritorialização): sua capacidade de se converter em linha de abolição. Pois assim como seria muito simples tomar o amor pela morte ou a vertigem fascista como o oposto do desejo, seria simples demais julgar que o desejo não enfrenta outro perigo senão o de sua reterritorialização. No Anti-Édipo, a despeito da lógica do "corpo sem órgãos", a relação que o desejo coletivo mantém com a morte permanecia ligada à interiorização de sua própria repressão: nesse contexto, o fascismo ainda não se

distingua de qualquer outra sociedade a não ser pelo caráter extremo da reterritorialização arcaica à qual ele procede para conjurar a desterritorialização própria da época capitalista (ACE, 37, 306-7, 439-440). Acontece de outra forma em *Mil platôs*: "paixão de abolição" designa o momento em que o desejo enfrenta sua repressão em condições desesperadas e acha na destruição dos outros e de si "o único objeto" que lhe resta quando "perdeu sua potência de se mover". O fascismo é então esse momento complexo, que hesitamos em qualificar de interiorização, em que o desejo encontra no próprio seio da derrota o recurso atroz de voltar o Estado contra si mesmo, fazendo "passar através dele o fluxo de guerra absoluta" (MP, 279-83). Esse estado do desejo funcionando, por assim dizer, no vazio não se confunde com o não-desejo da neurose, uma vez que é precisamente a interiorização que o desejo conjura ao se dar por objeto último a guerra ou a morte; pensaríamos antes no pólo "repulsivo" ou "paranóico" do corpo sem órgãos (ACE, 14-5). Todavia, o conceito de máquina de guerra não se esgota na descrição de um estado clínico, individual ou coletivo: é ele que confere um verdadeiro teor problemático à crítica do Estado como forma ou como modelo (esclareceremos adiante a razão pela qual a "máquina de guerra" tende então a se identificar ao desejo como tal, em lugar de designar apenas seu limiar crítico). A tese da *exterioridade da máquina de guerra* significa ao mesmo tempo que não se concebe o Estado sem uma relação com um fora de que ele se apropria sem poder reduzi-lo (a máquina de guerra institucionalizada como exército), e que a máquina de guerra se relaciona de direito, positivamente, com um agenciamento social que, por natureza, nunca se fecha sobre uma forma de interioridade. Esse agenciamento é o *nomadismo*: sua forma de expressão é a máquina de guerra, sua forma de conteúdo - a metalurgia; o conjunto relaciona-se a um espaço dito liso (MP, 471-5187). A tese tem um alcance prático: em lugar de depositar uma fé intacta e não crítica na revolução, ou de convidar abstratamente para uma "terceira via" revolucionária ou reformista, ela permite *precisar as condições* de uma política revolucionária não-bolchevique, sem organização de partido, que disporia ao mesmo tempo de uma ferramenta de análise para fazer face ao perigo de deriva "fascista" próprio das linhas de fuga coletivas (D, 173-6; MP, 582-9). O engajamento de Deleuze na causa dos palestinos e a favor de sua resistência tinha esse sentido: ele via na OLP uma "máquina de guerra" no sentido preciso que lhe atribuía (P, 233).

\*\* Para não se limitar à primeira impressão de ambivalência ou de contradição aparente, o leitor deve compreender em que sentido a máquina de guerra "não tem a guerra por objeto". A ambigüidade de onde a máquina de guerra extrai seu nome advém de que ela só deixa vestígios negativos na história (D, 171). Atesta isso o destino de toda resistência, o fato de ser em primeiro lugar qualificada como terrorismo ou desestabilização, depois triunfar amargamente, quando triunfa, passando à forma do Estado: é que ela deriva do *devir*, do "devir-revolucionário", e não se inscreve na história (P, 208-9; QPh, 106). Dir-se-ia portanto que a "vitalidade não-orgânica" de uma coletividade e sua inventividade social em termos de agenciamentos originais às vezes só se manifestam na guerra, embora ela não tenha a guerra como objeto. É somente quando é apropriada pelo Estado que, "separada do que pode", ela toma a guerra por objeto: esta muda então de sentido

ou de "regime de signos", uma vez que não é mais o mesmo agenciamento; de guerrilha, ela passa a operação militar (MP, 518-27). Em definitivo, o conceito de máquina de guerra condensa os dois pólos do desejo, "paranóico" e "esquizóide", evidenciados pela lógica do corpo sem órgãos (ACE, 439s; MP, 203-4).

## MÁQUINAS DESEJANTES [*machines désirantes*]

"Nas máquinas desejantes tudo funciona ao mesmo tempo, mas nos hiatos e nas rupturas, nas panes e nas falhas, nas intermitências e nos curtos-circuitos, nas distâncias e nos despedaçamentos, numa soma que nunca reúne suas parte em um todo." (ACE, 50)

"As máquinas desejantes constituem a vida não-edipiana do inconsciente." (ACE, 468)

\* Uma máquina desejante define-se, em primeiro lugar, por um acoplamento ou um sistema "corte-fluxo" cujos termos, determinados no acoplamento, são "objetos parciais" (num sentido que não é mais o de Melanie Klein, isto é, que não remete mais à integridade anterior de um todo): desse ponto de vista, ela já se compõe de máquinas, ao infinito. O *anti-Édipo* abre-se assim no plano unívoco ou imanente de uma Natureza concebida como processo de produção (aproximaremos esse texto do início do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, dado posteriormente como exemplo de instauração de um plano de imanência: IM, cap. 4; QPh, 50). Em segundo lugar, os cortes de fluxo se inscrevem, se registram ou se distribuem segundo a lei da síntese disjuntiva sobre um corpo pleno sem órgãos (ACE, 15-22). Enfim, um sujeito que, em hipótese alguma, preexiste à máquina, mas nela é produzido como um "resto" ou "resíduo", circula através das disjunções e as consome como diversos estados de si mesmo (ACE, 22-9 - para uma recapitulação dos três aspectos, 43-50). As máquinas desejantes são paradoxais: elas "só funcionam avariadas" (ACE, 38-9). Esse paradoxo é apenas aparente se percebermos que aqui a palavra máquina não é uma metáfora. Com efeito, o sentido corrente da palavra resulta de uma abstração pela qual se isola a máquina técnica das condições de seu surgimento e de seu funcionamento (homens, eventualmente animais, tipo de sociedade ou de economia etc.). A máquina é portanto social antes de ser técnica, ignora a distinção entre sua produção e seu funcionamento, e não se confunde de forma alguma com um mecanismo fechado (Kplm, 145-6; ACE, 43s e 464). Finalmente, não há diferença de natureza entre as "máquinas sociais" (mercado capitalista, Estado, Igreja, Exército, família etc.) e as "máquinas desejantes", mas uma diferença de regime ou de lógica: estas "investem" aquelas e constituem seu inconsciente, isto é, ao mesmo tempo em que se alimentam delas e as tornam possíveis, as fazem "fugir" (ACE, 406s, 483). Em *Mil platôs*, o conceito de máquinas desejantes desaparece em benefício dos conceitos de agenciamento e de máquina abstrata (onde encontramos a função paradoxal de condicionamento desestabilizante).

\*\* Não surpreende a distância entre a concepção deleuzo-guattariana e a significação corrente da palavra desejo: na verdade, a distância está na própria

palavra, entre a experiência por ela designada e que se trata de elevar ao conceito, e a interpretação que ela transmite disso, em conformidade com as exigências das representações conscientes de um sujeito constituído. Opõe-se comumente o desejo à sua realização, de modo que ele é rejeitado do lado do sonho, da fantasia, da representação. Mas eis que o desejo é reconduzido para o lado da produção, que seu modelo não é mais o teatro - a eterna representação da história de Édipo -, mas a fábrica, e que, "se o desejo produz, ele produz real... o ser objetivo do desejo é o próprio Real" (ACE, 34). O desejo não é a representação de um objeto ausente ou faltante, mas uma atividade de produção, uma experimentação incessante, uma montagem experimental. A célebre proposição, "o desejo é a máquina" (ACE, 34), reveste-se assim de um duplo alcance polêmico: 1) recusa a idéia psicanalítica segundo a qual o sonho seria a "via régia" para o inconsciente; 2) concorre, mais do que se alia, com o marxismo, colocando por sua vez o problema da *produção da existência* e formulando que "o desejo faz parte da infra-estrutura" (ACE, 124 - o modelo do inconsciente-fábrica substitui o do inconsciente-teatro).

Ora, romper com as concepções habitualmente idealistas do desejo implica contestar sua lógica: quando se representa o desejo como a tensão de um sujeito em direção a um objeto (lógica da representação do desejo), ele é subordinado a um fim que se distingue dele - a *possessão*; com isso, não apenas não nos damos conta da realidade do desejo enquanto tal ou de sua formação, como o desejo se ludibria, a si mesmo. Eu preciso certamente de poder dispor dos seres e das coisas de que são extraídas as singularidades que entram na composição maquínica de meu desejo, e estabelecer assim meu "território" - mas é a fim de poder *desejar*, em outras palavras, empreender uma aventura afetiva nesse plano maquínico. O desejo, nesse sentido, não é falta mas processo, aprendizagem vagabunda; ele sofre apenas por ser interrompido, e não pelo fato de o "objeto" se esquivar cada vez mais. É igualmente nisso que se distingue do prazer: a exploração de dores também deriva do desejo; não que se queira sofrer e encontrar prazer nisso, mas trata-se ainda de um devir, de uma viagem afetiva (exemplos do amor cortês: D, 119-21, e MP, 193-4; do masoquismo: MP, 188, 192). O outro engodo é o do sujeito: representar-se o desejo como uma faculdade toda pronta a se exprimir, que não conhece entraves senão exteriores (sujeito freado, impedido de se exteriorizar). Na realidade, o desejo não é dado previamente nem é um movimento que iria de dentro para fora: ele nasce fora, de um encontro ou de um acoplamento (D, 66, 116). Explorador, experimentador, o desejo vai de efeito em efeito ou de afecto em afecto, mobilizando os seres e as coisas não para si mesmos mas para as singularidades que eles emitem e que ele destaca. Esse destaque não implica que as coisas se despedacem, como no conceito kleiniano, uma vez que as coisas e os "objetos parciais" não operam no mesmo plano, e que o plano em que estes "se maquinam" não compreende coisas. A representação usual do desejo - tensão em direção a algo ou alguém - remete então à formação de uma "máquina desejante" que precede a divisão sujeito-objeto e dela dá conta.

## MULTIPLICIDADES [MULTIPLICITÉS]

"A multiplicidade não deve designar uma combinação de múltiplo e de um, mas, ao contrário, uma organização própria do múltiplo enquanto tal, que não tem necessidade alguma da unidade para formar um sistema." (DR, 236)

\* De origem bergsoniana, esse conceito opera um duplo deslocamento: de um lado, a oposição do um e do múltiplo cessa de ser pertinente; de outro, o problema torna-se o da distinção de dois tipos de multiplicidade (atual-extensiva, que se divide em *partes* exteriores umas às outras, como a matéria ou a extensão; e virtual-intensiva, que não se divide senão em *dimensões* englobadas umas nas outras, como a memória ou a duração). Mais ainda, a antiga oposição aparece em relação com um dos dois tipos - o tipo atual-extensivo, que deriva por "atualização" do tipo virtual-intensivo. Eis por que a invocação de uma ou diversas multiplicidades sem outra forma de precisão remete sempre em Deleuze ao tipo virtual-intensivo, que é o único a realizar a unidade imediata do múltiplo, a imanência recíproca do múltiplo e do um.

Por um lado, Deleuze permanece profundamente fiel à idéia bergsoniana segundo a qual o concreto é sempre uma mistura em que o pensador deve distinguir as duas tendências ou os dois tipos de multiplicidades: daí a série das grandes dualidades, Chronos-Aion, espaço estriado-espaço liso, molar-molecular etc. (ler comparativamente B, 11-28 e MP, 593). E vê-se que não se trata de dois mundos nem tampouco de duas opções separadas entre as quais a existência teria que escolher: de forma geral, para Deleuze há apenas corpos, e o acontecimento em sua superfície, o espírito confundindo-se com as aventuras "cristalinas" do plano de imanência ou do corpo sem órgãos (FB-LS, 34); em hipótese alguma o virtual transcende o atual ou existe fora dele, embora o habite e o transborde.

Por outro lado, Deleuze recoloca constantemente no canteiro de obras o conceito de multiplicidade, arrastando-o por caminhos estranhos a Bergson. Do conceito inicial, ele mantém sobretudo um traço notável ao qual imprime um alcance inédito: "o que só se divide mudando de natureza" (B, 32; DR, 306,331; MP, platôs 1, 2,10,14; IM, cap. 1-2). Isso mostra todo o equívoco da tese de um primado do Uno em Deleuze.\*<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> \* Essa tese é defendida por Alain Badiou, num livro cuja visão elevada e cuja preocupação com a verdadeira controvérsia devemos saudar - *Deleuze: o clamor do ser*, Paris, Hachette, 1997 [ed. bras.: *Deleuze: o clamor do ser*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997]. Se o pluralismo recusado por Deleuze é o da equivocidade (p. 38), só podemos concordar; ressalve-se porém que a equivocidade é precisamente, para Deleuze, um pseudo-pluralismo, a garantia mais segura da transcendência do Uno em relação ao múltiplo. O fundo do problema reside no seguinte: para Deleuze, o pluralismo só pode ser pensado sob a condição de um *primado da relação*, o que Badiou não pode admitir, em nome do vazio portador de um suplemento, o qual derivaria para Deleuze do milagre transcendente e não da criação (o mal-entendido atinge seu ápice à p. 135, quando o passado virtual é confundido com um simples passado vivido - ver CRISTAL DE TEMPO). Por conseguinte, Deleuze tem efetivamente necessidade de "um conceito renovado do um" (p. 19), mas como síntese imediata - ou disjuntiva - do múltiplo ("univocidade do ser" não tem

Em *Diferença e repetição*, a multiplicidade entrava numa teoria do problema ou da Idéia (236s); já, sob o termo "perplicação", Deleuze ali evocava transições não-hierárquicas, laterais, entre Idéias de toda natureza, em conformidade com a "anarquia coroada" do ser afirmado em sua univocidade (242, 359); no entanto, a descrição lógica das multiplicidades ainda conservava ali algo de estático. É em Mil platôs que as conseqüências do traço notável são enunciadas mais nitidamente: articulada diretamente à idéia de encontro, compreende-se melhor em que medida toda multiplicidade é de imediato "multiplicidade de multiplicidades" (MP, 47 - a composição do livro, por sinal, obedece explicitamente a essa lógica). Paralelamente, o conceito de multiplicidade fornece a lógica das peças que compõem as máquinas desejanter ou os agenciamentos: "objetos parciais" cuja extração não implica o despedaçamento ou a perda de um todo, como em Melanie Klein, já que, ao deixar o plano das totalidades constituídas (os objetos do dado empírico, organizado segundo as exigências da representação) para juntar-se àquele onde se agenciam fragmentos de certa forma absolutos, sem horizonte de totalização, não fazemos senão atingir as condições da experiência "real". Não tendo nem forma nem individualidade, esses fragmentos de realidade qualquer dão lugar, ao se agenciarem, a individualizações intensivas (ou "hecceidades": MP, 318s): eles constituem, a título de "singularidades pré-individuais", as dimensões intensivas de uma multiplicidade (LS, 345; AÆ, 369n28 e 387). Desse ponto de vista, a lógica das multiplicidades complementa aquela das disjunções inclusas, e os conceitos de multiplicidade e de singularidade se mostram estreitamente solidários.

Nesse ponto, o leitor pode ter a desagradável sensação de um encaixotamento, até mesmo de uma neutralização recíproca dos conceitos: as dimensões de uma multiplicidade são elas próprias multiplicidades, logo singularidade = multiplicidade etc. Essa sensação se dissipa quando lembramos que uma multiplicidade é composta de dimensões que se englobam umas às outras, cada uma recapturando todas as outras em um outro grau, segundo uma lista aberta que pode ser acrescida de novas dimensões; ao passo que, de seu lado, uma singularidade nunca é isolável, sempre "se prolongando até a vizinhança de uma outra", segundo o princípio do primado dos acoplamentos ou das relações. É assim que a multiplicidade se transforma "dividindo-se" sobre um corpo sem órgãos que jamais equivale a um "corpo próprio" (esse conceito supõe, ao contrário, a interrupção do jogo primário das máquinas desejanter e a distribuição "sedentária" de um organismo).

\*\* Uma outra dificuldade espera o leitor: o aparente equívoco ligado à consideração de dois níveis de pré-individualidade em certas passagens de Mil platôs. A mesma palavra "multiplicidade" parece designar ora uma "complicação" de dimensões

---

outro sentido). Daí a equação: "pluralismo = monismo" (MP, 31), que poderia se expressar igualmente: *diferença interna = exterioridade das relações*. Sob esse aspecto, o conceito de "simulacro", aplicado ao ente, é menos essencial ao deleuzianismo do que à interpretação dele fornecida por Badiou; já nós estaríamos mais inclinados a perguntar por que Deleuze o abandona definitivamente depois de *Lógica do sentido* (ver UNIVOCIDADE DO SER).

intensivas (ou singularidades), ora uma "massa" ou uma "matilha" extensiva de elementos ditos abstratos. Na realidade, os dois aspectos se conjugam: sua distinção, alheia a Bergson, funda-se sobre uma interpretação original da teoria espinosista do corpo (MP, 310-18). A exemplo da disjunção inclusa, o segundo aspecto permite fazer justiça a um material clínico desfigurado pela psicanálise (MP, platô 2 *in extenso*: caso do "Homem dos Lobos"). As dimensões não deixam de conservar seu primado (MP, 299, 305), pois é apenas em função delas que a massa ou a matilha não se confunde mais com um agregado de indivíduos já formados, com uma multiplicidade de tipo atualexensivo. Esse momento-chave de Mil platôs é aquele em que os fenômenos de "devir-animal" assumem toda sua importância: aí se opera a transição para o "molecular", definido como o regime em que as unidades quaisquer só adquirem determinação se agrupadas em massa segundo relações de velocidade e lentidão. Como atestam diversamente a arte e o "delírio" psicótico, o intensivo abre um caminho paradoxal na representação. Convém por conseguinte à filosofia, em virtude da relação íntima que liga o conceito ao espaço, assumir por sua conta essa inversão do intensivo no extensivo: afirma-se aqui a solidariedade estreita do "molecular" e da distribuição nômade na determinação do "espaço liso" (MP, 473).

#### PLANO DE IMANÊNCIA (E CAOS) *[plait d'immanence(et chaos)]*

"Esse plano, que conhece apenas as longitudes e as latitudes, as velocidades e as hecceidades, nós o chamamos plano de consistência ou de composição (por oposição ao plano de organização e de desenvolvimento). É necessariamente um plano de imanência e de univocidade. Vamos chamá-lo então plano de Natureza, embora a natureza nada tenha a ver com isso, uma vez que esse plano não faz nenhuma diferença entre o natural e o artificial. É em vão que ele cresce em dimensões, nunca tendo uma dimensão suplementar ao que se passa sobre ele. Justamente por isso é natural e imanente." (MP, 326)

"O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que o pensamento se proporciona do que significa pensar, fazer uso do pensamento, orientar-se no pensamento..." (QPh, 40).

"O plano de imanência é como um corte do caos, e age como um crivo. O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações do que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e desaparecem: não é um movimento de uma à outra, mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, uma vez que uma não aparece sem que a outra já tenha desaparecido, e que uma apareça como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz toda consistência no infinito. O problema da filosofia é adquirir uma consistência sem perder o infinito no qual o

pensamento mergulha (o caos, sob esse aspecto, tem uma existência tanto mental quanto física)." (QPh, 44-5)

"A imanência não se relaciona a um Alguma coisa como unidade superior a qualquer coisa, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas: é quando a imanência não é mais imanente a outra que não a si mesma que se pode falar de um plano de imanência. Assim como o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito ou um Objeto capazes de contê-lo." (A imanência: uma vida...)

\* O que é primordial, de certa forma, é o caos (QPh, 189s): um afluxo incessante de pontualidades de todas as ordens, perceptivas, afetivas, intelectuais, cuja única característica comum é a de serem aleatórias e não ligadas. E, como observava Hume, o reino do puro acaso não pode ter outro efeito sobre o espírito senão a indiferença ("O fundo do espírito é delírio, ou, o que dá no mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença", ES, 4). Toda vida é portanto, em primeiro lugar, submergida por "dados" de todo tipo.

Caberia inclusive acrescentar: hoje como nunca - se é verdade que as mídias convidam diariamente cada um de nós a se interessar por dados sempre mais numerosos e mais díspares, e a registrá-los em vista da ação que poderiam orientar, ficando claro que se mover adequadamente num mundo que se tornou muito complexo implica estar informado. Deleuze analisa esse regime de informação ou da palavra de ordem sobretudo a partir do cinema de ação: dada uma situação, o personagem começa por se impregnar dos dados que a constituem para descobrir a reação apropriada e conseguir assim modificá-la (IM, cap. 9; e MP, 95ss). O pressuposto da informação é portanto a vida como perpétua ativação de esquemas sensório-motores: os dados são úteis, vocês irão triá-los e "tratá-los" segundo seu interesse vital ou seu uso; literalmente, a informação é a ocorrência formalizada, a forma de uso que faz dela, no sentido estrito, um "dado" quando ela é tomada em tal esquema e é antecipadamente reconhecida como útil, mesmo que não se saiba para quê.

Mas como essa profusão obstruidora de utilidades putativas tem em si algo de comicamente caótico, pode-se pensar que ela opõe somente uma tela derrisória, ela própria contaminada pelo que pretende conjurar, àquilo que Deleuze chama de falência dos "clichês", a ruptura desses códigos ou desses esquemas sensório-motores que assegurariam ao mesmo tempo o laço orgânico entre o homem e o mundo. A idade moderna se define por uma "decodificação generalizada" inerente às sociedades capitalistas, segundo *o Anti-Édipo*; por um relaxamento, até mesmo um desaparecimento da influência que exerciam sobre nós as formas todas prontas de compreensão e de vida, de "tratamento" dos dados e de ação, depois da Segunda Guerra Mundial, segundo *A imagem-tempo*. Esse fato, não psicológico mas de civilização, deixa sem defesa face à ordinária desmedida do afluxo de dados ao qual somos entregues, e o homem moderno é como que tomado de vertigem - fascinação ou náusea.

Eis, por aproximação, o caos no sentido concebido por Deleuze, assim como o "fato moderno", revelador de uma situação de direito. Pois nunca se impusera com



tanta evidência e tanta necessidade a exigência de uma outra relação com o caos salvo a que consiste em se proteger dele por códigos, por esquemas já prontos. Portanto, é imediatamente que o pensamento exige, diante da aparência nova e não obstante inatribuível dos dados, a revelação dos laços específicos que nos dizem em que mundo entramos, e, diante da derrocada dos velhos esquemas interpretativos ou informantes, uma nova forma de elo ou de deciframento, distinta da totalização interpretativa transcendente que obriga a reconhecer sempre já o que chega, em lugar de proporcionar os meios de seguir seu devir (a resposta está numa definição da *clínica* como avaliação de um devir, deslizamento de uma organização de signos para uma outra sobre uma "superfície" - primeiro esboço do plano de imanência - que é precisamente a do sentido, LS,102; os dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia* são dedicados a esse empreendimento, elaborando o plano de imanência sobre o qual pode em seguida avaliar-se o deslizamento de um regime social de "codificação" para um regime de "axiomatização"; ou, segundo uma avaliação mais recente, o deslizamento das "sociedades de disciplina" definidas por Foucault para as "sociedades de controle" definidas pelo próprio Deleuze, P, 240-7). Eis que não "reagimos" mais aos dados, que não temos mais fé nos encadeamentos do hábito ou da tradição que nos fariam reconhecer, nas pontualidades aleatórias da vida individual e coletiva, dados prolongáveis em ação, e que mantemos na falta de algo melhor, sob uma forma relaxada; retornamos a uma espécie de indiferença, cujos destroços de velhos esquemas preservam a negação, não obstante cada dia mais penosa. Pressentimos com efeito que há algo importante a ser extraído do caos, mas temos repugnância pelas formas costumeiras de sua atribuição, e adivinhamos que as condições de um discernimento imanente não se dão por si, dependendo de um ato especial. Em suma, falta-nos um *plano* que *recupere* o caos, condições que nos permitam *ligar* esses dados e neles encontrar sentido, antes no modo de uma problemática do que no de uma interpretação. Pensar começa pela efetuação de tal corte ou pela instauração de tal plano. O plano de imanência é a condição sob a qual o sentido tem lugar, o próprio caos sendo esse não-sentido que habita o fundo mesmo de nossa vida. O plano é coisa bem diversa, porém, de uma grade de interpretação, que se assemelha às formas prontas de pensamento, aos clichês com que recobrimos o caos em lugar de enfrentá-lo: o plano não é subjacente ao dado, como uma *estrutura* que o tornaria inteligível a partir de uma "dimensão suplementar" àquelas por ele comportadas.

De que natureza é o plano? Ele apresenta obrigatoriamente duas faces, cada uma sendo o espelho da outra: plano de pensamento, plano de natureza, pois "o movimento não é imagem do pensamento sem ser também matéria do ser" (QPh, 41). Sob o ângulo "formal", como teria dito Espinosa, o ato consiste em selecionar algumas das determinações caóticas - aquelas que chamávamos acima ocorrências, pontualidades, ou dados por assim dizer *intratáveis* - para conservá-los como diversos "movimentos infinitos" dobrados uns dentro dos outros, "infinitos" significando: abstraídos de todas as coordenadas espaço-temporais, levadas a seu puro sentido exprimível pelo infinitivo verbal. As determinações escolhidas são aquelas que o pensamento identifica como pertencendo de direito: assim, faz-se uma divisão de fato e de direito - divisão singular e remanejável, não originária, voltaremos a isso adiante - que libera uma *imagem do pensamento*, cujo correlato e

um ou varios *personagens conceituais* efetuando seus movimentos constitutivos. Esses personagens nao se confundem nem com o autor nem com os interlocutores ficticios que pode the ocorrer fazer dialogar, embora estes as vezes os encarnem: eles proprios extraídos do caos Uuiz, Inquiridor, Idiota, Gago etc.), sao as diversas posturas que o pensador assume enquanto pensa, e que se tornam atraves dele puras determinações de pensamento. O conjunto plano-personagem define o ou os *problemas* colocados por um pensador atraves dessa tentativa de resolução que e a criação de conceitos (QPh, cap. 3).

Isso significa afirmar a força do papel da *intuição* em filosofia, pelo menos "se considerarmos a intuição como o englobamento de movimentos infinitos de pensamento que percorrem incessantemente um plano de imanência" (QPh, 42), nao como o acesso a realidades superiores, a essencias independentes do pensamento. E nesse sentido, e apenas nesse sentido, que o pensador tem visões, que se confundem com o devir-filosofico de certas determinações do mundo, com o gesto de orientar o pensamento sem referên-cia, de inventar seu proprio sistema de orientação (QPh, 42); P, 202): "elas nao estão fora da linguagem, elas sao seu fora" (CC, 16). E nesse sentido tambem que os conceitos da filosofia, que nao recebem seu sentido senao do problema ao qual se vinculam, sao tributarios de uma parte de compreensao nao-conceitual, a qual se refere tanto ao nao-filosofo - uma vez que possibilita compreender em que a filosofia se dirige a ele de direito - quanto ao filosofo, que estaria errado ao banir de seu trabalho a parte de si proprio que nao filosofa. Podemos observar que Deleuze chama Razão esse momento puramente intuitivo do plano (QPh, 74). Isso não apenas por sarcasmo ou provocação, mas para marcar que não se poderia conceber uma razão única originária: se razão há, ela resulta plenamente de uma instauração, ou antes de atos múltiplos de instauração, ditos "processos de racionalização (PV, 7-9 e 15). Perpetuamente bifurcaste, ela não existe fora de racionalidades distintas que remetem cada uma a um ato de fundação obrigatoriamente irracional, mas que nem por isso deixa de atestar uma necessidade de outra ordem: o pensamento que julga possuir si próprio ou que projeta esse ideal num futuro indefinido não pode senão se remeter à transcendência, a crenças que ultrapassam o dado e que se subtraem à experiência mesma do pensar (cf. ACE, 447, 455, e ID, 365-6: "A razão é sempre uma região esculpida no irracional..."). Finalmente, a intuição é acompanhada de um *gosto* na adaptação dos conceitos criados ao plano que os chama. A consequência última do conceito de plano de imanência, podemos adivinhar, é que não existe *verdade* senão *criada* (QPh, 31-2, 55; IT,191). De modo que, aí também, o critério de verdade, que não intervém senão na relação do plano com o conceito, do problema com sua solução, subordina-se àquele do *interessante*, do *importante*, do *notável* (DR, 245; QPh, 80) - o que Deleuze antes chamava "levar a experiência do verdadeiro e do falso aos próprios problemas" (B, 3; Dr, 198-213). Não se deve confundir portanto a crítica e a subordinação deleuzianas do conceito de verdade com uma suposta indiferença de Deleuze à questão da verdade (cf. IT, caps. 6-6).

Mas por que há *planos*, em lugar de um plano exclusivo e único que poderíamos chamar o plano, e que raríssimos pensadores parecem ter abordado por si mesmo (Espinosa e, fugazmente, Bergson - cf. QPh, 49-50)? A resposta pode ser assim esquematizada: 1) se o conjunto dos dados ou das determinações é um caos, é porque carregam consigo imagens do pensamento rivais, de modo que o pensador

que as escolhesse a todas desabaria e seu plano não se distinguiria mais do caos; 2) porém, ao contrário, toda seleção corre o risco, por sua própria coerência e repouso relativo, de chegar ao ponto em que o pensador identifique seu plano com um plano único e universal que substituiria então o caos e reentronizaria a transcendência, desvalorizando justamente com isso seus próprios conceitos e opiniões (cf. a oposição distribuição nômade-distribuição sedentária; 3) o pensador não conjura esse retorno da transcendência e da opinião a não ser que trace seu plano de maneira a englobar ao máximo o plano de imanência, ou seja, o impensável que reconduziria ao caos o pensamento que se identificasse com ele, mas cuja afirmação não é menos necessária para evitar a outra identificação: a do criado e do originário; 4) logo, ele deve escolher como determinações de direito do pensamento aquelas que o afetem com movimentos infinitos exprimindo o avanço mediante perpétuo recomeço e bifurcação, ou a insistência de um outro pensador no pensador (gagueira, glossolalia, busca como um cão procedendo por saltos desordenados etc.) (sobre tudo isto, cf. QPh, 51, 55, 59, 67 etc.).

Seria esse conceito o primeiro na "ordem das razões"? Aparentemente a questão pode ser colocada, uma vez que, conceito das condições da experiência, o plano de imanência nem por isso deixa de parecer menos precedido pelo caos. Suspendamos um equívoco: não poderia haver experiência do caos, já que esta se confundiria com a derrocada do pensamento, que se deixaria abocanhar por ele sem encontrar esquemas a lhe opor, nem ter a intuição de um plano que viesse recortá-lo e lhe permitir tomar consistência num quadro clínico. Eis por que as pontualidades de onde partíamos não são plenamente "dadas" senão sob a condição de esquemas que as informam. Só que as condições verificam-se amplas demais em relação ao que condicionam: elas não "dão" o que quer que seja senão sob a forma do reconhecido, do já-conhecido; elas não permitem mais falar de experiência a não ser em um sentido aviltado. A experiência "real" começa com o corte ou a instauração de um plano. O caos, com isso, é antes pensado que dado: é virtual. Só o plano da imanência nos entrega um dado puro, imediato, do qual o caos não ofereceria senão o esboço e a evanescência. E por virtual não devemos entender um estado que se oporia ao real, ou que teria, como o possível, que se realizar: ao virtual corresponde a atualização (e o movimento inverso de cristalização). E mais, se a experiência real engloba ou implica o caos, é o real bem compreendido que deixa de se confundir com uma pura atualidade e comporta uma parcela de virtualidade (B, 99s; DR, 269s). Eis por que devir, criar, pensar implica sempre um dinamismo inverso ao da atualização: a cristalização (D, 184-5).

\*\* Esse dado puro é a outra vertente do plano de imanência: uma imagem do pensamento não surge sem que sejam ao mesmo tempo propostas as condições sob as quais há alguma coisa; uma nova forma de pensamento é uma nova maneira de abordar a experiência, ou de pensar o que há. Poder-se-ia portanto retraçar a história descontínua do dado em filosofia, mas nunca de modo que o pensamento atinja a imanência de um dado imediato, nem mesmo com Husserl. Para Deleuze, apenas dois pensadores produziram o quadro e enunciaram a lógica desse dado puro: Espinosa, na *Ética*, e Bergson, no primeiro capítulo de *Matéria e memória* (talvez devêssemos acrescentar: Deleuze e Guattari, no magistral começo do *Anti-Édipo*).

Mas não dizíamos que o plano não é enunciável? O que significa então que Espinosa tenha sido capaz de "mostrar dessa vez a possibilidade do impossível" (QPh, 59 - esse tema indica pelo menos que é ao instaurar o plano que se consuma a conversão imanentista, crer na terra como dizia Nietzsche; crer neste mundo, como diz por sua vez Deleuze)? Que, tendo recortado o caos sem impor o menor recorte a priori às suas determinações, tendo-as ligado sem enquadrá-las em formas pré-concebidas, extraídas da experiência, ele produziu um plano de experiência que implica sua própria redistribuição potencial ao infinito. Espinosa, com efeito, considera apenas o movimento. Dado um campo de partículas materiais indeterminadas, a percepção só se recorta em função de sua distribuição variável em compostos distintos, definidos por certas relações de repouso e movimento, de velocidade e lentidão, mas sempre expostos a encontros, a migrações de subcompostos, a composições de composições ou ainda a decomposições ("longitudes"); por sua vez, a afectividade é diferenciada, enriquecida, remanejada segundo os devires correspondentes a esses encontros mais ou menos felizes (aumentações-diminuições de uma potência de agir anônima e distribuída sobre o plano, ou "latitudes"). Além do movimento que o constitui sozinho, podemos observar o caráter acentrado desse plano: esses dois traços são comuns à descrição do plano de imanência extraído de Espinosa (SPP, cap. 6; MP, 310-4), e à que Deleuze irá extrair posteriormente de Bergson (IM, cap. 4). Não se pode de forma alguma compreender de outra maneira o fato de o conceito de *hecceidade*, que propõe um modo de individuação imanente diferente das formas individuais orgânicas que recortam a priori o campo empírico, encadear-se à exposição espinosista (MP, 318s). O animalcaça-às-cinco-horas, um-cavalo-cai-na-rua; essas composições em que os seres não se destacam mais do cenário nem da atmosfera, mas são compostos imediatamente, originariamente com eles, quase já correspondem ao conceito de *imagem-movimento*. Como diz Deleuze, leitor de Proust, não amamos alguém separadamente das paisagens, das horas, das circunstâncias de toda natureza por ele englobadas. Pois é assim que somos afetados, ou que o *afecto* nos arranca dos bordões das afecções usuais e o *percepto*, das esperas e das divisões espontâneas da percepção ordinária: ao juntar-se ao plano de imanência onde nem sempre tudo se compõe com tudo - uma vez que ele também contém a morte como decomposição ou absorção -, mas se comunica com tudo sobre um mesmo plano dito também de *univocidade*, independentemente das atribuições de forma, de espécie, ou de órgão (assim, um cavalo de tração, do ponto de vista do dado puro ou da experiência real, está mais próximo do boi do que do cavalo de corrida: SPP, 167). Sobre esse plano, o encontro e a experimentação são sempre possíveis, não se chocando com nenhuma barreira; se é um encontro feliz, é outra questão. Assim, o personagem conceitual que obseda o espinosismo é a criança (MP, 313; QPh, 70).

Mas prossigamos a analogia, para efetivamente perceber o quanto as duas abordagens convergem para o mesmo conceito, embora dispondo distintamente suas ênfases. E reportemo-nos ao primeiro capítulo de *Matéria e memória: o puro dado* (indistinção da imagem, do movimento e da matéria) precede a consciência que tenho de mim mesmo e de ser esse Eu que abre o campo da percepção, que se sabe situado em um ponto do espaço, mas que, não estando ele próprio em seu campo, o desloca com ele. O erro seria confundir campo de percepção e plano de imanência: se é verdade que há algo antes de qualquer apresentação de um sujeito visando um

objeto, o plano onde se exhibe o dado não se abre de nenhum ponto em particular, e não há sentido em pretender que ele varie segundo o ângulo de visão. Ele está aí imediatamente, acentrado, fixo, por assim dizer, embora arrimado a nada, como as imagens de cinema desfilando sobre uma tela imperturbável, embora proponham ao espectador perspectivas cambiantes. Se há um sujeito, ele se constitui *no* dado, seguindo o problema colocado por Deleuze em seu primeiro livro, *Empirismo e subjetividade*, em 1953; e ele aí se constitui em cada um de seus pontos. Por conseguinte, dizer do sujeito que percebe e experimenta que ele é em "adjacência" não é extirpá-lo do dado reintroduzindo *in extremis* o Ego transcendental; é, ao contrário, fazelo circular por todos os pontos do plano assim como por casos de si próprio, para finalizá-lo com essa série de devires (o Cogito deleuziano serial algo como um: "sinto que me torno outro, logo eu era, logo era eu!" - cf. *LS*, 360, e *AÆ*, 22-9). Se retornarmos à descrição espinosista, compreenderemos agora que possa se tratar de um "plano fixo" (*D*, 113, e *MP*, 311) e de "estados intensivos de uma força anônima" (*SPP*, 171). Com efeito, não é preciso nenhuma fusão ou empatia especial para que a cada um dos pontos desse plano de experiência pura, que nenhum sujeito constituído abre, corresponda um afecto: por exemplo, a distância que separa o cavalo de corrida do cavalo de tração, do ponto de vista imanente do que eles podem, dos dinamismos ou dos ritmos de que são capazes; a proximidade, ao contrário, entre o cavalo de tração e o boi - todos objetos imediatos de um percepto e de um affecto sobre o plano de imanência.

Enfim, se perguntarmos em que sentido o plano de Natureza ou de univocidade pode valer igualmente para o plano de imanência de todo pensamento, em que sentido, por conseguinte, Espinosa mostra "a possibilidade do impossível", compreenderemos que, para além da "imagem dogmática do pensamento" à qual sua filosofia parece aderir exteriormente (afinidade natural do pensamento e do verdadeiro, modelo de uma verdade preexistente ao ato de pensar - cf. *DR*, cap. III), seu plano elabora a *imagem paradoxal de um pensamento sem imagem*, de um pensamento que não sabe previamente o que significa pensar e que não pode senão incessantemente retornar ao ato que o engendra (corte do caos). Se podemos dizer que Espinosa mostrou o plano, é na medida em que o pensamento se reflete nesse "espaço liso" ocupado unicamente por movimentos desiguais, componíveis ou não, recomponíveis sempre de outra forma, e os vive como dramas de si próprio, tentativas ou alucinações do que pode significar pensar.

Concluamos com algumas referências. O conceito de plano de imanência substitui o "campo transcendental" oriundo das filosofias de Kant e de Husserl (sobre esses dois autores, cf. *LS*, 14<sup>a</sup> e 17<sup>a</sup> séries, e *QPh*, 48-9). "Plano" e não mais "campo": porque ele não é para um sujeito suposto fora-de-campo ou no limite de um campo que se abra a partir de si próprio segundo o modelo de um campo de percepção (cf. o Ego transcendental da fenomenologia - ao contrário, o sujeito constitui-se no dado, ou mais exatamente sobre o plano); e também porque tudo o que vem ocupá-lo não cresce ou não se conecta a não ser lateralmente, sobre as bordas, tudo não passando aí de deslizadas, deslocamentos, *clinamen* (*LS*, 15-6, 311-2), e mesmo "clínica", não apenas no sentido acima definido de "deslizamento de uma organização para outra", mas no sentido de "formação de uma desorganização, progressiva e criadora" (o que remete à definição deleuziana da perversão - ver LINHA DE FUGA). Os movimentos sobre o plano opõem-se à

verticalidade de uma fundação ou à retilinearidade de um progresso (é na *Lógica do sentido* que o campo transcendental começa a ser pensado como um plano, ainda que essa palavra não seja pronunciada: LS, 133; e a tríade profundidade-superfície-altura - isto é, misturas de corpos em interação e co-penetração, acontecimentos, formas - será reativada e repetida diferentemente em caos-plano-transcendência ou opinião em *O que é a filosofia?*).

"De imanência" e não mais "transcendental": porque o plano *não precede o* que vem povoá-lo ou preenchê-lo, mas é construído e remanejado na experiência, de tal modo que faz mais sentido falar de formas *a priori* da experiência, de uma experiência em geral, para todos os lugares e todos os tempos (do mesmo modo que não podemos mais nos contentar com o conceito de um espaço-tempo universal e invariável). Em outros termos, tais condições não são "maiores do que o por elas condicionado", e eis por que a filosofia crítica assim radicalizada pretende enunciar os princípios de uma verdadeira *gênese*, não de um simples condicionamento externo indiferente à natureza do que ele condiciona (as êpistêmê ou os "*a priori* históricos" de Foucault dão uma idéia dessa exigência, apesar de os planos de pensamento de Deleuze se reportarem antes a autores e obras).

Nada aponta para uma contradição no fato de Deleuze não renunciar pura e simplesmente a um discurso de tipo "transcendental": o conceito obrigatoriamente geral das condições da experiência real (isto é, sempre singular, inseparável de uma produção de novidade) não se confunde com supostas condições da experiência *em geral*. Mas há inegavelmente uma dificuldade a ser resolvida, uma mutação filosófica a ser consumada, uma vez que se trata de pensar o conceito de alguma coisa que nunca é dada de uma vez nem para sempre, que tampouco se dá progressivamente, parte a parte, mas que se diferencia ou se redistribui, só existindo em suas próprias variações (cf. a oposição do "uma vez por todas" e do "por todas as vezes", DR, 127-8, 152; LS, 76). Desde seu primeiro artigo, "A concepção da diferença em Bergson", em 1956, Deleuze reivindica um novo tipo de conceito, cujo esboço encontra em Nietzsche (Vontade de Potência) e em Bergson (Duração, Memória): um conceito que obedeça à lógica da *diferença interna*, isto é, cujo objeto "não se divida sem mudar de natureza" a cada momento de sua divisão, mas difira de si a cada afirmação de *si* (ver EMPIRISMO TRANSCENDENTAL). Assim, obtém-se o conceito de condições da experiência que se diferenciam com a experiência, sem com isso se confundirem com ela e se juntarem ao empírico por confusão de direito e de fato. Tal conceito nada mais exprime de universal: daí Deleuze falar ora do plano de imanência em geral, ora do plano instaurado por este ou aquele filósofo. São na verdade variações de um único e mesmo plano, considerando-se que "um único e mesmo" não exprime mais nada de permanente ou de idêntico a *si* (*Lógica do sentido* trabalha particularmente essa noção de "um único e mesmo" no sentido do que não existe senão diferindo consigo mesmo; a noção de "comum" tem um destino paralelo - ver UNIVOCIDADE DO SER).

Podemos enfim constatar que o uso deleuziano da palavra "imanência" não deriva de Husserl, embora surja igualmente no âmbito de um questionamento crítico, e não metafísico: Deleuze extrai de Espinosa a ferramenta de uma radicalização antifenomenológica da filosofia crítica, por uma operação que não deixa de ter analogia com o pós-kantismo, cuja importância é por ele diversas vezes destacada. A imanência, com efeito, torna-se "pura" ou "a si", em lugar da

imanência à consciência de que Husserl fazia seu critério de método (e quando Deleuze refaz a operação uma segunda vez ao interpretar o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, é para contrapor-se à célebre fórmula da intencionalidade: toda consciência é alguma coisa, e não consciência *de* alguma coisa - cf. IM, cap. 4). Significaria isso ultrapassar o direito do intérprete, transformar a lógica dos modos finitos da *substância* espinosiana no enunciado de um plano de *experiência*? Não, se levarmos em conta: 1) as razões para considerar que o conceito de substância única, na primeira parte da *Ética*, é obtido sob a exigência da imanência, e não o contrário, isto é, a partir dos "atributos" que são a extensão e o pensamento (por um lado, eles não possuem fora, por outro não se distinguem ontologicamente, não passando de duas expressões de uma única e mesma realidade); 2) a ruptura de tom acarretada pela inserção abrupta da teoria dos corpos no curso dedutivo da II parte (a passagem encontra-se depois do escólio da proposição 13); 3) o alcance expressamente ético dessa teoria (cf. IV, 39 e demonstração). "Era preciso que o autor dissesse efetivamente tudo o que eu ia lhe fazer dizer" (P, 15): sob a aparência de uma brincadeira, poderia a história da filosofia almejar máxima mais rigorosa e profunda (salvo por se despedir da filosofia)?

#### PROBLEMA [*problème*]

"Na medida em que se vê que o sentido ou o problema é extraproposicional, que ele difere em natureza de toda proposição, perde-se o essencial da gênese do ato de pensar, do uso das faculdades." (*DR*, 204)

"Todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não haveria sentido, e que não podem eles próprios ser deduzidos ou compreendidos a não ser à medida de sua solução." (*QPh*, 22)

"Fazem-nos ao mesmo tempo acreditar que os problemas são dados já prontos, e que desaparecem nas respostas ou na solução: por conseguinte, sob esse duplo aspecto, não passam senão de fantasmas. Fazem-nos acreditar que a atividade de pensar e, também, o verdadeiro e o falso em relação a essa atividade só começam com a busca das soluções, não dizem respeito senão às soluções." (*DR*, 205) "A verdadeira liberdade está no poder de decisão, de constituição dos próprios problemas." (B, 4)

\* Não desprezaremos a importância do conceito de problema em Deleuze, assim como a precisão que ele lhe confere, depois e para além de Bergson. É comum, pelo menos na França, os professores de filosofia logo exigirem de seus alunos uma "problemática"; é raro, todavia, tentarem definir o estatuto disso, de modo que a coisa é cercada de uma aura de mistério iniciático que não deixa de produzir seus efeitos normais de intimidação. Toda a pedagogia de Deleuze residia nessa insistência metodológica e deontológica sobre o papel dos problemas (para se convencer disso basta consultar os registros ou transcrições de seus cursos, hoje

em dia amplamente disponíveis, cf. Referências bibliográficas): *um enunciado, um conceito só têm sentido em função do problema a que se referem*. O problema filosófico, que deve ser enunciável, não se confunde com a dramaturgia habitual da dissertação, essa incidência de contradições sobre um mesmo assunto em teses à primeira vista aceitáveis tanto uma quanto outra (pois o que é designado como problema não é então mais do que o decalque artificial das respostas a uma pergunta caída do céu). Que sentido é esse que o problema confere à enunciação conceitual? Não se trata da significação imediata das proposições: estas reportam-se apenas a dados (ou estados de coisas), que carecem justamente eles próprios da orientação, do princípio de discriminação, da problemática que lhes permitiria ligarem-se, isto é, fazerem sentido. Os problemas são atos que abrem um horizonte de sentido, e que subtendem a criação dos conceitos: uma nova postura do questionamento, abrindo uma perspectiva inabitual sobre o mais familiar ou conferindo interesse a dados até então reputados insignificantes. Decerto, todos são mais ou menos inclinados a reconhecer este fato; mas uma coisa é admiti-lo, outra é deduzir suas conseqüências teóricas. Se o questionamento é a expressão do problema, sua face diretamente enunciável (ainda que as questões às vezes permaneçam implícitas na filosofia), nem por isso deixa de derivar de dois constituintes igualmente enunciáveis, e cuja enunciação cabe ao filósofo "re-tratista" ou "historiador", no sentido de história natural: taxinomista ou clínico, perito na demarcação e na diferenciação dos regimes de signos (P, 67, 186; QPh, 55): de um lado, uma nova *imagem do pensamento*, definida pela seleção de certos "movimentos infinitos" (novo corte no caos, novo plano de pensamento); de outro lado, os *personagens conceituais* que o efetuam (QPh, caps. 2-3 e particularmente p. 54, 72, 78-80).

Primeira conseqüência: o horizonte do sentido não é universal *ver* PLANO DE IMANÊNCIA; UNIVOCIDADE DO SER). Segunda conseqüência, ou vertente deontológica: *discutir* em filosofia, isto é, opor a um autor objeções somente e obrigatoriamente compreendidas do ponto de vista de um outro problema e sobre um outro plano, é perfeitamente vão, não passa da parte frívola ou vingativa da atividade intelectual. Não que a troca deva ser proscrita nem que o pensamento seja autárquico - há em Deleuze todo um tema da "Solidão povoada" -, mas o diálogo só tem interesse no modo da colaboração desorientadora, do tipo Deleuze e Guattari, ou então no modo da conversa livre, cujas elipses, descontinuidades e outras telescopagens podem inspirar o filósofo: D, primeira parte. QPh, 32-3, 132-3, 137-99). Terceira e última conseqüência: a argumentação, se for plenamente exigível do filósofo, permanece subordinada ao ato fundamental de *colocar* um problema.

\*\* Esse ato de posição é a parte irredutivelmente intuitiva da filosofia, o que não quer dizer arbitrária, nem desprovida de rigor: simplesmente, a necessidade responde a critérios distintos daquele do racionalismo, isto é, de um pensamento que se possuiu a si mesmo; e o rigor, a virtudes distintas daquelas da inferência válida. Mais uma vez, esta última deve ser objeto de uma preocupação secundária, ou seja: subordinada e não facultativa. Se fosse facultativa, compreender-se-ia mal o caráter demonstrativo da enunciação deleuziana, inclusive em seus aspectos alusivo e digressivo, seja sob a forma polifônica, profusa e descontínua de *Capitalismo e esquizofrenia*, seja quando adota uma postura intermitente e elíptica,



como nos textos tensos dos últimos anos (sobre o alusivo e digressivo como características positivas da enunciação filosófica, cf. QPh, 28 e 150-1). Mas, se a validade do raciocínio fosse o primeiro critério, seria a filosofia inteira que cairia na armadilha das contradições aparentes, isto é, de paradoxos insustentáveis na medida em que não se percebe seu sentido nem sua necessidade. A filosofia encontra-se então diante da escolha, já que isso dá no mesmo, irracional ou fundadora de racionalidades heterogêneas. Irracional: a palavra só causa medo, ou justifica amálgamas aflitivos, do ponto de vista de uma nostalgia do racionalismo, isto é, de um pensamento que não teria percorrido o círculo do fundamento e não se teria convencido de dever sua necessidade apenas ao de *fora*, isto é, a um *encontro* com o que obriga a pensar (OS, 25, 118; DR, 182). Tal encontro tem como critério gte o pensamento se veja obrigado a pensar o que não obstante ainda não pode pensar, não dispondo de esquema disponível para reconhecê-lo, não dispondo da forma que lhe permitiria *a priori* colocá-lo como um *objeto*. Sob esse aspecto, a filosofia mostra-se inseparável não apenas de uma crença propriamente imanente, como também de uma parte de compreensão *não-conceitual*, que é também o viés preciso pelo qual a filosofia pode pretender dirigir-se a todo mundo (em lugar de se contentar com uma pretensão genérica e vaga, que "todo mundo" lhe atribui embora pretendendo, em contrapartida, julgá-la de acordo com seus critérios). E sem dúvida a filosofia pode muito bem se atribuir essa forma universal do objeto possível: ela revestirá então o que se apresenta com uma indumentária por demais ampla, que suprimirá sua singularidade em lugar de a enfrentar. Eis por que o pensamento que pensa seu próprio ato pensa ao mesmo tempo as condições da "experiência real", por mais rara que seja esta; isto é, as condições de uma mutação da condição na medida do que ela deve condicionar, de modo que não haja forma universal do objeto possível mas irreduzíveis singularidades, efrações de não-reconhecível às quais responde, a cada vez, ao longo de uma "experimentação tateante" (QPh, 44), uma redistribuição original dos traços que definem o que significa pensar e, justamente a partir disso, uma nova posição de problema. A posição de problema é injustificável por argumentos: os argumentos são indispensáveis, mas logicamente internos à problemática. E mais, se por um lado servem para desdobrar sua coerência, para traçar os caminhos dentro do conceito ou de um conceito ao outro, seria ilusório separá-los do ato de colocar o problema: é que a *consistência* que eles adquirem não provém senão negativamente das regras de validade lógica por eles respeitadas, assim como a possibilidade lógica só condiciona por ausência o que chega. É evidente que, se há contradição, não se fala: não há interesse algum em salientar isso. Em contrapartida, as condições de verdade de uma proposição, a validade de um raciocínio, em outras palavras, seu caráter *informativo*, não garantem absolutamente que tenham sentido ou interesse, isto é, que se reportem a um problema. Isso significa que o ponto de vista da lógica não protege da *tolice*, da indiferença caótica das afirmações válidas que solicitam diariamente o espírito sob o nome de "informações": a filosofia não pode se contentar com o critério de consistência dos lógicos (sobre a questão da tolice como negativo do pensamento mais essencial que o erro, cf. *NPh*, 118s; *DR*, 192s, 207, 353; *P*, 177). Positivamente, a consistência será então definida como inseparabilidade de componentes conceituais de natureza estritamente do âmbito do acontecimento, remetendo ao ato de posição de problema cujas motivações ela

desdobra, e que um ponto de vista estritamente formal é de fato impotente para fundar, além de sequer pretender fazê-lo (QPh, 25, 233). Não há, em suma, diferença efetiva entre conceitualizar e argumentar: trata-se da mesma operação que precisa e resolve um problema. Não há lugar, em filosofia, para uma problemática autônoma da argumentação. O leitor pode então começar a compreender por que Deleuze pode dizer que "o conceito não é discursivo" (ou que o filósofo "não encadeia proposições"), embora "a filosofia proceda por frases" (QPh, 27-9). Compreendamos, em definitivo, o sentido da posição deleuziana: irracionalismo, não ilogismo; ou ainda lógica do irracional. "Irracional" remete, de um lado, ao encontro em que se engendra o ato de pensar (a esse título, ele é o correlato de "necessário"); de outro, ao devir, às linhas de fuga que todo problema comporta, em si mesmo e no objeto informe que se apreende através dele. "Lógica" refere-se à coerência do sistema de signos ou sintomas - no caso, conceitos - que a filosofia inventa para responder a esse desafio.

### RITORNELO (DIFERENÇA E REPETIÇÃO *[ritournelle (différence et répétition)]*)

"O ritornelo vai em direção ao agenciamento territorial, ali se instala ou dali sai. Num sentido genérico, chama-se ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motrizes, gestuais, ópticos etc.). Num sentido restrito, fala-se de ritornelo quando o agenciamento é sonoro ou dominado pelo som - mas por que esse aparente privilégio?" (MP, 397)

"O grande ritornelo ergue-se à medida que nos afastamos de casa, mesmo que seja para ali voltar, uma vez que ninguém nos reconhecerá mais quando voltarmos." (QPh, 181)

\* O ritornelo se define pela estrita coexistência ou contemporaneidade de três dinamismos implicados uns nos outros. Ele forma um sistema completo do desejo, uma lógica da existência ("lógica extrema e sem racionalidade"). Ele se expõe em duas tríades ligeiramente distintas. Primeira tríade: 1. Procurar alcançar o território, para conjurar o caos; 2. Traçar e habitar o território que filtre o caos; 3. Lançar-se fora do território ou se desterritorializar rumo a um cosmo que se distingue do caos (MP, 368 e 382-3; P, 200-1) Segunda tríade: 1. Procurar um território; 2. Partir ou se desterritorializar; 3. Retornar ou se reterritorializar (QPh, 66). A defasagem entre essas duas apresentações deve-se à bipolaridade da relação terra-território, às duas direções - transcendente e imanente - nas quais a terra exerce sua função desterritorializante. Pois a terra serve ao mesmo tempo como esse lar íntimo para o qual se inclina naturalmente o território, mas que, apreendido como tal, tende a repelir este último ao infinito (assim é a terra natal, sempre perdida: MP, 382, 401, 417s - pensaremos aqui no pólo caotônico do corpo pleno que rejeita todo órgão no *Anti-Édipo*); e como esse espaço liso pressuposto e englobado por todo limes, e que faz a abertura de direito, a irreduzível desestabilização do território, mesmo o mais fechado (QPh, 170-1, por exemplo - pode-se observar aqui certa flutuação do enunciado "terra desterritorializada",

uma vez que ora ela o é por direito, a título de "caosmo", ora o é sob o efeito de sua relação com o cosmo, assim em MP, 426). O ritornelo merece duas vezes seu nome: em primeiro lugar, como traçado que retorna sobre si, se retoma, se repete; depois, como circularidade dos três dinamismos (procurar um território para si = procurar alcançá-lo). Assim, todo começo já é um retorno, mas implica sempre uma distância, uma diferença: a reterritorialização, correlato da desterritorialização, nunca é um retorno ao mesmo. Não há chegada, nunca há senão um retorno, mas regressar é pensado numa relação avesso-direito, *recto-verso* com partir, e é ao mesmo tempo que se parte e se regressa. Por conseguinte, há duas maneiras distintas de partir-regressar, e de infinitizar esse par: a errância do exílio e o apelo do sem-fundo, ou então o deslocamento nômade e o apelo do fora (a terra natal sendo apenas um fora ambíguo: MP, 401). São duas formas de distanciamento de si: dilaceramento do si ao qual não se cessa de retornar como a um estrangeiro, uma vez que ele está perdido (relação do Exilado com o Natal, incluído no 2º tempo da primeira tríade); extirpação de si ao qual só se regressa como estrangeiro, desconhecível ou tornado imperceptível (relação do Nômade com o Cosmo, 3º tempo da segunda tríade). Não há portanto incompatibilidade nem mesmo evolução entre as duas tríades: apenas uma diferença de ênfase. O que está em jogo e o sentido existencial do *retorno* como problema (a palavra ritornelo evoca, à maneira de uma palavra-valise, o Eterno Retorno): o que faz o traçado que, ao regressar sobre si, diferencia um interior de um exterior (instauração do território)? Mergulha ele no turbilhão louco em torno da origem cujo simulacro ele secreta (terra natal)? Ou será que repete, ao fazê-lo, o fora que ele engloba e que ele cavalga embora dele se distinguindo (o limite é ao mesmo tempo um crivo)? Vê-se nessa tensão lógica em que medida o traçado, a marca, o signo do território se confundem com o ritornelo. Os dois sentidos do retorno compõem o "pequeno" e o "grande" ritornelos: territorial ou fechado sobre si mesmo, cósmico ou levado sobre uma linha de fuga semiótica. E é sob a relação dos dois estados do ritornelo, pequeno e grande, que a música (MP, 370, 431: "desterritorializar o ritornelo") e, depois, a arte em geral (QPh, 175-6) tornam-se pensáveis. Enfim, se o conceito também daí deriva, é na medida em que passa e repassa por todas as singularidades que o compõem (QPh, 25), em função de uma terra ora natal-imutável (é então a priori, inato ou, ainda, objeto de reminiscência), ora nova-por vir (é construído sobre um plano de imanência: quando o filósofo traça seu território sobre a própria desterritorialização) (QPh, 44, 67, 85).

## RIZOMA [*rizhome*]

"Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Tal sistema poderia ser chamado rizoma." (MP, 13).

"Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer, e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza, ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reduzir nem ao Uno nem ao múltiplo... Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções movediças. Não tem começo nem fim, mas

sempre um meio, pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades" (MP, 31).

\* Esse conceito, provavelmente o mais famoso de Deleuze e Guattari, nem sempre é bem compreendido. Por si só, é um manifesto: uma nova imagem do pensamento destinada a combater o privilégio secular da árvore que desfigura o ato de pensar e dele nos desvia (a introdução de Mil platôs, intitulada "Rizoma", foi publicada separadamente alguns anos antes do livro; a noção surge pela primeira vez no *Kafka*). É flagrante que "muitas pessoas têm uma árvore plantada na cabeça" (MP, 24): quer se trate de se buscar raízes ou ancestrais, de situar a chave de uma existência na infância mais remota, ou ainda destinar o pensamento ao culto da origem, do nascimento, do aparecer em geral. Genealogistas tradicionais, psicanalistas e fenomenólogos não são os amigos do rizoma. Além disso, o modelo arborescente submete, pelo menos idealmente, o pensamento a uma progressão de princípio a consequência, ora o conduzindo do geral ao particular, ora buscando fundá-lo, ancorá-lo para sempre num solo de verdade (mesmo as aplicações multimídia, de nossos dias, têm dificuldade para instaurar uma navegação transversal, limitando-se o mais das vezes ao vaivém entre um sumário e rubricas num beco sem saída). Essa crítica, em Deleuze, não exclui absolutamente a manutenção da distinção entre fato e direito, oriunda do questionamento crítico ou transcendental. Convém aqui redobrar a atenção: se o empirismo tradicional consiste em pensar "condições maiores que o condicionado", não é mais evidente assimilar o direito ao originário e o fato ao derivado. Mas a coisa pode ser formulada de outra maneira: a origem, ela própria afetada pela diferença e pelo múltiplo, perde seu caráter de a priori englobante, ao passo que o múltiplo se subtrai à influência do Uno (n-1) e torna-se o objeto de uma síntese imediata, dita "multiplicidade"; doravante ela designa o que é primordial na experiência "real" (que nunca é "em geral" ou simplesmente "possível"), por oposição aos conceitos da representação. O rizoma diz ao mesmo tempo: nada de ponto de origem ou de princípio primordial comandando todo o pensamento; portanto, nada de avanço significativo que não se faça por bifurcação, encontro imprevisível, reavaliação do conjunto a partir de um ângulo inédito (o que distingue o rizoma de uma simples comunicação em rede - "comunicar" não tem mais o mesmo sentido, ver UNIVOCIDADE DO SER); tampouco princípio de ordem ou de entrada privilegiada no percurso de uma multiplicidade (para estes dois últimos pontos, ver COMPLICAÇÃO e a definição acima: "Ele não é feito de unidades, mas de dimensões").

O rizoma é portanto um antimétodo que parece tudo autorizar - e de fato o autoriza, pois este é o seu rigor, do qual seus autores, sob o termo "sobriedade", enfatizam de bom grado, pensando nos alunos apressados, o caráter ascético (MP, 13, 125, 342, 425). Não julgar previamente qual caminho é bom para o pensamento, recorrer à experimentação, erigir a benevolência como princípio, considerar enfim o método uma muralha insuficiente contra o preconceito, uma vez que ele conserva pelo menos sua forma (verdades primeiras): uma nova definição do sério em filosofia, contra o burocratismo puritano do espírito acadêmico e seu "profissionalismo" frívolo. Essa nova vigilância filosófica é aliás um dos sentidos da fórmula: "condições não maiores que o condicionado" (o outro sentido é que a condição se diferencia com a experiência). O mínimo que se pode dizer é que não é

fácil manter-se nesse ponto: sob essa relação, o rizoma é o método do antimétodo, e seus "princípios" constitutivos são regras de prudência a respeito de todo vestígio ou de toda reintrodução da árvore e do Uno no pensamento (MP, 13-24).

\*\* O pensamento remete portanto à experimentação. Essa decisão comporta pelo menos três corolários: 1) pensar não é representar (não se busca uma adequação a uma suposta realidade objetiva, mas um efeito real que relance a vida e o pensamento, desloque o que está em jogo para eles, os relance mais longe e alhures); 2) não há começo real senão no meio, ali onde a palavra "gênese" readquire plenamente seu valor etimológico de "devir", sem relação com uma origem; 3) se todo encontro é "possível" no sentido em que não há razão para desqualificar a priori certos caminhos e não outros, todo encontro nem por isso é selecionado pela experiência (certas montagens, certos acoplamentos não produzem nem mudam nada). Aprofundemos este último ponto. Não nos iludiremos com o jogo aparentemente gratuito ao qual convida o método do rizoma, como se se tratasse de praticar cegamente qualquer colagem para obter arte ou filosofia, ou como se toda diferença fosse a priori fecunda, segundo uma *doxa* difundida. Decerto quem espera pensar deve consentir em uma parte de tateamento cego e sem apoio, em uma "aventura do involuntário" (OS, 116-9); e, apesar da aparência ou do discurso de nossos mestres, esse *tato* é a aptidão menos partilhada, pois sofremos de excesso de consciência e excesso de domínio - não consentimos de forma nenhuma no rizoma. A vigilância do pensamento nem por isso permanece menos requisitada, mas no próprio cerne da experimentação: além das regras mencionadas acima, ela consiste no discernimento do estéril (buracos negros, impasses) e do fecundo (linhas de fuga). É aí que pensar conquista ao mesmo tempo sua necessidade e sua efetividade, reconhecendo os signos que nos obrigam a pensar porque englobam o que ainda não pensamos. E eis por que Deleuze e Guattari podem dizer que o rizoma é questão de cartografia (MPP, 19-21), isto é, de clínica ou de avaliação imanente. Acontece, sem dúvida, de o rizoma ser imitado, *representado* e não produzido, e servir de álibi a amálgamas sem efeito ou a logorréias fastidiosas: pois se acredita que basta que coisas não tenham relação entre si para que haja interesse em vinculá-las. Mas o rizoma é tão benevolente quanto seletivo: ele tem a crueldade do real, e só cresce onde efeitos determinados têm lugar.

#### SINGULARIDADES PRÉ-INDIVIDUAIS [Singularités préindividuelles]

"Não podemos aceitar a alternativa que compromete ao mesmo tempo toda a psicologia, a cosmologia e a teologia: ou singularidades já assumidas em indivíduos e pessoas, ou o abismo indiferenciado. Quando o mundo se abre pululando de singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos finalmente o campo do transcendental." (LS, 125)

\* A elaboração do conceito de singularidade procede de uma radicalização da interrogação crítica ou transcendental: o indivíduo não é o primeiro na ordem do sentido, devendo ser engendrado no pensamento (problemática da individuação); o sentido é o espaço da distribuição nômade, não existe partilha originária das significações (problemática da produção do sentido). Com efeito, embora à primeira vista pareça a última realidade tanto para a linguagem como para a representação em geral, o indivíduo supõe a *convergência* de certo número de singularidades, determinando uma condição de fechamento sob a qual se define uma identidade: o fato de que certos predicados sejam escolhidos implica que outros sejam *excluídos*. Nas condições da representação, as singularidades são portanto desde logo predicados, atribuíveis a sujeitos. Ora, o sentido é por si mesmo indiferente à predicação ("verdejar" é um acontecimento como tal, antes de se tornar a propriedade possível de uma coisa, "ser verde"); por conseguinte, comunica-se de direito com qualquer outro acontecimento, independentemente da regra de convergência que o apropria a um eventual sujeito. O plano onde se produz o sentido é assim povoado de singularidades "nômades", ao mesmo tempo inatribuíveis e não hierarquizadas, constituindo puros acontecimentos (LS, 65-7, 130, 136). Essas singularidades têm entre si relações de divergência ou de disjunção, certamente não de convergência, uma vez que esta já implica o princípio de exclusão que governa a individualidade: elas só se comunicam por sua diferença ou sua distância, e o livre jogo do sentido e de sua produção reside precisamente no percurso dessas múltiplas distâncias, ou "síntese disjuntiva" (LS, 201-4). Os indivíduos que somos, derivando desse campo nômade de individuação que conhece apenas acoplamentos e disparidades, campo transcendental completamente impessoal e inconsciente, não reatam com esse jogo do sentido sem fazer a experiência da mobilidade de suas fronteiras (DIZ, 327, 331). A esse nível, cada coisa não é mais ela mesma senão uma singularidade que "se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito e como eu" (LS, 204, 344-5).

\*\* As singularidades pré-individuais são, portanto, sempre relativas a uma multiplicidade. Dir-se-ia, no entanto, que Deleuze hesita entre dois tratamentos possíveis. Ora as singularidades designam as "dimensões" intensivas de uma multiplicidade (LS, 345; AÆ, 369n28, 387), e a esse título podem igualmente ser nomeadas "intensidades", "affectos" ou mesmo "hecceidades"; sua distribuição corresponde portanto ao mapa afetivo de um agenciamento (MP, 248; CC, 81), ou ainda à modulação contínua de um material (MP, 4578,505-9). Ora elas se distribuem no nível de cada dimensão, e se redistribuem de uma dimensão a outra: estes são os "pontos brilhantes" ou observáveis a cada grau do cone bergsoniano da memória (B, 58,103-4), os "pontos sobre os dados" de cada lançar da distribuição nômade (DR, 255-6; LS, 75-6), os "pontos singulares" cuja distribuição determina as condições de resolução na teoria das equações diferenciais (DIZ, 228-30; LS, 69-70) etc. Não é certo todavia que esses dois tratamentos não convirjam. Podemos observar que Deleuze passa facilmente de uma singularidade a singularidades, como se toda singularidade já fosse várias (LS, 67,345): é que as singularidades que compõem uma multiplicidade "penetram umas nas outras através de uma infinidade de graus", cada dimensão sendo como um ponto de vista

sobre todas as outras, que os distribui a todas em seu nível. Esta é a lei do "sentido como singularidade pré-individual, intensidade que retorna sobre si mesma através de todas as outras" (LS, 347 - lógica da síntese disjuntiva). Essa "complicação", que é apenas de direito, pede para ser efetuada: assim, só há redistribuição, lance de dados criador, se a "retomada das singularidades umas nas outras" se exercer sob a condição de um encontro de "problemas" distintos (DR, 259) ou de séries heterogêneas (LS, 68). Daí uma teoria da aprendizagem (DR, 35, 248), e do que significa "ter uma Idéia" (DR, 236-58 - texto extremamente difícil mas cuja compreensão é decisiva; comparar com F, 90-7): estamos de fato no caminho do que Mil platôs vai explorar sob a expressão "multiplicidade de multiplicidades" (teoria dos "devires").

### SÍNTESE DISJUNTIVA (OU DISJUNÇÃO INCLUSA) [*synthèse disjonctive (ou disjonction incluse)*]

"Toda a questão é saber em que condições a disjunção é uma verdadeira síntese, e não um procedimento de análise que se contenta em excluir os predicados de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito (uso negativo, limitativo ou exclusivo da disjunção). A resposta é dada na medida em que a divergência ou o descentramento determinados pela disjunção tornam-se objetos de afirmação como tais." (LS, 204)

"A disjunção tornou-se inclusa, tudo se divide, mas em si mesmo." (E, 59-60)

1) Entende-se geralmente por disjunção inclusiva um complexo tal que, sendo dadas duas proposições, uma ou outra *pelo menos* é o caso (por exemplo, "faz calor ou faz frio"): "inclusiva" não tem sentido positivo e significa apenas que a disjunção engloba uma conjunção possível. Não há exclusão, mas vê-se que as duas proposições só cessam de se excluir no ponto exato em que sua disjunção é suprimida. No sentido estrito, por conseguinte, toda disjunção é exclusiva: não-relação em que cada termo é a negação do outro. Com Deleuze, a noção assume um sentido bem diferente: a não-relação torna-se uma relação, a disjunção, uma relação. já não era essa a originalidade da dialética hegeliana? Mas esta contava paradoxalmente com a negação para afirmar a disjunção como tal, e só podia fazê-lo pela mediação do todo, elevando a negação à contradição (B é tudo o que não é A: DR, 65); não havia então síntese disjuntiva, mesmo elevada ao infinito, a não ser no horizonte de sua reabsorção ou "reconciliação", distribuindo definitivamente cada termo em seu lugar. Na realidade, sequer os contrários ou os termos relativos (vida-morte, pai-filho, homem-mulher) são destinados a uma relação dialética: inclusiva, a disjunção não se fecha sobre seus termos, sendo, ao contrário, ilimitativa" (AÉ, 91-página essencial; e a ilustração dessa fórmula pela teoria dos *n* sexos, 350s); ela faz passar cada termo no outro seguindo uma ordem de implicação recíproca assimétrica que não se resolve nem como equivalência nem como identidade de ordem superior. Uma meditação do perspectivismo nietzschiano dá sua consistência positiva à disjunção: *distância* entre *pontos de vista*, ao mesmo tempo indecomponível e desigual a si, já que o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos (segundo um

exemplo nietzschiano famoso, o ponto de vista da saúde sobre a doença difere do ponto de vista da doença sobre a saúde - LS, 202-4; ACE, 90-1). 2) Por que Deleuze conclui daí que "tudo se divide em si mesmo" (ACE, 19, 91; E, 62; CC, 139)? É aqui que o nome disjunção *inclusa* assume um sentido positivo. Consideremos os pares vida-morte, pai-filho, homem-mulher: os termos aí só têm relação diferencial, a relação é primordial, é ela que distribui os termos entre os quais se estabelece. Por conseguinte, a experiência do sentido está no duplo percurso da distância que os liga: não se é homem sem devir-mulher etc.; e ali onde a psicanálise vê uma doença, trata-se, ao contrário, da aventura viva do sentido ou do desejo sobre o "corpo sem órgãos", da saúde superior da criança, da histérica, do esquizofrênico (ACE, 89s). A cada vez, os termos em presença são outros tantos pontos de vista ou casos de solução em relação ao "problema" do qual derivam (o estado, a geração, o sexo) e que se descreve logicamente como *diferença interna*, ou instância "do que difere de si mesmo" ("A concepção da diferença em Berson", ID, 43s; *NPh*, 58; B, 106; LS, 302). Objetiva-se que os exemplos dados são equívocos, uma vez que os termos aí estão imediatamente em relação de pressuposição recíproca? Consideremos então as sínteses disjuntivas do anorético: elas formam uma série aberta (falar-comer-defecar-respirar) que define um problema da boca como órgão, para além da função fixa que lhe atribuí o organismo (ACE, 7, 46, e especialmente a disjunção *inclusa* boca-ânus, 388). Mais que isso, é a natureza em seu conjunto, a multiplicidade ramificada das espécies vivas que atestam um escalonamento ou uma livre comunicação de problemas e de divisões resolventes que remetem em última instância ao ser unívoco como a Diferença: "a univocidade do ser não quer dizer que haja um único e mesmo ser: ao contrário, os entes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, membra *disjuncta*" (LS, 210 - e DR, 57). Portanto, cada ser implica de direito todos os seres, cada conceito abre-se a todos os predicados: enfim, o mundo, instável ou caótico, é "complicação" (LS, 204 e 342-50). 3) Do ponto de vista prático, a síntese disjuntiva é suspensão, neutralização, esgotamento da partilha sempre derivada à qual a natureza e a sociedade nos submetem ao "estratificar" a realidade não-partilhada do ser unívoco ou do corpo sem órgãos: "Ao passo que o 'ou... ou...' pretende marcar escolhas decisivas entre termos impermutáveis (alternativa), o "consideremos" designa o sistema de permutações possíveis entre as diferenças que voltam sempre ao mesmo ao se deslocarem, deslizarem" (ACE, 18 - cf. também E, 59-62).

Esse jogo de permutações tem certamente um valor de defesa em relação à fixação identitária, mas precisamente no objetivo de preservar o devir ou o processo desejante; o mesmo ao qual tudo volta aqui "se diz do que difere em si", ou seja: do que se divide em si mesmo e não existe fora de suas divisões (princípio da disjunção *inclusa*). Ora, o processo consiste em um percurso de intensidades que, longe de se equivalerem, ocasionam uma avaliação permanente. A síntese disjuntiva confunde-se então, em última instância, com essa avaliação e com o Eterno Retorno nietzschiano interpretado como seletivo. Se compreendemos que não sejam escolhidos os modos de existência que voltam "uma vez por todas", é preciso entender com o maior cuidado a radicalidade do modo que a isso se opõe e que supera a prova - porque se mostra capaz de voltar "por todas as vezes" (LS, 349). Não se trata de uma existência que muda de modo, mas de uma existência cujo modo é suspender todo modo: princípio de uma ética nômade cuja fórmula é



"devirtodo-mundo", "devir-imperceptível" (MP, 342-3). Não vamos considerar essa existência como retraída ou mesmo contemplativa no sentido comum, ela que consiste, em suma, em se igualar ao mundo para vivê-lo na realidade de suas intensidades: ao contrário, ela implica a maior atividade "maquínica", uma incessante construção de "agenciamentos" sob a regra do involuntário.

\*\* A síntese disjuntiva (ou disjunção inclusiva) é o operador principal da filosofia de Deleuze, o conceito assinado entre todos. Pouco importa que seja um monstro aos olhos dos chamados lógicos: Deleuze, que definia de bom grado seu próprio trabalho como a elaboração de uma "lógica", criticava a disciplina institucionalizada sob esse nome por reduzir exageradamente o campo do pensamento ao limitá-lo ao exercício pueril da reconhecimento, e por assim justificar o bom senso satisfeito e obtuso aos olhos do qual tudo o que da experiência abala os dois princípios de contradição e do terceiro excluído é puro nada, e vão, todo empreendimento de aí discernir o que quer que seja (QPh, cap. 6). O pensador é antes de tudo clínico, decifrador sensível e paciente dos regimes de signos produzidos pela existência, e segundo os quais ela se produz. Seu ofício é construir os objetos lógicos capazes de dar conta dessa produção e levar assim a questão crítica a seu mais alto ponto de paradoxo: ali onde são focalizadas condições que não são "maiores que o condicionado" (esse programa conduz diretamente ao conceito de disjunção inclusiva). Deleuze, portanto, protesta com veemência contra a confusão do irracionalismo e do ilogismo, conclamando por "uma nova lógica, plenamente uma lógica, mas que não nos reconduza à razão", uma "lógica irracional", uma "lógica extrema e sem racionalidade" (FBL, 55; CC, 105-6). O irracionalismo deleuziano não deve permanecer um rótulo vago, propício a todos os mal-entendidos e malignidades. Ele comporta pelo menos dois aspectos fortes, que compõem igualmente o programa de "empirismo transcendental": refutação do fundamento (a necessidade dos conceitos deve ser buscada do lado do involuntário de um encontro), lógica da síntese disjuntiva ou disjunção inclusiva, ou ainda da complicação (os princípios de contradição e de terceiro excluído não exercem sua jurisdição senão sobre um domínio derivado).

#### UNIVOCIDADE DO SER [*univocité de l'être*]

"Com efeito, o essencial da univocidade não é que o Ser se diga em um único e mesmo sentido. É que ele se diga, em um único e mesmo sentido, de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas." (DR, 53)

"A univocidade do ser não quer dizer que haja um único e mesmo ser: ao contrário, os entes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membro disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz, e se diz em um único e mesmo 'sentido' de tudo aquilo acerca do qual ele se diz." (LS, 210)

\* A ênfase na tese medieval da univocidade do ser é certamente a contribuição mais profunda de Deleuze à história da filosofia (SPE, cap. VI e XI; DR, 52-61; LS, 25ª série). Essa tese, cuja história comporta três etapas - Duns Scot, Espinosa e Nietzsche -, subverte toda a ontologia, inclusive Heidegger; desdobrada em suas conseqüências, ela põe em questão até mesmo a pertinência do nome ser. O essencial é que ela carrega em si a *afirmação da imanência*. 1) A univocidade é a síntese imediata do múltiplo: o um não se diz mais *do* múltiplo, senão em vez de este último se subordinar ao um como ao gênero superior e comum capaz de englobá-lo. Isso significa que o um não é mais que o diferenciante das diferenças, diferença interna ou síntese disjuntiva (Deleuze observa que a substância única de Espinosa ainda conserva certa independência em relação a seus modos; ora, "seria preciso que a substância se dissesse ela própria dos modos, e somente *dos* modos", DR, 59, inversão que só se encontra efetuada por Nietzsche no conceito de Eterno Retorno; porém, voltando a Espinosa para uma segunda leitura, ele mostra como a teoria dos corpos remete tendencialmente a uma compreensão completamente diferente da substância única ao promover um puro plano de imanência ou corpo sem órgãos: AÆ, 369n28; MP, 190-1, 310s; SPP, cap. VI). A palavra "diferenciaste", freqüente em Deleuze, tem todavia o inconveniente de deixar supor uma instância separada, alojada no cerne do mundo como o senhor interior de suas distribuições; ora, está claro que ela não designa nada mais que o borda à borda das diferenças ou a rede múltipla e mutante de suas "distâncias" (a coisa, reportada ao plano originário ou "transcendental" da síntese disjuntiva, só existe como singularidade ou ponto de vista englobando um infinidade de outros pontos de vista). 2) O corolário dessa síntese imediata do múltiplo é a padronagem de todas as coisas sobre um mesmo plano comum de igualdade: "comum" não tem mais aqui o sentido de uma identidade genérica, mas de uma *comunicação* transversal e sem hierarquia entre seres que apenas diferem. A medida (ou a hierarquia) também muda de sentido: ela não é mais a medida externa dos seres em relação a um padrão, mas a medida interior a cada um em relação a seus próprios limites ("o menor torna-se igual ao maior a partir do momento em que não está mais separado do que pode", DR, 55; - decorrem daí posteriormente um conceito de "minoridade", MP, 356s, uma teoria do racismo, MP, 218, e uma concepção da infância, por exemplo CC,167, "o bebê é combate"). Essa ética do ser-igual e da potência pode ser deduzida de Espinosa, mas também e melhor de Nietzsche e de seu Eterno Retorno (DR, 60 e 376-fim). Definitivamente, "o Ser unívoco é ao mesmo tempo distribuição nômade e anarquia coroadada" (DR, 55). Que sentido há em conservar a noção de unidade a não ser sobre o modo não-englobante de uma multiplicidade (imanência do um ao múltiplo, síntese imediata do múltiplo)? É que um pluralismo que não fosse ao *mesmo tempo* um monismo resultaria na explosão de termos esparsos, indiferentes e transcendentais uns aos outros: a diferença, o novo, a ruptura derivariam de um surgimento bruto e milagroso (criação *ex nihilo* - mas de onde viria a potência desse *nihil*? E qual seria essa "vinda"?). Sob esse aspecto, o um da univocidade condiciona a afirmação do múltiplo em sua irreducibilidade (QPh, 185). Que tudo provenha do mundo, mesmo o novo, *sem que este seja absolutamente haurido no passado*, esta é a lição de imanência extraída da solidariedade dos conceitos de univocidade, síntese disjuntiva e virtual bem compreendidos.

\*\* A afirmação da univocidade do ser, cuja fórmula constante é "ontologicamente um, formalmente diverso" (SPE, 56; DR, 53, 385; LS, 75), desemboca na equação "pluralismo = monismo" (MP, 31). Logo, nada permite concluir por um primado do um. Essa tese, defendida por Alain Badiou (ver MULTIPLICIDADEs, nota), não sopesa o suficiente, parece, o enunciado segundo o qual o ser é o que se diz de suas diferenças e não o inverso, a unidade "é a do múltiplo e só se diz do múltiplo" (NPh, 97). Além disso, o fato de que o conceito de simulacro aplicado ao ente em geral seja consequência inevitável da tese de univocidade não nos parece de modo algum confirmar um primado do Uno. Essa aplicação do simulacro significa apenas que o léxico do ser deixou de ser pertinente no universo da síntese disjuntiva, pelo que conserva de horizonte fixo e identitário. Pois, quando Deleuze anuncia a inversão do platonismo e a desmontagem universal dos simulacros, o que é estimulado é nada mais que a *identidade*, a delimitação estanque das formas e das individualidades, de forma alguma o jogo das disjunções inclusas ou dos devires que produz seu efeito: "Todas as identidades são apenas simuladas" (DIZ, 1), "o simulacro faz cair sob a potência do falso (fantasia) o Mesmo e o Semelhante" (LS, 303). Não há real, em Deleuze, senão o jogo móvel da síntese disjuntiva como unidade imediata do múltiplo, ou o Eterno Retorno interpretado como "o ser do devir" (DIZ, 59); não o um retirado, pois só é uma a diferença, que diverge imediatamente de si. Vamos dizer que não existe pólo do um retirado em Deleuze; há um, mas é a morte, o corpo sem órgãos puro e nu, pretendido como tal. Esse pólo está, sem dúvida, implicado na vitalidade e no desejo, mas precisamente na condição de última recusa de deixar o múltiplo se organizar ou se unificar. O fato de que a relação com a morte seja a condição do real não significa que a morte seja o real e que os devires sejam apenas seu simulacro (essa ilusão é diversas vezes apontada em Mil platós como o risco inerente ao desejo). É significativo que, o único entre os conceitos deleuzianos, o simulacro tenha sido completamente abandonado depois de *Lógica do sentido* (só se encontra vestígio dele no "Natal": ver RITORNELO). Duas razões podem ser sugeridas: ele se prestava a muitos equívocos, mas sobretudo ainda participava de uma exposição negativa da "anarquia coroada", toda voltada para a demonstração crítica do caráter produzido ou derivado da identidade. Vago, o lugar é investido pelo conceito de devires.

#### VIDA (OU VITALIDADE) NÃO-ORGÂNICA

*Vie (ou vitalité) non-organique]*

"Há um laço profundo entre os signos, o acontecimento, a vida, o vitalismo. É a potência de uma vida não-orgânica, aquela que pode haver numa linha de desenho, de escrita ou de música. São os organismos que morrem, não a vida. Não existe obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um caminho por entre as vias. Tudo o que escrevi era vitalista, pelo menos eu espero, e constituía uma teoria dos signos e do acontecimento."  
(P,196)

\* É raro a palavra "vitalismo" ser empregada com o rigor de um conceito. Como todo o mundo, os filósofos têm seus momentos pouco gloriosos, quando descobrem, sem admiti-lo, o interesse de cultivar uma doxa que lhes é própria, manter o equívoco de certas palavras a fim de poder jogá-las na cara do adversário como diploma de infâmia. Logo, por que não *denunciar* o vitalismo de Deleuze, uma vez que ele próprio incessantemente o reivindicava para si? É decisivo, nesse tipo de manobra infra-filosófica, não saber do que se fala. Invocar o vitalismo refere-se mais ou menos a duas coisas: a um certo extravio das ciências naturais no século XVIII numa espécie de mística que se esquiva a qualquer esforço verdadeiro de explicação (postulação de um "princípio vital" como razão última do vivente); e ao culto da vitalidade, que se propaga diversamente na Europa no fim do século XIX, reivindicado mais tarde por um certo número de movimentos políticos, entre os quais o fascismo (invocação de um gênio da raça, do povo ou do indivíduo, e dos direitos superiores da vida em sua luta com forças reputadas degeneradas). A recusa da idéia de espontaneidade, corolário da teoria do desejo-máquina, deveria bastar para afogar no ridículo qualquer exploração insinuante do uso deleuziano da palavra "vitalismo". É verdade que, para isso, é preciso alçar-se a um plano filosófico. Nunca encontraremos em Deleuze um conceito de vida em geral. Se ele se interessa pela noção nietzschiana de "vontade de poder", e se a identifica em última instância à duração-memória de Bergson, é em primeiro lugar por deduzir daí o caráter diferenciado-diferenciável, que exclui o recurso à vida como valor transcendente independente da experiência, preexistente às formas concretas e trans-individuais nas quais é inventada (*NPh*, caps. II-III, sobretudo 56-9, 114-6; *IT*, 179-92). Logo, não há vida em geral, a vida não é um absoluto indiferenciado, mas uma multiplicidade de planos heterogêneos de existência, repertoriáveis segundo o tipo de avaliação que os comanda ou os anima (distribuição de valores positivos e negativos); e essa multiplicidade atravessa os indivíduos mais do que os distingue uns dos outros (ou ainda: os indivíduos só se distinguem em função do tipo de vida dominante em cada um deles). Em segundo lugar, Deleuze busca nesse conceito uma problemática que permita superar a alternativa da moral fundada em valores transcendentais e do amoralismo niilista ou relativista, que toma como pretexto a facticidade destes últimos para concluir que "tudo se equivale". Mais precisamente, devemos distinguir duas formas de relativismo, das quais apenas uma é niilista: "não é a variação da verdade segundo o sujeito, mas a condição sob a qual desponta para o sujeito a verdade de uma variação" (*Le pli*, 27). Uma coisa é afirmar que a verdade depende do ponto de vista de cada um; outra é dizer que a verdade é muito relativa a um ponto de vista, mas que nem por isso todos os pontos de vista são equivalentes. Mas como um ponto de vista se arrogaria superioridade na ausência de qualquer critério objetivo que permitisse avaliar as pretensões de fora? Ao assumir precisamente essa condição, e, por conseguinte, ao colocar o problema de uma *avaliação imanente* dos pontos de vista ou das avaliações que condicionam cada modo de existência (*SPE*, 247-9; *IT*, 184-5; *QPh*, 72; *CC*, cap. XV). É superior o modo de existência que consiste na prova mútua dos modos de existência, ou que se empenhe em fazê-los ressoar uns nos outros. São verdadeiras a distância ou o conjunto das distâncias experimentadas e a seleção imanente que aí se opera. Isso significa dizer que *a verdade é criação*, não no sentido em que Deus poderia tê-la feito outra (Descartes), mas no sentido em que é relativa à

perspectiva que um pensador ou um artista pôde adotar sobre a variedade dos modos de existência e dos sistemas de valores disponíveis (IT, 191). Mas a questão reverbera: em que sentido o ponto de vista que ordena os pontos de vista seria superior aos outros? Por que, além disso, podemos afirmar que os pontos de vista se organizam na experiência? Por que o modo de existência criador é o único aberto, o único a se problematizar a si próprio e a viver a existência como problema? Essa resposta correria o risco de reintroduzir a finalidade e de comprometer a condição de imanência. Perguntemos então por que vale mais definitivamente pensar do que não pensar. A resposta deleuziana é que *pensar é mais intenso*. Ponderemos aqui com prudência a objeção que ocorre ao espírito: decerto é na experiência que aprendemos a superioridade intensiva dos *afectos* - isto é: do encontro com o heterogêneo ou com o fora pelo qual toda a afectividade se vê abalada e redistribuída - sobre as afeições comuns -; mas isso ainda não seria, sob a aparência de um enunciado último, um critério exterior de juízo, a reintrodução disfarçada de um valor transcendente - a intensidade -, assinalando assim o fracasso do programa de avaliação imanente? Em última instância, a intensidade é um critério imanente porque a autoafirmação de nossas faculdades coincide com a afirmação do novo, da saída, do afecto, e com isso determina a intensidade - sejam quais forem os terrores que a acompanhem - como *alegria*.

Portanto, Deleuze pode chamar mais especificamente vida ou vitalidade não a multiplicidade das formas de vida, mas aquela entre essas formas em que a vida - o próprio exercício de nossas faculdades - se quer a si mesma: forma paradoxal, a bem da verdade, mais próxima do informe. Aí também, reconhecemos uma inspiração nietzschiana, e devemos reafirmar, embora de outra forma, a ausência em Deleuze de um conceito de vida ou de vitalidade em geral: por um lado, porque a vida tal como ele a concebe é sempre e inseparavelmente *vida não-orgânica* (ou ainda *não-pessoal* - cf. LS, 177; D, 61; etc); por outro, porque sendo o próprio da vitalidade não-orgânica e sua criatividade e por conseguinte sua imprevisibilidade (certamente não um tesouro natural ou originário que bastaria exteriorizar), procuraríamos em vão sua forma padrão (ainda que nada impeça de conferir à vitalidade não-orgânica, imitando desoladamente, tristemente, a imagem que dela inevitavelmente Deleuze fornece, ela que não obstante é "sem imagem"; assim como é possível venerar o rizoma na sombra de uma inspiração rizomática). Vida não-orgânica: a expressão, que vem de Worringer (MP, 619-24; FB-LS, 34 e 82; IM, 75-82), é sobredeterminada pelo conceito de "corpo sem órgãos", oriundo de Artaud (FB-LS, 33-4. CC, 164) e pelo pensamento de Bergson (IT, 109). Detenhamo-nos aqui sobre o que advém de Bergson: "a vida como movimento se aliena na forma material por ela suscitada" (B, 108), a vida é criação, mas o vivo é fechamento e reprodução, de modo que o elã vital - assim como a duração - dissocia-se a cada instante em dois movimentos: um de atualização-diferenciação numa espécie ou forma orgânica, o outro por meio do qual ele se recupera como totalidade virtual sempre aberta a cada uma de suas diferenciações; assim, "não é o todo que se fecha à maneira de um organismo, é o organismo que se abre sobre um todo, e à maneira desse todo virtual" (B, 110). É, por conseguinte, recusando-se a circunscrever a vida nos limites do vivo formado, e assim a definir a vida pela organização, que a *tendência* evolutiva ou criadora que atravessa o vivente pode ser pensada, para além da alternativa insatisfatória do mecanismo e do finalismo. Essa recusa leva, na-

turalmente, seja a se proporcionar a vida sob a forma de um princípio distinto da matéria, seja a conceber a matéria mesma como vida, não - como vimos - aí alojando almas diretrizes, o que apenas comprovaria a incapacidade de sair da imagem da vida como organização ou como subjetividade constituída, mas designando como vida a atividade criadora anônima da matéria que, a um dado momento de sua evolução, faz-se organização: essa segunda via desemboca na concepção de uma vitalidade fundamentalmente inorgânica. Não existe nisso capricho terminológico, menos ainda - salvo se nos esquivarmos ao raciocínio lógico e nos deixarmos preocupar pelas prevenções da doxa - de fantasmagoria mística; o que está em jogo nessa redefinição da vida, vamos repetir, é pensar em que o vivente formado está em excesso sobre sua própria organização, em que a evolução o atravessa e o transborda (sua lógica não pode senão contestar e competir com a do darwinismo - compreende-se por que Deleuze, em seu estudo do devir, tenha particularmente meditado sobre os casos de mutualismo ou de co-evolução, trevo e zangão, vespa e orquídea, para os quais a teoria da evolução não fornece explicação satisfatória: cf. MP, 17). Finalmente, se a vida deve ser concebida aquém da organização, como pura criação da natureza, não se deve suspeitar da mínima metáfora em sua invocação para além - vida psíquica e criação de pensamento. Com efeito, todo processo deriva da vida não-orgânica na medida em que não reconduz a uma forma constituída mas dela escapa, e só esboça uma nova para já escapulir para outra parte, para outros esboços: o que aqui é chamado "vida" não depende da natureza dos elementos (formação material, psíquica, artística etc.), mas da relação de desterritorialização mútua que os arrasta para limiares inéditos (a organização, por exemplo, é um limiar transposto pela matéria - seja dito para simplificar ao extremo; e na relação da vespa e da orquídea, deve-se considerar a vida não-orgânica do "bloco de devir" que carrega as duas formas de vida organizada, as entrelaça uma à outra até transpor um limiar de existência em que elas se pressupõem mutuamente). A vida não-orgânica é um exemplo típico de conceito deleuziano, irreduzível à atribuição de um domínio próprio, suscetível por conseguinte de um uso literal, qualquer que seja o domínio abordado, e de um uso "transversal", que combine numa igual literalidade uma multiplicidade de domínios quaisquer, por mais heterogêneos que sejam. Com isso, aproximamo-nos: da concepção deleuzo-guattariana da natureza, que não reconhece mais a cisão entre natural e artificial; do conceito de plano de imanência; enfim, naturalmente, da experiência do corpo pensado sob a condição da referência a um corpo sem órgãos.

## VIRTUAL [virtual]

"O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. *O virtual possui uma realidade plena enquanto virtual...* O virtual deve inclusive ser definido como uma estrita parte do objeto real - como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual, e aí mergulhasse como em uma dimensão objetiva." (DR, 269)

\* Por que o pensamento de Deleuze invoca o virtual? O virtual é a insistência do que não é dado. Apenas o atual é dado, inclusive sob a forma do possível, isto é, da

alternativa como lei de divisão do real que atribui de imediato minha experiência a um certo campo de possíveis. Mas o fato de que o virtual não seja dado não quer dizer que o seja alhures ou por um outro: tal seria o outro sentido do possível como mundo expresso por outrem, isto é, como ponto de vista - perceptivo, intelectual, vital - diferente do meu; ou ainda o possível sob a forma transcendente do necessário ou de um ponto de vista ubiqüitário totalizante, que é representado ocupado por um Deus contemplando o infinito atual das verdades eternas, à maneira do racionalismo clássico, ou como falta perpétua e ausência, à maneira estruturalista. Que haja virtual significa portanto, em primeiro lugar, \_que nem tudo é dado, nem passível de ser ser dado. Significa, em seguida, que tudo o que acontece só pode provir do mundo - cláusula de imanência e de crença correspondente (crer neste mundo "como no impossível", isto é, em suas potencialidades criadoras ou na criação de possíveis: IT, 221; QPh, 72). Não se explica, portanto, o recurso a essa categoria por não sei qual tentação espiritualista de um além-mundo ou de um Céu disfarçado: o contra-senso elementar sobre o virtual consiste efetivamente em ver nele uma atualidade *de um outro tipo*, logo em confundi-lo com aquilo de que ele se demarca por definição - a transcendência. Ele se explica pelo esforço de dotar a filosofia de um instrumental lógico capaz de dar consistência à idéia de imanência.

\* Eis por que não convém abordar o virtual apenas a partir do processo de atualização: o leitor seria tentado a interpretá-lo como um estado primitivo do real de onde deriva o dado. E, mesmo quando o modo de exposição do capítulo V de *Diferença e repetição* favorece essa impressão, contraditória no entanto com sua tese mais explícita (ao contrário de Mil *platôs*, que retomará o tema embriológico em relação com a questão da experiência real e afirmará com mais nitidez a contemporaneidade do ovo com todas as idades da vida - cf. 202-3 e aqui mesmo, acima), resta que o virtual é introduzido desde o capítulo 11 na perspectiva explícita de um pensamento da experiência, isto é, do dado (*DR*, 12840). Se não há experiência do virtual como tal, uma vez que ele não dado e não tem existência psicológica, em contrapartida uma filosofia crítica que se recuse a "decalcar" a forma do transcendental sobre a do empírico e, com isso, a atribuir ao dado a forma de um *já-dado* como estrutura universal da experiência possível, fará justiça ao dado ao constituir o real de uma parte atual e de uma parte virtual. É nesse sentido que não existe real - isto é, *encontro* e não apenas objeto previamente reconhecido como possível - senão em vias de atualização; e que se o virtual para si mesmo não é dado, em contrapartida o dado puro, sobre o plano de imanência da experiência real, está conectado sobre ele, implicando-o intimamente. E eis por que o processo de atualização é logicamente inseparável do movimento contrário de cristalização, que restitui ao dado sua parte irreduzível de virtualidade.

Se perguntarmos agora em virtude de que o todo do mundo não é nem dado nem passível de ser dado, a resposta está na refutação do estatuto pseudo-originário do possível: a história do mundo, como a de uma vida, é marcada por redistribuições - ou acontecimentos - que pluralizam o campo de possíveis, ou antes multiplicam-no em campos impossíveis uns com os outros. Essas redistribuições são certamente datáveis, mas não podem ser alinhadas na continuidade de um presente permanente, co-extensivo ao tempo do mundo (sobre o sentido novo da data, cf. P, 51-2). Não há sentido em dizê-las sucessivas: apenas o são as

efetuações espaço-temporais (ou estado de coisas) quando consideradas abstratamente, a partir de uma "dimensão suplementar" em relação às da experiência, isto é, separando-as do campo de possíveis determinado ao qual se ligam, omitindo sua parte virtual para tratá-las como puras atualidades. O caráter derivado do campo de possíveis acarreta a afirmação de uma temporalidade múltipla, de um tempo multidimensional - a revelação de uma realidade não-cronológica do tempo, mais profunda que a cronologia (*ver* CRISTAL DE TEMPO). Isso é colocar a exterioridade no tempo; mas o fora do tempo não é mais a supra-historicidade do eterno, ainda que sob a forma aparentemente imanentista da hermenêutica, que mantém pelo menos a continuidade de uma consciência humana e, por conseguinte, de um senso comum; ele se tornou interior ao tempo, separando-o multiplamente de si. O todo não pode, portanto, ser pensado senão mediante uma síntese das dimensões heterogêneas do tempo, daí o sentido fundamentalmente temporal do virtual. É essa síntese que nos faz *ver* o "cristal"; é ela, em outras palavras, que está em jogo em todo *devenir*.

## REFERÊNCIAS E. ABREVIACÕES

*AE* *Capitalisme et schizophrénie*: t. I: *L'anti-Œdipe*, com Félix Guattari, Paris, Minuit, 1972; reed. aumentada, 1973. [Ed. bras.: *O anti-Édipo*, Rio\* de Janeiro, Imago, 1976.]

*B* *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966. [Ed. bras.: *Bergsonismo*, São Paulo, Ed. 34, 1999.]

*CC* *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993. [Ed. bras.: *Crítica e clínica*, São Paulo, Ed. 34, 1997.]

*D* *Dialogues*, com Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1997; reed. aumentada, Champs, 1996. [Ed. bras.: *Diálogos*, São Paulo, Escuta, 1998.1

*DR* *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968. [Ed. bras.: *Diferença e repetição*, São Paulo, Graal, 1998.]

*E* *L'épuisé*, in Samuel Beckett, *Quad et nutres pièces pour la télévision*, Paris, Minuit, 1992.

*ES* *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953. [Ed. bras.: *Empirismo e subjetividade*, São Paulo, Ed. 34, 2001.]

*FB-LS* *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris, La Différence, 1981, 2 vols.; reed. Seuil, 2002.

*ID* *L'île deserte et nutres textes*, Paris, Minuit, 2002.



*IM Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983. [Ed. bras.: *A imagem-movimento*, São Paulo, Brasiliense.]

*IT Cinéma 2: L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985. [Ed. bras.: *A imagem-tempo*, São Paulo, Brasiliense, 1990.1

*Kplm Kafka. Pour une littérature mineur*, com Félix Guattari, Paris, Minuit, 1975. [Ed. bras.: *Kafka. Por uma literatura menor*, Rio de Janeiro, Imago, 1977.]

*LS Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969. [Ed. bras.: *Lógica do sentido*, São Paulo, Perspectiva, 2000.]

*MP Capitalisme et schizophrénie*, t.2: *Mille Plateaux*, com Félix Guattari, Paris, Minuit, 1980. [Ed. bras.: *Mil platôs*, São Paulo, Ed. 34, 5 vols., 1995-1997.]

*N Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

*Nph Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962. [Ed. bras.: *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.1

*QPh Qu'est-ce que la philosophie?*, com Félix Guattari, Paris, Minuit, 1990. [Ed. bras.: *O que é a filosofia?*, São Paulo, Ed. 34, 1992.]

*P Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990. [Ed. bras.: *Conversações*, São Paulo, Ed. 34, 1992.]

*PS Proust et les signos*, Paris, PUF, 1964 (citamos a reed. aumentada de 1970). [Ed. bras.: *Proust e os signos*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.]

*PSM Présentation de SacherMasoch*, Paris, Minuit, 1967. [Ed. bras.: *Apresentação de Sacher Masoch*, Rio de Janeiro, Taurus, 1983.1

*PV Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988. [Ed. bras.: *Péricles e Verdi*, Rio de Janeiro, Pazulin, 2000.]

*SPE Spinoza et le problème de la expression*, Paris, Minuit, 1968.

*SPP Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981. [Ed. bras.: *Espinosa, filosofia prática*, São Paulo, Escuta, 2002.]

*Politique et psychanalyse* (com Félix Guattari), Des mots perdus, 1977.

*Le pli*, Paris, Minuit, 1988. [Ed. bras.: *A dobra*, Campinas, Papirus, 1991.]

"L'immanence: une vie", *Philosophie*, n°47, Paris, Minuit, 1995.

Cursos parcialmente disponíveis em transcrições no site de R. Pinhas ([www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)), em vias de registro na Biblioteca Nacional da França (BNF)

*L'abécédaire de Gilles Deleuze*, 3 fitas, ed. Montparnasse, Arte Vídeo, 1997.