UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

TEORIA DOS SIGNOS NO PENSAMENTO DE GILLES DELEUZE

TESE

para obter o título de

Doutor em Filosofia

Apresentada e defendida publicamente por

Roberto Duarte Santana Nascimento

Orientador da tese

Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Membros da banca:

Prof. Dr. **Luiz B. L. Orlandi** (orientador) – *Universidade Estadual de Campinas*

Prof. Dr. **Hélio Rebello Cardoso Jr.** (membro) – *Universidade Estadual Paulista*

Prof. Dr. **Silvio Donizetti O. Gallo** (membro) – *Universidade Estadual de Campinas*

Profa. Dra. **Cíntia Vieira da Silva** (membro) – *Universidade Federal de Ouro Preto*

Prof. Dr. **Alexandre de Oliveira Henz** (membro) – *Universidade Federal de São Paulo*

Prof. Dr. **Gonzalo Patricio Montenegro Vargas** (suplente) – *Universidad de Chile*

Profa. Dra **Gláucia M. F. Silva** (suplente) – *Universidade Estadual do Oeste do Paraná*

Prof. Dr. **Antônio Carlos R. Amorim** (suplente) – *Universidade Estadual de Campinas*

Campinas – Fevereiro de 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
MARIA JÚLIA MILANI RODRIGUES - CRB8/2116 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

N17t

Nascimento, Roberto Duarte Santana, 1980-
Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze / Roberto Duarte Santana Nascimento. -- Campinas, SP : [s.n.], 2012.

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

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Semiótica. 3. Encontro. I. Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda, 1936-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Theory of signs at the thought of Gilles Deleuze
Palavras-chave em inglês:
Deleuze, Gilles, 1925-1995
Semiotics
Encounter
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Doutor
Banca examinadora:
Luiz Benedicto Lacerda Orlandi [Orientador]
Hélio Rebello Cardoso jr.
Silvio Donizetti de Oliveira Gallo
Alexandre de Oliveira Henz
Cíntia Vieira da Silva
Data da defesa: 13-02-2012
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

ROBERTO DUARTE SANTANA NASCIMENTO

TEORIA DOS SIGNOS NO PENSAMENTO DE GILLES DELEUZE

Tese de doutorado apresentada ao *Departamento de Filosofia* do *Instituto de Filosofia e Ciências Humanas* da *Universidade Estadual de Campinas* (Unicamp) sob a orientação do Profº Dr. **Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.**

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 13 /02 /2012

BANCA

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (orientador)

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr. (membro)

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo (membro)

Profa. Dra. Cíntia Vieira da Silva (membro)

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Henz (membro)

Prof. Dr. Gonzalo Patricio Montenegro Vargas. (suplente)

Profa. Dra. Gláucia Maria Figueiredo Silva (suplente)

Prof. Dr. Antônio Carlos Rodrigues de Amorim (suplente)

Fevereiro/2012

para

Gisele, José,

Robério, Rogério e Viviane

AGRADECIMENTOS

Ao **CNPq** (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) que financiou esta pesquisa por 36 meses. E à **CAPES** (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que financiou esta pesquisa por 12 meses, por ocasião de meu estágio doutoral na França.

Ao prof. Dr. ***Luiz B. L. Orlandi***, mestre e amigo, por ter (des)orientado este trabalho. Agradeço-o pela liberdade de pesquisa que deu a mim e também pela generosidade de sua presença e rigor de seu pensamento, os quais, tanto no que diz respeito à qualidade de suas aulas e artigos, como à variedade das agradáveis conversas, foram de importância inestimável para a realização desta pesquisa.

Ao prof. Dr. ***Hélio Rebello Cardoso Jr.***, também mestre e amigo, pela participação na banca de defesa, pelas sugestões no exame de qualificação e, sobretudo, por ter-me iniciado nesse percurso acadêmico via Deleuze, com paciência, confiança e grande generosidade. Hélio foi orientador de minhas duas pesquisas de iniciação científica além de co-orientador da pesquisa de mestrado e presença constante nesta de doutorado.

À Mme ***Anne Sauvagnargues***, maître de conférences da *Ecole Normale Supérieure de Lyon* e professora da *Université de Paris X - Nanterre*, que orientou esta pesquisa durante meu estágio de doutorado na França. Agradeço a ela pelo acolhimento e pelos afectos teóricos.

Ao prof. Dr. ***Silvio Gallo***, pela contribuição durante o exame de qualificação, por participar da banca e pelas discussões teóricas que perfazem sempre bons encontros com ele e com o grupo de pesquisa do qual participamos, o *Transversal*.

Ao prof. Dr. ***Alexandre de Oliveira Henz***, por ter aceitado participar da banca e pela disponibilidade sempre que o procurei.

À profa. Dra. ***Cíntia Vieira da Silva***, por quem nutro alegre admiração e simpatia, por ter aceitado participar da banca de tese.

Aos professores Dra. ***Gláucia Maria Figueiredo Silva***, Dr. ***Antônio Carlos Rodrigues de Amorim*** e Dr. ***Gonzalo Patricio Montenegro Vargas***, por terem aceitado ser suplentes na banca de tese.

À minha família – ***José e Gisele*** (meus pais), ***Viviane***, ***Robério*** e ***Rogério*** (meus irmãos), ***Karla e Marta*** (cunhadas), ***Bruna*** e ***Vitória*** (sobrinhas) – cuja torcida e apoio, afetivo e material, foram decisivos. Sem a companhia deles, não teria feito esta tese.

À ***Julie Wetterwald***, pelos compartilhamentos teóricos e pela abertura de mundos... Também por sua inteligência, humor, delicadeza e coragem. A elle mon grand merci d'amour, un câlin et un chaudoudoux.

A ***Lucas D. M. F. Vales***, amigo bom, amigo de sempre, pelas ajudas práticas e pela presença. A ***Gonzalo Montenegro***, por las alegrías compartidas em Campinas e em Lyon – nos momentos alegres e também naqueles mais difíceis, sua amizade e companheirismo fizeram muita diferença. Às amigas ***Paola Sanfelice Zeppini***, ***Carolina de Paula Machado*** e ***Suzana Leite Cortez***, pelas trocas teóricas e pelo carinho em tantas travessias juntos. À ***Maria Fernanda dos Santos Novo*** e à ***Adriana Barin***, pelas leituras atenciosas e pelas discussões. À ***Kis Zsuzsa, Carolina Mantovani***, ***Simone Amorim***, ***Cláudia Câmara***, ***Camila Ávila***, ***Camila Oliveira*** e ***Vanessa Gimenes***, assim como aos demais amigos de Assis, São Paulo, Lyon e outras cidades, pelos auxílios, trocas de dúvidas e compartilhamento quanto ao insuspeitado do dia a dia. À ***Flávia Lemos***, pela instigação do trabalho conjunto.

À ***Sônia Beatriz Miranda Cardoso***, à ***Maria Rita Gãndara Santos*** e a toda equipe do IFCH-Unicamp, pela competência e gentileza em seus serviços.

À Mme ***Madj Casoli***, a M ***Bruno Blondot*** e demais funcionários da *Ecole Normale Supérieure de Lyon*, pelo acolhimento, simpatia e serviços prestados na ocasião em que lá estive.

Ao pessoal do *Núcleo de estudos da subjetividade* da PUC-SP e do grupo de estudos *Transversal*, da Faculdade de Educação da Unicamp, pela gentil abertura e pelas trocas.

Resumo

O conceito de signo em Deleuze aparece ao longo de toda a sua obra, ligando-se em cada um de seus livros e artigos ao desenvolvimento de diferentes problemas em pauta. Tais variações por que passa este conceito não comprometem sua consistência no pensamento deleuziano; ao contrário, elas afirmam a complexidade de uma teoria dos signos que insiste virtualmente em seus livros e artigos. Pode-se dizer mesmo que as diferentes problemáticas às quais se dedica Deleuze se enriquecem quando apreendidas tendo em consideração a experiência do signo. Nesta teoria, o signo é afecto, ou seja, é um sentir diferentemente nos encontros, e corresponde à variação de nossa potência de existir. Isto ocorre porque o signo envolve uma diferença de nível constitutiva, uma heterogeneidade irredutível aos dispositivos que seguram a diferença pela analogia no juízo, pela semelhança no objeto, pela identidade no conceito e pela oposição no predicado. Um dos aspectos mais inovadores desta teoria é que, nela, o signo deixa de ser definido pelo imperialismo do significante. Este passa a caracterizar apenas um dos regimes de signos, que não é nem o mais aberto nem o mais importante. Além disso, nesta teoria o pensamento deixa de ser um ato de boa vontade de uma consciência soberana, como ocorre nas imagens tradicionais do pensamento, pois, para Deleuze, pensar implica um *pathos*, ou seja, é uma atividade disparada involuntariamente pela força de um signo, pela violência de tal encontro.

Palavras-chave: Deleuze, Signo, Encontro, Afecto, Força

Abstract

The concept of sign in Deleuze appears in all of his works, being linked in every one of his books and articles to the development of different problems. Such variations undergone by this concept do not compromise its consistency in the Deleuzian thought: on the contrary, they affirm the complexity of a theory of signs that virtually persists throughout his books and articles. It could even be said that the different problems to which Deleuze dedicates himself enrich when understood with regards to the experience of the sign. In this theory, signs are affects, i.e. are a variation of feelings in encounters, and correspond to a variation of our power of existence. This occurs as the sign involves a constitutive difference of level, a heterogeneity which cannot be reduced to the devices that secure the difference through the analogy in judgment, through the resemblance in the object, through the identity in the concept and through the opposition in the predicate. One of the most innovative aspects of this theory is that the sign is no longer defined by the imperialism of the signifier, which now caracterizes only one of the regimes of signs (neither the most open, nor the most important). More than that, in this theory, thinking is no longer the act of will of a sovereign consciousness, as it was the case in the traditional image of thought, for, according to Deleuze, thinking implies a *pathos*, i.e., is the unvoluntary activity triggered by the force of a sign, by the violence of such an encounter.

Keywords: Deleuze, Sign, Encounter, Affect, Force.

A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia

Gilles Deleuze

É a noção de signo que sempre me interessou

Gilles Deleuze

Lista de abreviaturas

Abreviaturas utilizadas por nós para livros, artigos e gravação áudio-visual de **Gilles Deleuze** como autor ou co-autor. Indicamos em nossas citações a paginação das edições originais francesas e, entre colchetes e precedido de "tr:", a paginação da tradução em língua portuguesa, quando existente. Os dados referentes às traduções encontram-se na bibliografia deste trabalho

Livros:

ES	**DELEUZE, G**. *Empirisme et subjectivité, Paris, PUF, 1953.*
NPh	_____ *Nietzsche et la philosophie. Paris: PUF, 1962*
N	_____ *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965.
B	_____ *Le bergsonisme*. Paris : PUF, 1966.
PS	_____ *Proust et les signes*, Paris : P.U.F., 1964.
DR	_____ *Différence et répétition*, Paris: P.U.F., 1968a.
SPE	_____ *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968b
LS	_____ *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1969.
SPP	_____ *Spinoza – Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.
IM	_____ *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris: Minuit, 1983.
IT	_____ *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris : Minuit, 1985.
F	_____ *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
P	_____ *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.
CC	_____ *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993.
ID	_____ *L'île deserte. Textes et entretiens 1953-1974.* Paris: *Minuit, 2002.*

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

AOE _____**; GUATTARI, F.** *L'anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972.

KLM _____ *Kafka – pour une littérature mineure*. Paris: Minuit, 1975.

MP _____ *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980.

QPh? _____ *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991.

D _____**; PARNET, C**. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977.

Artigos (especialmente utilizados)**:**

ID [1956a] **DELEUZE, G.** "*Bergson"*. *In*: *L'Île deserte et autres textes*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit. 2002, pp. 28-42 [originalmente In: **MERLEAU-PONTY, M.** (org) *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956a, pp. 292-299].

ID [1956b] _____ "*La conception de la différence chez Bergson"*. *In* : *L'Île deserte et autres textes*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit. 2002, pp. 43-72 [originalmente publicado em: *Les Études bergsoniennes*, vol. IV, Paris, Albin Michel, 1956b, pp. 77-112].

Registro áudio-visual

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 15

Capítulo I: Signo e experiência dos encontros intensivos 23
Encontros extensivos e intensivos 23
Abertura de mundos e intensificação das faculdades 26
"Ontologia" das relações 29
Continuidade e díspar 32
Afectos e variação de potência nos encontros 35

Capítulo II: Os signos e Espinosa 37
1º Momento: univocidade do ser e construção da imanência do signo 38
Univocidade do ser – três momentos 39
Conhecimento, corpo e pensamento 45
Os signos equívocos em Espinosa 48
Os signos e os gêneros de conhecimento 53
Gêneros de conhecimento e modos de vida 59
As lutas vitais e as biopolíticas 65
2º Momento: signo e física dos afectos 72
Conhecimento inadequado e significância 73
A física espinosana: relações de movimento e repouso 74
Signos escalares de afecção e signos vetorias de afecto 76
Signo, seleções e experimentações éticas 78
Signo e etologia 81

Capítulo III: Signo e abertura recíproca entre atual e virtual 85
O problema que envolve o conceito de virtual em Bergson 86
A experiência do virtual em Proust: signos, essência e linhas de tempo 90
Multiplicidade atual ou numérica e Multiplicidade virtual ou qualitativa 97
Signo como o que, no dado, não está atualmente dado 100

O Ser em si do passado e o cone temporal bergsoniano 103
O virtual não é uma possibilidade do atual 105
Realização do possível e atualização do virtual: dois regimes de atualização distintos 109
Intuição e monismo entre atual e virtual 113
Intuição como método e a viravolta deleuziana entre emoção e intensidade....115
Signo como operador intensivo e como efetuação do monismo entre as Muliplicidades atual e virtual..... 118

Capítulo IV: Signo e política: articulação com as noções de força, acontecimento e história 123
O pensamento e seu fora 123
O fora e a multiplicidade de forças 125
Força e afecto 128
História e acontecimento 132
Acontecimento e tempo em *Lógica do sentido* 134
Tempo histórico e produção de realidade em *O anti-Édipo* 138
Maquinas "Territorial primitiva", 'Bárbara despótica" e "Capitalista civilizada" em *O anti-Édipo* 141
História e política em Deleuze 146
Micropolítica deleuziana como acontecimento ético e estético suscitado por signos 148

Capítulo V: Signo e desterritorialização: corpo, linguagem, subjetividade e imagem 152
Estratos, territórios e agenciamentos 153
Signo e linhas: território, desterritorialização e reterritorialização 156
Signo e corpo 160
Corpo sem órgãos 161
Afecto e devir..... 164
Signo e linguagem 166
Linguística do significante e o problema das palavras de ordem 168
Pragmatismo da linguagem 171

Agenciamento coletivo de enunciação e sentido incorporal – inspirações estóicas 173
Significante e outros três regimes de signos lingüísticos 177
Signo e subjetividade 182
Os eus larvares em *Proust e o signos*: as experiências dos "vasos fechados" e das "caixas entreabertas" 183
O plano de composição e as individuações por *hecceidades* ...;..... 185
Signo e imagem 188
Imanência da imagem – inspirações bergsonianas e espinosanas 190
Criação em tempos de cinema 192
Algo da técnica e da estilística cinematográfica 194
Imagem-movimento 196
Imagem-tempo 199
Afectos e desterritorialização nas imagens-movimento e nas imagens-tempo 201

CONCLUSÃO 203

BIBLIOGRAFIA 208

INTRODUÇÃO

No livro *Diferença e repetição* (1968), Gilles Deleuze (1925-1995) destaca que o pensamento "dogmático" ou "ortodoxo" guia-se por um duplo eixo, pelo qual crê tanto numa "boa vontade do pensador" como na "natureza reta do pensamento". Tais aspectos, retirados do senso comum, são pressupostos pré-filosóficos que alimentariam a "imagem moral" do pensamento não somente entre filósofos de profissão, mas na ambiência do senso comum em geral. Em outras palavras, o amor ou a amizade pelo saber e a tendência à verdade, ao esclarecimento, seriam as imagens de um modelo segundo o qual o pensar está condicionado ao uso voluntário e concordante das faculdades sobre um objeto igualmente coerente, isto é, suposto como sendo o mesmo. O pensamento, sobre tais bases, trabalharia por recognição, estabelecendo a "identidade no conceito", a "analogia no juízo", a "semelhança no objeto" e a "oposição nos predicados". Ora, a recognição e seus elementos têm como produto o mundo da representação: "*É sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação*" (***DR***, p. 180 [tr: 201], itálico do autor).

Nesse sentido, ao longo da história, diferentes imagens do pensamento, entendidas como modelos de representação ou esquematização da realidade, têm se firmado em práticas filosóficas diversas. Tais imagens, apesar de trabalharem por conceitos e, portanto, terem uma feição imanentista, submetem, em última instância, a apreensão da realidade a algum tipo de mecanismo representativo, guiado pela boa vontade de um sujeito. Deleuze procura se desvencilhar, então, tanto do imanentismo das filosofias

clássicas como daquele das filosofias contemporâneas, as quais, cada uma a seu modo, ainda concebem as condições do pensar a partir de uma imanência imanente a algo (Cf. ***DR***, p. 171 [tr: 192]). Assim, há momentos em que Deleuze procura conceber um "pensamento sem imagem", isto é, um pensamento que não seja mais presidido pela representação. Em outros momentos, no entanto, Deleuze fala na necessidade de uma "nova imagem do pensamento". Esta aparente contradição se desfaz quando consideramos que também a noção de imagem experimenta uma torção no pensamento deleuziano, uma vez que ela passa a operar como efeito ou produção direta do real e não mais como reposição simbólica de algo ausente. É por isso que Zourabichvili afirma que há em Deleuze a prática de uma "*imagem do pensamento sem imagem*", "um pensamento imanente que não sabe de antemão o que significa pensar" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 64, tradução de Luiz Orlandi[1]). Nesta nova imagem, o pensamento se produz como a contraface da realidade, pois pensar o mundo implica agora captar o devir das coisas que, nas condições ordinárias, escapa à nossa percepção. Mais que isso: implica compor-se como partícipe desse devir. Temos aí um pensamento intrínseco à diferença, isto é, às transformações e variações dos seres, e não mais à identidade de imagens representadas.

Tendo isso em vista, acreditamos que o signo é, no sistema deleuziano, um dos conceitos decisivamente afirmadores da imanência do pensamento. Sob a "violência" do encontro com um signo, o pensamento devém criação – pré-pessoal e pré-individual – e deixa de ser uma ação subsidiada pela consciência de um sujeito ou pela precisão de um

[1] Agradeço a Luiz Orlandi pelo compartilhamento de sua tradução, até o momento não publicada, do livro de **François Zourabichvili**, *Deleuze, Une Philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004. O original deste texto está incluído em **ZOURABICHVILI, F.** (1965-2006), **SAUVAGNARGUES, A.** e **MARRATI, P.**, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, Coleção "Quadrige", pp. 1-116. Usaremos essa tradução em todas as citações desta obra em nosso trabalho, porém indicando a paginação do texto original.

método; ao contrário, em seu exercício superior ele é involuntário, inaudito, intrínseco a potência imanente ao real de abertura de mundos.

> Não contemos com o pensamento para assentar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de realçar e erigir a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar (***DR***, p. 182 [tr: 203]).

O signo, em Deleuze, é justamente o que força a pensar. Ele é a violência das forças imanentes que, no acaso dos encontros, intensificam nossas faculdades, desviando-as de seu funcionamento harmonioso e recognitivo, torcendo o pensamento, destituindo a familiaridade dele consigo mesmo, enfim, abrindo o pensar a seu fora tão radicalmente a ponto de, no pensamento, surgirem novos pensamentos como diferenciação de si mesmo.

Naturalmente, o leitor pode indagar que tal imanência do pensar não é facilmente constatada ou que ela não parece nos ocorrer com freqüência. Estamos de acordo com o caro leitor. O pensamento levado a seus limites não acontece a toda hora e, tampouco, pode ser garantido pela inteligência do pensador, ainda que este seja muito erudito ou alcance notas elevadas nos testes psicológicos. A esse respeito, Deleuze afirma:

> Que pensar seja o exercício natural de uma faculdade, que esta faculdade tenha uma boa natureza e uma boa vontade, isto não se pode entender *de fato*. "Todo mundo" sabe que, de fato, os homens pensam raramente e o fazem mais sob um choque do que no elã de um gosto. E a célebre frase de Descartes, segundo a qual o bom senso (a potência de pensar) é a coisa do mundo melhor repartida, é apenas um velho gracejo, pois consiste em lembrar que os homens lamentam, a rigor, a falta de memória, de imaginação ou mesmo de ouvido, mas se sentem sempre muito bem-dotados do ponto de vista da inteligência e do pensamento (***DR***, p. 173 [tr: 193-194]).

Efeito dos encontros, o signo é esse choque que força a pensar. Mas ele também não pressupõe uma simples subordinação do inteligível ao sensível, tal qual faria um empirismo vulgar, mas sim uma intensificação que, num movimento transversal,

próprio ao encontro concreto entre corpos, arrasta o inteligível e o sensível, fazendo-nos, com isso, sentir e perceber de outros modos.

Posto isso, interessa-nos neste trabalho salientar a existência de uma teoria dos signos no pensamento de Deleuze. Mesmo não formalizada, tal teoria acompanha o filósofo ao longo de toda a sua obra. Trata-se, mais especificamente, da construção de uma semiótica que ressoa com o tratamento dado às problemáticas diversas trazidas por seus diferentes livros e artigos. Ressoa, desdobra-se, prova e sofre mudanças de acordo com o problema em pauta. E, nesse passo, torna-se mais e mais complexa e rica. Com efeito, o signo do primeiro *Proust e os signos* [2] (1964) não é o mesmo daquele de *Espinosa: filosofia prática* (1981), por exemplo. Apesar de sempre reencontrarmos o princípio básico de que o signo é aquilo que se passa na intensidade dos encontros, forçando-nos a sentir e a pensar de outros modos, percebe-se, entre uma obra e outra, tonalidades diferentes deste conceito. E não só porque os diferentes problemas tematizados por cada livro nos fazem olhar diferentemente para o conceito de signo, enxergando nele novas perspectivas, novas potências práticas, mas também porque estar atento à insistência deste conceito em cada obra, com as idiossincrasias, conexões, e cores que este conceito adquire em cada ambiência teórica, mostra-se necessário para melhor se adentrar no plano conceitual em discussão na obra em questão.

Na teoria dos signos deleuziana, há, de fato, certa agitação intrínseca, certa lógica disparatada de conexões que nos convida a procurar sempre novos elos, a observar na intensidade deste ou daquele movimento novos devires. Isto se dá porque o conceito,

[2] Falamos num "primeiro *Proust e o signos*", pois, apesar de esse livro ter como data original de publicação o ano de 1964, a versão que temos dele hoje em dia se fez por meio de diferentes acréscimos, ao longo de nove anos de trabalho. Assim, *esta obra* se apresenta dividida em dois capítulos gerais. A publicação original de 1964, contudo, constituía-se de apenas o primeiro deles. O segundo capítulo fora acrescentado em 1970. E, por sua vez, a conclusão que hoje temos dessa segunda parte diz respeito ao remanejamento de um artigo publicado em obra coletiva, na Itália, em 1973, sendo republicado na edição de *Proust e os signos* de 1976. Este intervalo, marcado por outros de seus livros, faz com que tais partes se tornem ao mesmo tempo heterogêneas e complementares no que diz respeito ao problema dos signos.

para Deleuze, é a um só tempo "potência expressiva" e "potência interrogativa". Potência expressiva em diferentes níveis ou dimensões de expressividade, já que abarcam desde o estado de coisas implicado no conceito até o "plano de constituição" ou zona intensiva de "transmutatividade" na qual se tece a imagem do pensamento de um filósofo. E potência interrogativa, na medida em que o conceito se envolve não somente com o plano de resolubilidade de tal ou qual problema tomado em sua face atual, mas também com o plano de virtualidade problemática que reativa na superfície das soluções a vertigem problematizante multidirecional de devires pré-conceituais (Cf. ORLANDI, 1994, pp. 26-30).

Nos capítulos que se seguem, iremos, então, perscrutar algumas dessas variações que, a nosso ver, esboçam uma teoria dos signos em Deleuze. No capítulo I, "Signo e experiência do encontros intensivos", encontrar-se-á uma definição geral do signo, radicada na ideia de que o signo é um fenômeno que se passa no acaso dos encontros, ele é disparidade intensiva, que é efeito da variação e criação de relações por ocasião da repetição de uma diferença fundamental Essa apresentação inicial nos parece importante porque ela configura uma cláusula especial de atenção às experiências intensivas e, por conseguinte, de recusa a intelectualismos.

No capítulo II, "Os signos e Espinosa", procuraremos fazer jus às ressonâncias da teoria deleuziana dos signos com o pensamento do "príncipe dos filósofos" (***QPh?***, p. 49 [tr: 65]), aquele que Deleuze tem em seu coração: Espinosa[3]. Isto é importante uma vez que o pensamento de Espinosa é o grande aliado para a construção da imanência do signo. Procuraremos compreender, então, as variações que o signo experimenta em diferentes estudos que Deleuze dedica ao filósofo. Passaremos assim da luta contra a

[3] Deleuze afirma em uma entrevista: "Espinosa está em meu coração, não o esqueço, é meu coração, não minha cabeça" (***ABC***, letra C)

equivocidade do signo, numa primeira fase, à definição do signo como afecto ou variação de potência, num segundo momento, notando nesse trajeto as conseqüências da atenção deleuzi-guattariana aos modos de vida e suas lutas biopolíticas.

Em seguida, no capítulo III, "Signo e a abertura recíproca entre atual e virtual", estudaremos algo da complexidade de uma conexão que nos parece decisiva, a saber, aquela do conceito de signo com o par conceitual "atual-virtual". Mais precisamente, acreditamos que a noção de signo permite a Deleuze pensar as multiplicidades atuais e virtuais a partir de um monismo intensivo, escapando assim de certo dualismo que, para o olhar deleuziano, ainda ameaçava as soluções propostas por Bergson, principal filósofo que atrai a atenção de Deleuze nesse momento. Assim, pela noção deleuziana de signo, pode-se pensar uma abertura intensiva entre atual e virtual ou, em termos bergsonianos, entre tempo e forma, memória e matéria, atentando sempre à imanência que, para Deleuze, não pode ser perdida de vista.

Já no capítulo IV, "Signo e política: articulações com as noções de força, acontecimento e história", o conceito de signo adquire uma potência clínica, na medida em que, sendo pensado junto à noção de força, ele se torna inseparável de uma leitura ou crítica política. Para Deleuze, a *criação* de mundos implicada em nossa experiência com o signo se confunde, de fato, com uma ação política, já que, para ele, "não há obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um caminho entre as pedras" (***P***, p. 196 [tr: 179]). A principal interlocução nesse momento gira em torno das alianças deleuzianas com Nietzsche.

No capítulo V, "Signo e desterritorialização: corpo, linguagem, subjetividade e imagem", o conceito de desterritorialização, criado em parceria com Félix Guattari, é acionado a fim de se pensar certas operações práticas inerentes à experiência do signo. Trata-se, neste capítulo, de acompanhar algumas aberturas produtivas da teoria que nos

instiga neste trabalho. Procuraremos mostrar como a experiência do signo está ligada aos movimentos de diferenciação de variados domínios que compõem nossa vida, como os que concernem ao corpo, à subjetividade e à linguagem. Além disso, veremos como a arte cinematográfica, em especial, é capaz de produzir e trabalhar diferentes regimes de signos, ligados direta e indiretamente à fluidez do múltiplo, e como a filosofia deleuziana entra em devir no encontro com essa outra forma de pensamento, geradora de afectos e perceptos.

Estes cinco capítulos, a nosso ver, nos permitem captar algo da consistência de uma teoria dos signos em Deleuze, ligada à construção de uma filosofia da diferença e diversa em relação às concepções semióticas clássicas. Não se trata, evidentemente, de rivalizar com as teorias em busca de um modelo mais bem acabado sobre os signos. Longe disso, Deleuze nos convida, nas diversas incidências da noção de signo em sua obra, a uma abertura da sensibilidade e do pensamento na apreciação de cada multiplicidade concreta. Inspirados por esse impulso criativo encontrado em Deleuze, procuramos pensar, na "Conclusão" deste trabalho, a existência de certa pedagogia dos signos, pautada numa aprendizagem ativada por experiência e sensação, ou seja, pela força do fora.

Vale repetir que teremos, no conjunto ora apresentado, apenas um esboço da teoria deleuziana dos signos. Primeiramente porque o signo, como indicamos mais acima, é um conceito aberto e movente. Além disso, e por conseguinte, não temos a pretensão de dar a última palavra no que diz respeito a esta teoria. Outras variações são possíveis de serem mostradas, outros usos do signo em Deleuze podem surgir, modificando nossa percepção desse conceito. E isso, aliás, vem sendo feito, tanto em Filosofia como em outras disciplinas, tais quais aquelas relacionadas às Artes em geral, à Comunicação, à

certas tendências da Lingüística, do Direito, da Educação, da História e mesmo da Psicologia.

CAPÍTULO I

SIGNO E EXPERIÊNCIA DOS ENCONTROS INTENSIVOS

O signo em Deleuze é o objeto de um encontro, um encontro dito fundamental. Ele não é um elemento inscrito nas malhas de um sistema simbólico em que seu sentido estaria dado de antemão, em que ele exerceria a função de representação tendo em vista um quadro de possibilidades. Como veremos ao longo deste trabalho, o signo não está ligado a uma procura intelectual, a um investimento da consciência que se predisporia a preencher um significado ausente, pois ele é positivamente um efeito corporal, ele diz respeito a percepções e sensações, fazendo com que a inteligência seja convocada e intensificada em função de afecções, e não o contrário. Começaremos nossas andanças de pesquisa, então, conferindo isso sem o que não há signo, estes *meios* ou redes moventes que são sua fábrica criadora: os encontros que constituem nossa vida.

Encontros extensivos e intensivos

Segundo se apreende de Deleuze, a composição de nossa vida é uma composição de encontros. Somos atravessados por encontros, por todos os lados, por todas as direções. Quer expostos à coletividade pública, como nos passeios, nas reuniões, nos amores, quer retraídos em nossa solidão, no escuro de um quarto ou no topo de uma montanha, não cessamos de encontrar seres, coisas, idéias, de com eles tecer novas relações. Quando Deleuze fala de Godard, por exemplo, sentimos isso que, de um lado, expressa o encontro de alguém com um artista e sua obra enquanto encontro com o fora – e não importa aqui se se trata do artista em pessoa ou de seus filmes ou ainda de um

grupo de estudiosos e admiradores seus, pois, independente da natureza dos termos, um encontro com o exterior se faz. E, além disso, sentimos em sua fala que os encontros não se reduzem apenas à mensuração da variabilidade empírica ou extensiva dos seres, pois mesmo na solidão pode haver uma proliferação de encontros, são as solidões povoadas, lugares de conexões, de mudanças de gradientes, de criação de conexões:

> Como muita gente, fiquei emocionado, e é uma emoção que dura. Posso dizer como eu imagino Godard. É um homem que trabalha muito; então, forçosamente, está numa solidão absoluta. Mas não é qualquer solidão, é uma solidão extraordinariamente povoada. Não povoada de sonhos, de fantasmas, de projetos, mas de atos, de coisas e até de pessoas. Uma solidão múltipla, criativa. É do fundo dessa solidão que Godard pode por si só ser uma força, mas também fazer com vários um trabalho de equipe. Ele consegue tratar de igual para igual qualquer um, sejam os poderes oficiais ou organizações, ou então uma faxineira, um operário, os loucos. Nos programas de TV, as perguntas que Godard faz sempre acertam em cheio. Elas nos perturbam (...) (***P***, p. 55 [tr: 51]).

Pois bem, não há como alhear-se à caótica dos encontros. No meio do caminho, há sempre algo que, esperada ou inesperadamente, nos acerta em cheio. Pode ser, assim, algo trivial, encontros que nos absorvem, que nos enredam, mas que estão dentro de uma gama conhecida de possibilidades: o encontro com alguém na rua, com a burocracia, com o lugar-comum da publicidade, por exemplo. Mas também pode ser um encontro no qual, entre as coisas reconhecíveis, familiares à nossa consciência, vibra uma força que nos acerta, algo que nos espanta, que nos encanta ou nos apavora, algo que desmonta nosso quadro de referências e faz irromper, na experiência ordinária, uma virtualidade extraordinária, vida que irrompe com força e nos pega desprevenidos. Algumas das mais belas páginas de Jean Genet, nesse sentido, mostram-nos que mesmo a delicadeza pode ser violenta, pode nos perturbar com uma extrema violência:

> Dou o nome de violência a uma audácia em repouso apaixonada pelo perigo. Pode ser percebida num olhar, num andar, num sorriso, e é dentro de nós que ela produz redemoinhos. Ela nos

> desmonta. Essa violência é uma calma que nos agita. Dizem às vezes: "um cara que promete". Os traços delicados de Pilorge eram de uma violência extrema. Sobretudo sua delicadeza era violenta. Violência do desenho da mão única de Stilitano, imóvel, simplesmente colocada sobre a mesa, e que tornava perturbador e perigoso o descanso (GENET, 2005, p. 19).

Tendo isso em vista, cumpre dizer que, se a pergunta pelos encontros constitui um campo problemático decisivo na filosofia de Deleuze[4], ela não se reduz à pesquisa do que há de habitual, de reconhecível ou quantitativo no acaso desses encontros. Em outras palavras, não são os encontros extensivos que ocupam o primeiro plano do pensamento de Deleuze – aqueles em que reconhecemos um amigo que passa ou em que, distraidamente, topamos o dedo em uma pedra no meio do caminho ou mesmo os encontros de nosso organismo com as fibras alimentares necessárias à sua nutrição – encontros, enfim, indispensáveis para a organização e manutenção de nossa vida prática, mas que não constituem, por si mesmos, um verdadeiro problema filosófico.

Para Deleuze, os encontros adquirem a força de um problema quando eles nos fazem sentir a irredutibilidade do heterogêneo. Em outras palavras: o encontro se torna problemático quando se confunde com "o horizonte ou o foco, o ponto 'crítico' em que a diferença, como diferença, exerce a função de reunir" (***DR***, p. 221 [tr: 244]). O que isto significa, heterogêneo, reunião de diferenças? Isto quer dizer que determinados encontros com uma pessoa, com um objeto, com uma ideia, uma pintura ou uma canção pode, de repente, extrapolar nosso quadro de referências habituais, fazendo-nos sentir a força daquilo que, embora não se manifeste no imediatamente dado, insiste nele e agita em nós percepções e sensações estranhas, ou seja, novas. Trata-se não mais de encontros extensivos, ligados à prática do dia à dia, mas de encontros ditos

[4] Para Luiz Orlandi, "no conjunto dos seus escritos, entrevistas e aulas, Deleuze consolidou conceitualmente uma determinada filosofia da experiência: a experiência da complexidade dos encontros" (ORLANDI, 2009b p. 258).

"fundamentais" ou "intensivos", que nos fazem sentir a complexidade como característica primeira dos encontros.

Como nos diz Luiz Orlandi: "se acharmos que uma tal filosofia complica as coisas, ela nos responderá que a complicação já está nos próprios encontros" (ORLANDI, 2009b, p. 258). É que nos fazemos, nos desfazemos e nos refazemos *pelos* e *nos* encontros, sendo que, em determinadas experiências dessa "imersão vital" no mundo, vivemos uma variabilidade que vai além do esperado, além da racionalidade de nosso campo de possíveis. Estes encontros e os problemas que eles nos impõem desfazem nossas perspectivas ordinárias da situação da qual somos partícipes, uma vez que eles tornam tal experiência coextensiva à sua própria diferença, àquilo que a um só tempo a distorce, a amplia, a nega, a perturba, aumentando ou diminuindo nossa potência.

Abertura de mundos e intensificação das faculdades

O signo em Deleuze tem como solo esta experiência dos encontros intensivos. Tendo em vista que a experiência intensiva nos arrasta para fora de nosso quadro de referências, abrindo-nos a realidades que transbordam nossa experiência vivida bem como nossas projeções voluntariamente concebidas, e considerando também que essas insuspeitadas realidades, embora ultrapassem o dado, insistem nele, tornando-o realidade intensiva, compreende-se então que o signo é essa diferença de nível, essa disjunção de heterogêneos, *que é primeiramente sentida e não intelectualizada ou reconhecida*. "Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um *encontro* fundamental e não de uma recognição" (***DR***, p. 182 [tr: 203]).

Encontro fundamental aqui é aquele que foge ao controle e à explicação da inteligência, aquele que transborda os limites de bem-pensar do senso comum. Mas não somente: o encontro é dito fundamental antes de tudo porque ele extrapola a

tranqüilidade da apreensão sensível, isto é, o mero exercício empírico da sensibilidade. Com efeito, o desvio ou viravolta da habitualidade do pensar ocorre na medida em que intensifica a sensibilidade, força-a a seu limite e, com isso, ultrapassa o bom senso que conduz nossas faculdades. O efeito desse encontro que intensifica o sentir é o signo:

> A sensibilidade, em presença daquilo que só pode ser sentido (o insensível, ao mesmo tempo) encontra-se diante de um limite próprio – o signo – e se eleva a um exercício transcendente – à enésima potência (***DR***, p. 182 [tr: 203-204]).

Em suma, algo se torna signo quando traz *implicado* em si uma diferença que transcende as possibilidades familiares de significação do objeto ou fato observado. Assim, o signo é *implicação,* ou coexistência de diferenças em abertura recíproca que, por ocasião de encontros, transbordam em nossa percepção consciente e nos causa o sentimento de que a coisa observada, o objeto dado, carrega consigo universos inauditos. Nas palavras de Deleuze, "o signo implica em si a heterogeneidade como relação" e tal experiência impacta nossa sensibilidade, forçando-a a se abrir à conexão de partes que não têm "relação de semelhança" entre si (***PS***, p. 32 [tr: 21]). Disso decorrem a necessidade do sentido e a urgência do pensar: "eis-nos forçados a sentir e a pensar a diferença" (***DR***, p. 293 [tr: 320]).

De acordo com Zourabichvili, ao mesmo tempo em que o signo comporta diferentes mundos, o mundo exterior no qual tecemos nosso existir "devém interessante" somente na medida em que ele "faz signo e perde assim sua unidade tranqüilizadora, sua homogeneidade, sua aparência verídica" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 40). Sobre isso, há diferentes episódios na *Recherche* de Proust que muito nos ensinam: o que importava no quadro de Ver Meer, por exemplo, não é o todo de sua figuração enquanto formalização reflexiva, ou seja, não é sua capacidade de reproduzir fielmente a realidade perceptível, nem, tampouco, o sentido do quadro se encontra em

qualquer abstração intelectual que funcione como eixo central doador de sentido; ao contrário, o quadro, enquanto signo, vale "pelo pequeno detalhe de parede amarela nele colocada como fragmento de um outro mundo", mundo outro este que no signo se complica, dobrando-se com o mundo dado. O mundo do signo é o mundo dos "sintomas", mostra-nos Deleuze a partir de sua leitura de Proust. Ao mundo da "expressão analítica, da escritura fonética e do pensamento racional" (***PS***, pp. 131, 138 [tr: 101, 108]), que redescobre e assegura o *logos*, deve-se contrapor o mundo dos signos, dos sintomas, do *pathos*.

Portanto, a implicação que caracteriza o signo, tem como contraface essencial a "*explicação*" dele, ou seja, dizer que o signo se explica em uma abertura de mundos é dizer que, por "arrombamento do fortuito no mundo", nossas faculdades são levadas a seu limite e, com isso, o que está enrolado, envolvido, se desdobra como diferentes maneiras de perceber, sentir e pensar. Com efeito, limite da sensibilidade, o signo é "ao mesmo tempo o objeto do encontro e o objeto a que o encontro eleva a sensibilidade" (***DR***, p. 181, 188-189 [tr: 203, 210]).

E não somente, pois, se em seu uso intensivo a sensibilidade é capaz de sentir o que é insensível para o ponto de vista empírico, também a memória entra em contato com aquilo que só pode ser lembrado e ao mesmo tempo essencialmente esquecido, ou com o que é o imemorável sob a perspectiva da *cogitatio,* um "*memorandum*". Também a imaginação se eleva a um "*imaginandum"*, ou o impossível de imaginar. A linguagem, por sua vez, gagueja e alcança o fora de um "*loquendum*", que possui relações intrínsecas com o silêncio ou o indizível do ponto de vista da normalidade das coisas. Em suma, quando a sensibilidade se depara ou alcança o signo, ela já está em seu exercício transcendente, o pensamento já começou a pensar para além dos limites da opinião (Cf. ***DR***, p. 186, 187 [tr: 208]).

"Ontologia" das relações

Esta intensidade que caracteriza o signo tem, como veremos melhor no capítulo IV deste trabalho, uma relação fundamental com a ideia de *força*. Pois o signo é o efeito de um encontro intensivo no qual o pensamento é *forçado* a pensar a diferença. Nesses encontros, o pensamento, forçado a seu limite, devém ele mesmo diferença. Para o que nos interessa nesse momento, há que se frisar que esse para além intensivo ou uso transcendental das faculdades, não significa um ordenamento abstrato das significações a partir de valores oriundos de pontos de vista seja empíricos, num sentido vulgar, seja dogmáticos, na acepção transcendentalista desse termo, pois os signos que nos forçam a pensar são imanentes. É que a própria noção de força passa a ser definida, conforme as alianças humenas e nietzschianas de Deleuze, como um complexo dinâmico de diferenças, onde "o que importa é *a experimentação a partir da qual os processos e as faculdades do pensar se desencadeiam*" (CARDOSO Jr.[5], p. 12-13, itálico nosso). Ora, as diferenças, em Deleuze, são relações. Por isso, é preciso conferir de que maneira o empirismo deleuziano, ao propor uma ontologia[6] das relações, subverte a metafísica clássica apoiada sobre a égide de um Ser substantivo e abre espaço, assim, para a idéia

[5] Citamos aqui o texto ainda não publicado de **Hélio Rebello Cardoso Jr.**, *Deleuze e ontologia – entre a crítica à imagem do pensamento com uma ontologia das diferenças e a ambiência de uma ontologia das relações com o Empirismo e o Pragmatismo*. Agradecemos ao autor pela gentileza de tê-lo cedido antecipadamente a nós.

[6] Cabe frisar que estamos cientes aqui de uma questão que tem sido discutida entre alguns dos estudiosos da filosofia deleuziana, a saber, a questão que versa sobre a *inexistência* de uma *ontologia* em Deleuze. Com efeito, seguindo a estratégia do artigo citado acima, usamos o termo "ontologia das relações" com o fito de ressaltar a independência das relações quanto aos termos relacionados. Mas (assim como o faz o texto de Cardoso Jr.) nem por isso deixamos de tomar ciência daquilo que, num outro contexto problemático, Zourabichvili, por exemplo, defende ser a "orientação" básica do pensamento de Deleuze: a de que "**não há 'ontologia de Deleuze'. Nem no sentido vulgar de um discurso metafísico que nos diria o que é a realidade em última instância (seria, sobretudo, fluxos, não substâncias; sobretudo linhas, não pessoas...). Nem no sentido mais profundo de um primado do ser sobre o conhecimento (como em Heidegger ou em Merleau-Ponty, em que o sujeito aparece a si já precedido por uma instância que abre a possibilidade desse aparecer)**". E, ainda com este autor, na mesma página: "**Deleuze disse e redisse seu programa com todas as letras – literalmente: substituição do É pelo E; ou, o que dá na mesma, substituição do ser pelo devir. A introdução de *Mil platôs* termina com estas palavras: 'Instaurar uma lógica do E, reverter a ontologia'**" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 7, negrito nosso).

de que a experiência dos encontros intensifica um sistema de diferenciações complexas – fluir de relações – que nos afectam e fazem variar nossa potência de sentir e pensar de outros modos.

Segundo Deleuze, a tradição filosófica pensa o ser a partir de categorias que seriam seus predicados últimos. Assim, por exemplo, seriam categorias de uma coisa suas qualidades (cor, sabor, etc.), suas quantidades (número, tamanho, peso, etc.), suas relações extensas (liga-se a quê? Surge do quê? Interfere em quê?), suas ações e paixões causais frente a outros corpos (capacidade de alterá-los ou de ser por eles alterado). Mas o pano de fundo elementar que, na tradição do pensamento, sustenta todas estas categorias definindo cada diferença substancialmente diz respeito ao Ser idêntico a si mesmo. Ou seja, no plano das categorias, o que de mais fundamental poderíamos falar de algo é que ele *é*. Posto isso, tanto em fazeres práticos quanto em intelectualizações abstratas, temos visto predominar a tomada do ser pelo esquema de um substancialismo essencial marcado pelo Uno. O pensamento, sob estas condições, toma como ponto de partida a transcendência e a permanência. Conforme Deleuze, esta postura rouba do pensamento sua grande potência, a saber, a capacidade de construir-se em imanência produtiva com a multiplicidade das relações que constituem diferencialmente a realidade. Pois, na perspectiva clássica, as relações moventes constituintes de dois ou mais termos que se encontram tendem sempre a ser subsumidas, em última instância, pela ideia de individualidade enquanto substância fechada em si. Em outras palavras, é como se a natureza dos termos determinasse as relações possíveis entre eles. O conceito de relação, nessa acepção, resta imanente a esferas outras que não aquela das próprias relações, pois se encontra subordinado a noções que pressupõem um substrato primeiro, ainda que tal substrato não seja uma coisa, mas uma consciência transcendental ou mesmo uma falta, um nada ou não-ser originário.

Já em Deleuze, relação é um conceito que não vem mais a reboque de outros conceitos, anunciadores de uma instância *a priori*. Pois há uma suficiência ou autonomia do conceito de relação graças à ideia empirista de que as "relações são exteriores às idéias" ou aos "termos" relacionados (Cf. ***ES***, p. 109, 113, 120 [tr: 92, 94, 101]). Tal exterioridade marcaria a genialidade do empirismo humeano. Para Deleuze, o chamado "empirismo transcendental" ou "empirismo superior" de Hume é capaz, ao estabelecer a "dualidade" entre os "termos e as relações", de elevar o pensamento a seu fora relacional, pois o libera dos contornos do material imediato (***ES***, p. 122-123 [tr: 102]). O encontro deixa de ser, assim, entre duas individualidades ou substâncias para se tornar, antes disso, encontro entre multiplicidades pré-pessoais e pré-individuais. Os termos que se encontram deixam de ser pontos de partida, perdem sua característica de origem ou fundamento das relações e são apreendidos numa perspectiva imanente, em que se mostram como pontos de vista temporários em jogos de forças mais amplos, co-participantes de sínteses nômades, de ligações parciais que ultrapassam o imediatamente dado. E mais, Hume libera as relações sem apelar para a generalidade de idealidades abstratas, decalcadas do empírico, abuso praticado, por exemplo, por Kant. Por não perder a concretude do real de vista, pode-se dizer que o empirismo superior de Hume auxilia Deleuze em sua empresa de pensar um *transcendental imanente* – ou praticar um "empirismo transcendental", como tem observado alguns de seus estudiosos[7].

Esse empirismo está presente ao longo de toda a obra deleuziana. Sem perdê-lo de vista, Deleuze desenvolve uma lógica imanente das relações em variações contínuas. Nas palavras de Cardoso Jr,

[7] Por exemplo, ao longo de *Deleuze, l'empirisme transcendantal* (Paris: PUF, 2009), Anne Sauvagnargues defende a tese de que temos na filosofia de Deleuze a afirmação de um "empirismo transcendental". Para esta autora, tal empirismo deleuziano, além de estar atento às inovações que nos aportam o pensamento humeano, tema já do primeiro livro de Deleuze, em 1953, também "retoma os termos da crítica kantiana, mas a transforma ao imprimir nela a torção monstruosa e fecunda de uma crítica do sujeito" (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 17, tradução nossa).

> a ontologia deleuziana parte da ideia de que a diferença ou as relações, como elementos da experiência, contém sua própria ambiência transcendental na medida em que são condicionados pelo princípio imanente de que o liame entre diferenças sempre é uma diferença (heterogênese) ou de que as relações são marcadas pela máxima abertura (disjunção inclusa) (CARDOSO Jr.[8], p. 3).

Tudo isso é muito importante para compreendermos que a força do signo, aquilo que nele nos afecta e intensifica nosso sentir não é um poder extraterreno, nada tem a ver com uma epifania ou uma revelação. A vitalidade que, no encontro com o signo, transborda e dispara em nós o pensamento é a vitalidade das relações, pré-pessoais e pré-individuais, aí implicadas, relações que, embora exteriores aos termos dados, insistem neles, atravessa-os num plano imanente.

Continuidade e díspar

Portanto, as relações são exteriores às ideias ou termos relacionados, mas, nem por isso, umas e outras se erigem como planos separados da realidade. Assim, se Deleuze alia-se ao empirismo para garantir a autonomia das relações em relação aos termos relacionados, ele também entra em ressonância com certo pragmatismo filosófico a fim de evitar qualquer tipo de dualismo entre uma substância material de um lado e uma substância espiritual de outro, quer dizer, para evitar o dualismo que estabelece relações virtuais e elementos atuais como mundos separados. Para tanto, Deleuze explora no pragmatismo o conceito de "continuidade". A continuidade perfaz o problema filosófico de pensar a realidade sem cindi-la em mundos opostos. E isto vai ao encontro da cláusula deleuziana da imanência. Pois, em Deleuze, o real não é uma realização de um plano ou projeto a priori; para ele, não devemos pensar a complexidade das relações como um caos originário que encontraria no presente sua organização ou que

[8] Para esta e para a próxima citação deste texto de Cardoso Jr., Cf. nota 6 na p. 28.

caminhasse para isso num movimento teleológico. As relações não-dadas insistem no dado porque são contemporâneas a ele. Nossa sensibilidade percebe e participa disso nos encontros intensivos e impessoais com os signos.

E não somente: a continuidade das relações e dos termos relacionados, a insistência daquelas nestes tem um caráter criativo, é da ordem do inesperado, do excedente, dado que as relações são dinâmicas e não estáticas, elas constituem-se como "hábitos", que podem se fazer, se transformar ou se desfazer de acordo com os problemas que as suscitam, e não em função de estruturas (Cf. ***ES***, p. 34, 61-66, 102 [tr: 29, 52-56, 85]). Sem dúvida, para Deleuze, assim como para pragmatistas como Peirce, cujo alcance do pensamento era por ele admirado, é preciso que o pensamento se esforce por captar o mundo em seu devir, ou seja, como complexo de relações em transformações contínuas, como síntese movente de heterogêneos. Ainda uma vez com as palavras de Cardoso Jr.,

> Precisamente, a *continuidade* pragmática não supõe tão somente a unidade do real, mas também o modo como ela flui. Então, o *Ego* não pode mais ser entendido como substância subjetiva em um mundo dualista, porque ele é um *hábito* contraído nas relações entre ideias e coisas, em meio à realidade *fluxional* do mundo (CARDOSO Jr., p. 27).

Assim, somos atravessados por todos os lados por esses fluxos do real, e nos constituímos neles. Tanto podemos ser engolidos por movimentos que nos fecham em circularidades totalitárias ou conservadoras como também tais fluxos podem abrir nossa percepção, intensificando nossa sensibilidade, fazendo-a co-participar de agenciamentos rizomáticos, de sínteses nômades cuja razão suficiente é a ligação da diferença pela diferença. Ou seja, este "sistema dotado de dissimetria", esta comunicação entre "disparatadas ordens de grandeza" está num movimento contínuo de reprodução de si mesmo ou, numa formulação deleuziana, de repetição da própria diferença (Cf. ***DR***, p. 31, 286 [tr: 44, 313-314]). Tendo isso em vista, Deleuze, explica:

> chamamos "signo" aquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, qual uma comunicação que se estabelece entre os disparates. O signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro, pelo qual ele tende a anulá-la (***DR***, p. 31 [tr: 44].

O signo é, portanto, essa disparação na qual os heterogêneos se comunicam afirmando sua diferença, sua irredutibilidade de um ao outro. Tal disparação é intensiva, uma vez que não é apreensível no estado comum de coisas, nem é calculável num ato voluntário da consciência. A disparação como *ação intensiva* afirmadora da diferença é chamada por Deleuze de "díspar". Os elementos envolvidos nessa ação têm recebido, ao longo da obra deleuziana, diferentes nomes de acordo com o problema em pauta: díspares, singularidades, objetos parciais, intensidades. Tais elementos, por sua vez, também se afirmam como diferenças, posto que implicam em si mesmos essa paradoxal síntese de heterogêneos operada pela ação do díspar. Este é assim definido em *Diferença e repetição*:

> O díspar é o último elemento da repetição que se opõe à identidade da representação. O círculo do eterno retorno, o da diferença e da repetição (que desfaz o do idêntico e do contraditório), é um círculo tortuoso que só diz o Mesmo daquilo que difere (***DR***, p. 80 [tr: 95]).

Ou ainda:

> Chamamos *díspar* o sombrio precursor, a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação as séries heterogêneas ou disparatadas. É, em cada caso, seu espaço de deslocamento e seu processo de disfarce que determinam uma grandeza relativa das diferenças postas em relação (***DR***, p. 157 [tr: 176]).

Logo, na filosofia deleuziana, essa continuidade das relações que se impõe à nossa sensibilidade como signo deve ser pensada sempre em associação com a noção de díspar. Em Deleuze, as relações ensejam fluxos diferenciais, os quais têm como

"unidade de medida" o díspar ou elemento "discordancial" (***DR***, p. 265 [tr: 290]). Díspar: intensidade ou dissimetria produtora – sem isto não há signo.

Afectos e variação de potência nos encontros

Somos, assim, emaranhados passageiros de relações. Dito de outro modo, mudamos de estado conforme somos tomados por novas relações, conforme transversalizamos de uma para outra. Ou ainda: do ponto de vista do que Deleuze chama de "encontros fundamentais" nós não somente nos confundimos com as tranversalizações do díspar, que cria relações em relações, mas também somos a transitoriedade delas, seu fluir intempestivo. Efeitos dessa caótica de determinações, estamos sempre *sendo* na multiplicidade das relações. É, pois, na forma de uma permanência instável – mais ou menos frágil, dependendo do grau de enrijecimento em cada caso assim como da intensidade com que somos abertos nos encontros – que nossa consciência e nossa boa-vontade se constituem como cristalizações secundárias. Conforme já ressaltamos, Deleuze argumenta que a abertura para esta exterioridade intempestiva da qual somos sínteses parciais e passageiras não se dá por decisão voluntária do sujeito. "O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado" (***ES***, p. 92 [tr: 78]).

Assim, é a multiplicidade das relações em devir que nos força a essa abertura na medida em que fazemos sua experiência enquanto signo; estes nos assaltam pela força de paradoxos, instaurando desassossegos onde até então reinavam certezas, causando-nos muitas vezes a sensação de que perdemos o chão. Nessa abertura forçada, a diferença devém pensamento: nas artes isso de dá na forma de blocos de sensações; na ciência, pela criação de funções; na filosofia, como invenção de conceitos.

Cabe ressaltar, portanto, que a experiência do signo – esse lugar-nenhum de fazer nascimentos no pensar – é uma experiência de afecção. Nessa experiência, é nosso sentir que é diretamente afectado pela fluência das relações. Intenso, o encontro "faz realmente nascer a sensibilidade no sentido" (***DR***, p. 182 [tr: 203]). Mais que isso: o signo é afecto. Porque, como veremos melhor no próximo capítulo, os encontros provocam uma variação de nossa "força de existir"; neles, tornamo-nos mais ou menos capazes de perceber e de pensar diferentemente, mais ou menos em sintonia com a complexidade de nossas vidas. É que não é qualquer encontro que aumenta nossa potência de existir – e não nos referimos aqui à distinção entre encontros extensivos e encontros intensivos, mesmo porque estes não podem ser definidos dessa maneira aprioristicamente. O que queremos dizer é que certas variações, enquanto reconfiguração e criação de novas relações, podem nos enredar de tal modo e transformar tanto nossas relações anteriores, que vemos diminuída nossa força de sentir e, por conseqüência, de perceber e de pensar. Alimento ou veneno, não é sempre que os encontros geram o aumento de nossa potência de vida. Signos de aumento de potência e signos de diminuição de potência não se equivalem, embora ambos sejam afectos.

Portanto, tendo em vista o que vimos até aqui, e o que veremos adiante, pode-se afirmar que a teoria dos signos em Deleuze está intrinsecamente ligada a uma filosofia prática, tão rigorosa quanto aquela que o filósofo encontra no pensamento ético de Espinosa. Pois, em cada caso, pensar o signo implica se perguntar pelas estratégias de abertura do pensamento à potência dos afectos (modos de sentir diferentemente) e perceptos (modos de perceber diferentemente), não se descuidando, para isso, de certos limites que, observados com prudência, permitem prosseguir em novas experiências.

CAPÍTULO II

OS SIGNOS E ESPINOSA

Deleuze encontra em Espinosa um grande aliado para a afirmação de uma filosofia imanente dos signos. Isto porque Espinosa recusa a noção alegórica de signo, a sua utilização metafórica, que dá a ele um sentido transcendental, figurado, representativo. Mais precisamente, Deleuze trava, em companhia deste pensador, uma luta contra as teses da eminência, da equivocidade e da analogia do sentido, luta esta que lhe permitirá, mais tarde, afirmar o signo diretamente como físico, como variação imediata de potência, como grau de intensidade ou, ainda, como etologia de forças. O signo, na perspectiva deleuziana, é imediatamente expressivo, ele não é predicado por uma partilha ideal de sentidos e não significa outra coisa além do que é aqui e agora: experiência de encontro que torna sensível uma pluralidade real de relações de força ao nos abrir intensivamente a ela.

O conjunto de noções acima exposto é importante para que possamos compreender as alianças e os desvios que Deleuze experimenta em sua leitura de Espinosa e suas conseqüências para a problemática do signo e de sua imanência. Sobre isso, Anne Sauvagnargues nota que tal leitura apresenta dois momentos: o primeiro gira em torno de *Diferença e repetição* (1968a) e de sua tese complementar, *Espinosa e o problema da expressão* (1968b), em que a noção de signo se liga ao problema central da univocidade do ser; o segundo momento se inaugura com *Espinosa filosofia prática* (1981) e ganha contornos mais bem acabados em *Espinosa e as três Éticas*, capítulo final de *Crítica e clínica* (1993), em que vemos ganhar espaço o problema do signo a

partir de uma física dos afectos[9]. Neste segundo momento, Deleuze segue a caracterização espinosana de signo, mas transformando-a, reinventando este conceito de acordo com os princípios de seu pensamento da diferença. De fato, como veremos, se num primeiro momento, marcado pela oposição entre signo e expressão, Deleuze resgata a importância do signo em Espinosa (mais acompanhando a concepção de signo deste do que se desviando dela), tendo em vista a luta contra a transcendência do sentido e a importância dos signos de alegria na escalada dos três gêneros de conhecimento, num segundo momento de seu diálogo com Espinosa, por sua vez, Deleuze faz dos signos elementos indispensáveis de uma etologia das relações concretas de força, que intensificam nossa sensibilidade em certos encontros. Ou seja, o signo passa a expressar diretamente a multiplicidade de forças em devir que insiste no dado como aquilo que não é dado imediatamente. Tal torção marca a originalidade do conceito de signo em Deleuze. Vejamos então como se configuram estes momentos do signo, como eles se complementam e se diferenciam, a fim de adentrarmos um pouco mais no campo de imanência do conceito e em seus devires.

1º momento: univocidade do ser e construção da imanência do signo

Neste primeiro momento, com o auxílio de Espinosa, Deleuze se opõe às noções alegóricas de signo[10]. Trata-se de recusar um signo meramente linguageiro, cujo sentido seria decalcado de figurações abstratas, dadas de antemão. A filosofia espinosana se

[9] Cf. **SAUVAGNARGUES, A.** *Deleuze, l'empirisme... op cit*, pp. 149-172.

[10] Contemporaneamente, há latinistas e estudiosos da retórica antiga que encontram um uso mais subversivo da noção de alegoria, usos que a retirariam de seu lugar negativo, romântico ou naturalizado, dotando-a, em vez disso, de uma potência de desvio e não mais de mera representação. Não entraremos no mérito dessa discussão aqui, tendo em vista que esse não é o foco principal de nossa pesquisa. Mas, para o leitor que porventura se interessar por leituras mais aprofundadas disso, recomendamos – com base em sugestões de Alexandre Henz, a quem muito agradecemos – o livro de **HANSEN, J. A.** *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. Campinas: Hedra, 2006.

apresenta como decisiva para Deleuze justamente porque ela faz dessa luta contra o transcendente o seu motor: "*Nós cremos que a filosofia de Espinosa permanece em parte ininteligível se não se vê nela uma luta constante contra as três noções, de equivocidade, de eminência e de analogia*" (***EPE***, p. 40, itálico do autor, tradução nossa). Com efeito, a equivocidade, segundo Espinosa, estabelece que Deus não pode ser ao mesmo tempo criador e criatura, quer dizer, ele não é ao mesmo tempo causa eficiente do criado e causa de si. Já a eminência localiza Deus como radicalmente separado de qualquer outro ser, como transcendente, num plano tanto diferente como superior. A analogia, por sua vez, postula a imagem de Deus como indiretamente derivada da imagem da própria criatura, pois este tipo de decalque seria a única maneira possível de pensar Deus e avançar em seu conhecimento. Estas três noções, de origem escolástica e tomista, estão implicadas umas nas outras e se pressupõem (Cf. ***EPE***, p.148). Ora, o que se coloca imediatamente em jogo nessa luta contra o equívoco, o eminente e o analógico é a construção, mais ampla, de uma concepção metafísica do ser como *unívoco*, em que o ser, ao se dizer em vários sentidos, se diga também diretamente de tudo aquilo de que ele se diz.

Univocidade do ser – três momentos

A conquista da univocidade do ser nos apresenta três grandes momentos segundo Deleuze. O primeiro deles é protagonizado pelo escocês Duns Scot (1265-1308), para quem o ser se liga à diferença através de "dois tipos de distinções", a *distinção formal*, estabelecida entre Deus e suas formas qualitativas ou atributos, e a *distinção modal*, na qual os diferentes modos se apresentam como variações intensivas ou modalidades individuantes implicadas na potência do ser e de seus atributos sem desfazer, entretanto, a singularidade de suas essências.

O que de mais importante se procura assegurar, nesse primeiro momento, é a unidade e a singularidade do ser divino, quer dizer, é preciso garantir a diferença dos atributos entre si e dos modos entre si sem recorrer a qualquer espécie de panteísmo. Logo, é preciso que o ser se diga em vários sentidos diferentes – ou seja, que ele seja constituído por uma infinidade de essências ou atributos e que dessas essências, e não de um outro Deus, advenha uma infinidade de modalidades individuantes ou graus de intensidade – sem que ele se diga um pouco mais privilegiadamente deste ou daquele sentido ou sem que haja hierarquia entre eles. Assim, Deus não pode, por exemplo, se dizer mais do atributo pensamento que do atributo extensão, da mesma maneira que não poderia se dizer mais da modalidade homem, que da modalidade animal ou da modalidade árvore. Para Scot, as duas distinções, a formal e a modal, tornam viável a realidade de um Deus unívoco, o qual é neutro ou indiferente em relação à pluralidade de sua expressão. Temos aí um primeiro golpe contra a noção de analogia, pois a neutralidade mantém a pluralidade dos sentidos do ser divino, mas impede qualquer decalque de Deus a partir de uma existência ou categoria específica, decalque que pode se estabelecer seja através de uma simples analogia vulgar, fundada em similitude, seja através de relações analógicas mais elaboradas, fundadas em leis ou referenciais de proporção e em correspondências metafóricas entre conjuntos de relações[11]. O Ser deverá se dizer de seus diferentes atributos e modos sem se reduzir a nenhum deles.

Trata-se também, portanto, de um primeiro passo em direção ao desenvolvimento da noção de imanência do ser, pois, neste caso, em sua neutralidade ou indiferença, tal

[11] Sobre a noção de analogia ("analogia de proporção" e "analogia de proporcionalidade") e sobre o papel que tal noção tem quanto à recusa da equivocidade, Cf. **AUBENQUE, P**. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, *apud* **ORLANDI, L.B.L.** *Nietzsche na univocidade deleuziana*, texto parcialmente publicado em D**. LINS, S. S. GADELHA COSTA, A. VERAS**, *Deleuze e Nietzsche – Intensidade e paixão,* Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2000, pp. 75-90. No tocante à pluralidade do ser, Orlandi nos explica neste mesmo artigo que a idéia contida na frase "*o ser propriamente dito se diz em vários sentidos*" é o ponto de partida da "metafísica ocidental".

imanência não será mais imanente a algo, ou seja, tudo fará parte da expressividade divina sem que Deus seja dito, como já vimos, privilegiadamente de um determinado atributo ou de um modo em particular. Tomemos um exemplo simples: pode-se entender todos os entes como fatores intensivos ou diferenciais de Deus, mas, tendo em vista as idéias de Scot, incorremos em erro quando emprestamos a Deus características que reforçam a centralidade do humano, como soe acontecer (Deus como um homem barbudo, velhinho, dotado de razão, etc.). Afinal, como vemos em Espinosa, se o triângulo falasse, ele diria que Deus é eminentemente triangular (Cf. Carta LVI, à Boxel, *apud* ***EFP***, p. 87 [tr: 69]).

Como veremos em outro momento, a noção de neutralidade é discutida com mais detalhes em *Lógica do sentido*, como meio de pensar o sentido ou acontecimento como "efeito de superfície", indiferente ao estado de coisas que o efetua. Com efeito, neste livro de 1969, Deleuze aprofunda as conseqüências de uma lógica da expressão, que aparece em Espinosa e que é oriunda de antiga tradição estóica e medieval, pensando-a como uma lógica do sentido, a qual distingue, em relação a cada expressão, o sentido que ela exprime (essência) e aquilo que ela designa (substância), sendo que o sentido expresso não existe fora daquilo que o exprime (atributo), o seu objeto portador, mas tampouco se confunde com ele. Mesmo um ano antes, porém, tal questão já aparece:

> Cada atributo é um nome ou uma expressão distinta; o que ela expressa é como que seu sentido; mas, se é verdade que o expresso não existe fora de seu atributo, também é verdade que ele se refere à substância como ao objeto designado por todos os atributos; assim, todos os sentidos expressos formam o 'exprimível' ou a essência da substância e dir-se-á, por sua vez, que essa se expressa nos atributos (***EPE***, p. 53, tradução nossa).

Contudo, este Deus escotista, esta instância indiferente, irredutível tanto a seus atributos como a seus modos, permanece transcendente na medida em que é isolado, posto num plano inacessível, ainda que se pretenda que ele se diga positivamente de

tudo o que é. Trata-se de uma neutralidade que, embora não seja mais emanativa, é ainda inexpressiva. Conforme Deleuze, é com Espinosa que a noção de univocidade "opera um progresso considerável", chegando a seu segundo grande momento, que é decisivo, por conseguinte, também para a afirmação da imanência e para a refutação das concepções analógicas e eminentes do sentido e do signo. Isto porque, com Espinosa, o ser unívoco deixa de ser distanciado ou indiferente aos atributos e modos: ele "se confunde com a substância única, universal e infinita", ele se faz objeto de "afirmação pura" (Cf. ***DR***, pp. 57-59 [tr: 46-48]). Isto perfaz o princípio de "igualdade do ser", exigido por toda filosofia que se pretenda imanente. Segundo este princípio o ser é não apenas igual em si mesmo, mas também aparece ou está contido *igualmente* em todos os seus efeitos, ou seja, em todos os seres. É preciso pensar o ser como neutro, quer dizer, um ser que não hierarquize seus efeitos segundo uma escala de proximidade ou de pertença, mas é preciso também que o ser não seja emanativo, ou seja, que o efeito não apareça apartado de sua causa: "as coisas permanecem inerentes a Deus, que as complica, assim como Deus permanece implicado pelas coisas, que o explicam" (***EPE***, p. 12-14, 158-159, tradução nossa).

Para Deleuze, é importante, evidentemente, assegurar a conquista da neutralidade de Duns Scot; contudo, é com Espinosa que ele encontra uma tensão instigante dessa neutralidade com a afirmação da substância como expressividade imanente: "insistir-se-á tanto sobre a positividade, isto é, sobre a imanência entre expresso e expressão, como sobre a 'negatividade', isto é, sobre a transcendência do que se exprime em relação a todas as expressões" (***EPE***, p. 44, tradução nossa). Note-se que a negatividade da qual Deleuze fala aqui não se confunde com qualquer tipo de eminência, mas sim ao fato de que a expressividade da substância não se resume ao conjunto do estado de coisas, à mera reunião do dado.

Mas de que maneira esta mudança se torna possível? Primeiramente, Espinosa jamais pensa a "distinção real" como uma "distinção numérica", mas apenas como uma "distinção formal", quer dizer, de "qualidade" ou "essência". Trocando em miúdos, isso quer dizer que a diferença pela qual o ser unívoco se diz é qualitativa, ou seja, implica apenas os atributos ou essências de um "único e mesmo designado" (o ser unívoco) e não se confunde com os modos que o individuam, em relação aos quais ele se comporta como um "sentido ontologicamente uno". Neste mesmo passo, Espinosa estabelece, inversamente, que a distinção numérica de tais fatores individuantes não é jamais real, mas somente "modal": a diversidade dos modos são apenas "fatores individuantes" ou "graus intrínsecos intensos" da única e mesma substância infinita e de seus atributos: "todas as essências existentes são, assim, expressas pelos atributos nos quais elas existem, mas como a essência de outra coisa, isto é, de uma só e mesma coisa para todos os atributos". Temos então, a unidade ontológica da substância, por um lado, e a infinidade qualitativa ou formal dos atributos como a contra-face da mesma moeda, quer dizer, como variedade que constitui a essência da substância absolutamente una. Esta distinção real não numérica – a única distinção capaz de existir no absoluto, segundo Espinosa – aparecia em Duns Scot como uma distinção formal ainda concebida como um mínimo de distinção real; em Espinosa, segundo Deleuze, a distinção formal entre os atributos "devém toda a distinção real" (***EPE***, p. 35, 54, 55, 56, tradução nossa). Levando em conta tais afirmações, podemos concluir, com Deleuze, que o grande avanço de Espinosa foi de conceber que o ser "se diz em um só e mesmo sentido da substância e de seus modos, embora os modos e a substância não tenham o mesmo sentido ou não tenham este ser da mesma maneira" (***DR***, p. 59 [tr: 48]; Cf. ***EPE***, p. 31). Com efeito, em Espinosa, não há eminência formal do ser unívoco: substância, atributos e modos estão ontológica e necessariamente ligados. O elemento condicionante de tal

ligação é justamente os atributos, posto que eles "existem *formalmente* na natureza", e não analogamente ou eminentemente. Os atributos são "afirmações" que "se dizem formalmente da substância, da qual eles constituem a essência, e dos modos, dos quais eles contêm as essências" (***EPE***, p. 50, tradução nossa). Com Espinosa, a diferença deixa de ser externa: o ser divino se afirma direta e radicalmente na diferença, ele desce, torna-se imanente.

Contudo, nesta univocidade espinosana do século XVII a univocidade ainda não está completamente garantida. Pois, por um lado, está claro que os modos dependem da substância, na medida em que a substância se afirma na variedade dos modos, ou seja, na medida em que sua expressão é genética: ela se modifica intrinsecamente e, ao se modificar, produz graus de intensidade individuantes diversos; mas, por outro lado, se os modos dependem da substância, esta, por sua vez, independe deles, como se fosse "outra coisa", cujo processo causativo pode se determinar como uma via de mão única. Com efeito, ao se perguntar pela realidade ontológica disso que se afirma diferencialmente, ou por quê?, com que desígnios?, até quando?, dá-se margem ainda à alguma separação ontológica, ainda que de maneira confusa, de tal modo que a substância aparece na diversidade dos modos, porém podendo ser pensada ainda como instância que precede e abre a possibilidade de seu próprio aparecer. Por conta disso, segundo Deleuze, "seria preciso que a substância fosse dita ela mesma dos modos, e somente dos modos" (***DR***, p. 59 [tr: 48]).

Assim, é num terceiro momento, desta vez nietzschiano, que a univocidade do ser é garantida em seu caráter imanente infinito. Deleuze destaca que a noção de "eterno retorno" permite uma reversão a partir da qual a identidade não é mais primeira, mas sim um princípio segundo, que é oriundo e "gira em torno da diferença". No eterno retorno, "o ser se diz do devir; a identidade, do diferente; o um, do múltiplo, etc.". Mas

por quê? O que se passa na novidade desta reversão? É que o "eterno retorno, o voltar, exprime o ser comum de todas as metamorfoses, a medida e o ser comum de tudo o que é extremo, de todos os graus de potência na medida em que são realizados". O ser unívoco é o próprio devir, é o ser do devir, o ser daquilo que retorna ou se repete, que não é o Mesmo, mas a Diferença: "sob todos estes aspectos, o eterno retorno é a univocidade do ser, a realização efetiva desta univocidade. No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado e mesmo afirmado, mas efetivamente realizado" (***DR***, pp. 59-60 [tr: 48-49]). Já podemos entender, portanto, a importância deste terceiro momento do ser unívoco, tendo em vista que desde então a identidade eternamente renascida da diferença é afirmada contemporaneamente entre os modos e a substância: modos que se dizem da potência infinita da substância, e substância que se diz univocamente dos modos, não de suas existências factícias, mas de suas desigualdades constitutivas, da potência de seus devires plenamente realizados[12].

Conhecimento, corpo e pensamento

Deleuze não abandona Espinosa em favor das idéias de Nietzsche. Ao contrário: ao mesmo tempo que ele se inspira em Nietzsche para reler Espinosa, ele também, vale dizer, faz de Nietzsche um espinosista. Mais importante do que definir hierarquicamente a importância dos aliados de Deleuze é saber, em cada caso, qual problema está a exigir uma resposta do pensamento e como diferentes conceitos podem, por via de experiências de combinações e de criações mais ou menos eficazes, vir em seu socorro.

[12] Roberto Machado nos ajuda a ver que Deleuze percebe o espinosismo como uma filosofia em que encontramos, ao mesmo tempo, uma "genealogia da substância" e uma "gênese dos modos", em relação de fundação recíproca. A despeito disso, no entanto, achamos equivocada a afirmação do autor de que a leitura deleuziana de Espinosa veria este filósofo como um mero precursor de Nietzsche, cujo sistema este sim seria o ápice da "filosofia da diferença" (Cf. **MACHADO, R.** *Deleuze, a filosofia e a arte*. RJ: Zahar, 2009, pp. 59, 62, 86), pois, como veremos em seguida, é preciso estar atento às mudanças de problemáticas nos estudos deleuzianos, para não confundi-las; as hierarquizações em função de certo problema em pauta tende a perder a eficácia mediante a variação das problemáticas.

Neste sentido, a concepção deleuziana de univocidade opera num campo de imanência percorrido por intensificação de conceitos tanto de Duns Scot, de Espinosa, de Nietzsche como de outros aliados diversos[13]. Assim, no tocante ao par Espinosa-Nietzsche, quando o primeiro diz que os modos são graus de potência imanentes e que disso decorre a "obrigação" deles, que é a de "desenvolver toda a sua potência ou o seu ser no próprio limite", pode-se sentir aí a implicação com a idéia nietzschiana de que "só as formas extremas retornam – aquelas que, pequenas ou grandes, se desenrolaram no limite e vão até o extremo da potência, transformando-se e passando umas nas outras" (***DR***, pp. 59,60 [tr: 48-49]).

Esta problemática da complicação da potência está presente nos dois momentos do destino da noção de signo na obra de Deleuze. Neste primeiro momento, a ênfase na univocidade do ser faz com que o aumento da potência seja concebido como atrelado a um desenvolvimento gradual que perfaz "três gêneros" distintos de conhecimento, e em que o signo tem papel fundamental no primeiro deles.

Uma leitura apressada de *Espinosa e o problema da expressão*, poderia nos fazer duvidar da relevância dos signos no desenvolvimento desses três gêneros de conhecimento, pois, como se lê nesse livro, a noção de conhecimento em Espinosa é marcada pela desvalorização dos signos, que ele encara como instrumentos de submissão, de subjugação ao transcendente, aos valores dominantes estabelecidos, e, em contraposição aos signos, pela valorização da *expressão* imanente. Expressão do quê?

[13] Tendo em vista a pluralidade das alianças deleuzianas com filósofos, artistas e pensadores diversos e, não deixando de observar a "presença" intensiva de Espinosa nessas alianças, Luiz Orlandi nos apresenta uma lista, não exaustiva porém esclarecedora, dos encontros que, contando com o nome de Espinosa e implicando diferentes problemas em pauta, Deleuze observou no conjunto de sua obra. Tal sorte de encontros contam-se entre os mais numerosos. Para termos idéia da amplitude de pensamentos em jogo, vejamos os interlocutores que povoam esse campo deleuzi-espinosano: Proust, Sade, Lucrécio, Freud, Wiliam James, Bergson, Leibniz, Kafka, Artaud, Geoffroy Saint-Hilaire, Huexküll, Charlotte Brontë, Lorca, Lawrence, Faulkner, Michel Tournier, Pierre Boulez, Francis Bacon, Vertov, Antonioni, Carmelo Bene, Foucault, Pascal, Fichte, François Châtelet, Reich, Bekett e também Nietzsche. Para mais detalhes, Cf. **ORLANDI, L.** *O hábitat espinosano de Deleuze,* p. 14-18. *In*: **JARDIM, A. F. C** [et al] *Experimentações filosóficas – ensaios, encontros e diálogos*. São Carlos: EdUFSCar, 2009, p. 33-65.

Expressão da substância, quer dizer, maneiras de ser do Ser: "sou uma modificação da substância, isto é, uma maneira de ser do ser enquanto essa modificação é expressa como corpo no atributo extensão e expressa como alma no atributo pensamento"[14]. Essa expressão não é alegórica, ela é direta. É a própria substância que, ao se modificar, exprime-se duplamente, como modo do atributo extensão e como modo do atributo pensamento[15]. Corpo e pensamento, gesto e idéia desse gesto, árvore e idéia dessa árvore perfazem um "paralelismo" em que não há qualquer soberania de um atributo sobre o outro, ao contrário, eles são estritamente iguais do ponto de vista da substância unívoca[16]. Da mesma maneira que os corpos não são cópias ou projetos que imitam a substância, as idéias não são modelos e nem simples representações dos corpos. "Assim, toda similitude imitativa ou exemplar é excluída da relação expressiva" (***EPE***, p.164, tradução nossa).

Deleuze nos mostra que isso subverte completamente toda a moralidade clássica, calcada no despotismo da alma sobre o corpo, defensora da idéia de que quando a alma age o corpo padece e, inversamente, quando o corpo age, é a alma que se submete, sendo que, conforme tal lógica, deveríamos lutar para assegurar a soberania da alma, única capaz de aceder às percepções claras e distintas, já que o corpo seria constantemente confundido por ilusões[17]. Daí o conhecido grito de Espinosa: "eles não sabem o que pode um corpo" (ESPINOSA, *Ética*, liv.III, prop.2, esc., p. 169; Cf. ***EPE***, pp. 205-206, 236; ***NPh***, p. 47 [65]). Grito que é mais tarde reforçado pelo de Nietzsche:

---

[14] Esta explicação foi colhida da aula de Deleuze sobre Espinosa, em 02/12/1980, registrada no site da universidade de Paris 8, link "La voix de Gilles Deleuze": http://www.univ-paris8.fr

[15] Dizemos "duplamente", mas sabemos, com Espinosa, que a substância infinita tem uma infinidade de atributos. Porém, devido a nossa constituição, somos capazes de perceber apenas dois deles, extensão e pensamento, os quais, por sua vez, estão implicados por uma infinidade de modos. Cf. ***EPE***, p. 49.

[16] Sobre a noção de "paralelismo", Cf. ***EPE***, pp. 94-97 e ***EFP***, pp. 28, 92-98 [tr: 24, 118-126].

[17] A respeito do "claro e distinto" cartesiano, contra o qual Espinosa luta em sua filosofia, Cf. ***EPE***, pp. 115-118, 138-139.

"o mais surpreendente é, antes, o corpo; não podemos deixar de nos maravilhar com a idéia de que o corpo se tornou possível"[18] (NIETZSCHE, apud ***NPh***, p. 121 [tr: 168]). Como Deleuze já salientou, não se trata de mera desvalorização da alma em prol do corpo, pois isto seria reedificar o moralismo às avessas. Trata-se, isso sim, da "*desvalorização da consciência em relação ao pensamento*" (***EFP***, p. 29, [tr: 24-25], itálico nosso). Pois, se corpo e pensamento são uma mesma modificação da substância, ainda que sob diferentes atributos (paralelismo), é forçoso concluir que o que acontece ao corpo tenha um correspondente no pensamento, seja o que de corriqueiro acontece, seja o que de *novo* acontece nas ocorrências extraordinárias dos trajetos rizomáticos. Posto isso, já podemos entender de que maneira Deleuze acompanha inicialmente a crítica espinosana aos signos.

Os signos equívocos em espinosa

Em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze destaca que "a oposição das expressões e dos signos é uma das teses fundamentais do espinosismo" (***EPE***, p.165, tradução nossa). Por quê?

Porque a expressão é um desdobramento direto do ser divino enquanto natureza que produz tal como ela existe formalmente. Como já vimos, os modos não são efeitos apartados de sua causa. Esta imanência radical implica uma expressividade também radical da natureza. Disto decorre que, se a expressão é unívoca, o conhecimento *adequado* que podemos ter da natureza é também unívoco. Neste momento, podemos estabelecer inicialmente uma divisão, que por ora é didática e estratégica para a virada que veremos depois, entre, por um lado, um conhecimento por signos, conhecimento

[18] Trecho encontrado originalmente em **NIETZSCHE, F.** *Fragmento póstumo* de junho-julho de 1885, número 37 [4].

que nos é dado por uma espécie de revelação, conhecimento categorizado que um sujeito tem sobre um outro, sobre um objeto ou sobre determinado recorte da natureza em geral, e, por outro lado, o conhecimento natural, unívoco e imanente, de "um único indivíduo existente", conhecimento de uma essência ou natureza ao infinito, *facies totius universi* infinitamente cambiante, que, para falar num estilo leibniziano, incessantemente dobra, redobra e desdobra um mesmo plano do diverso (Cf. ***EPE***, pp. 187, 215).

Ora, a expressão não tem necessidade de signos para existir. A expressão é direta, ela é o próprio movimento de *explicação* da natureza enquanto *corpo*, enquanto caso concreto. "Porque explicar, longe de designar uma operação de um entendimento que permanece exterior à coisa, designa antes de tudo o desenvolvimento da coisa nela mesma e na vida" (***EPE***, p.14, tradução nossa). Logo, por definição, a expressão não pode significar outra coisa que ela mesma, pois ela já é toda a natureza, ela concerne o atributo como essência da substância divina infinita.

Assim, em Espinosa, são os signos que significam outra coisa, que carregam em si um sentido escondido, condicionado, codificado. Esta dualidade entre o signo e seu verdadeiro significado teria por objetivo garantir a obediência, a submissão, a transmissão de palavras de ordem. Com efeito, a tradição teológica, e na esteira dela também a tradição filosófica, nunca foi capaz de pensar a natureza divina a partir de seus atributos, que constituem sua essência. A natureza divina fora sempre confundida com seus *próprios*. Os próprios são qualidades, idéias gerais sem as quais Deus não pode se dizer Deus, embora este não se diga Deus em função delas. Conforme Deleuze destaca, Espinosa, ao definir de próprio, segue um ponto de vista aristotélico: o próprio é um "adjetivo" que qualifica Deus, que pertence a ele, mas que não nos faz conhecê-lo substancialmente. Ouvir que Deus é perfeito não nos ensina nada de sua natureza. Saber

que ele é eterno, tampouco. Perfeição e eternidade são exemplos de próprios divinos, quer dizer, são "noções impressas" comuns ao conjunto dos atributos ou a alguns deles em particular, mas eles não compõem a expressividade divina. Ao tomar a natureza divina pelos próprios a ela atribuídos, o ser continua em sua eminência, continua imerso em seu mistério, em algo grande demais para nossa compreensão. Esta sorte de indefinição dá margem a interpretações que supostamente revelam algo de sua natureza, é daí que surge a figura dos profetas, dos doutores. Mais que isso, ao interpretar os signos de Deus, que podem ser desde a Sagrada Escritura a eventos naturais do meio ambiente, revelando-nos seus sentidos ocultos, aqueles que de alguma forma são agraciados com o dom do saber ou da interpretação nos transmitem princípios de obediência, nos ensinam regras morais de conduta, "nos inspiram a submissão necessária" (***EPE***, p. 48, tradução nossa. Ver também pp. 41, 49). Deleuze resgata a importância da oposição entre signo e expressão, justamente porque o conhecimento por signos, na obra de Espinosa, é um conhecimento moral, que, ao impressionar nossos corpos, dispara neles a potência recognitiva de nossa imaginação, impedindo nosso entendimento de alçar ao que de fato ele pode. O conhecimento por signos é, assim, um conhecimento equívoco, ligado à figura de um Deus eminente.

Em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze reconhece na obra de Espinosa três tipos principais de signos, aos quais a noção de expressão combate[19]. O primeiro deles é o *signo indicativo*. Este signo "nos faz concluir alguma coisa a partir do estado de nosso corpo" (***EPE***, p.164-165). O exemplo clássico de Espinosa é a sensação que temos de que o Sol se encontra a duzentos pés de altura e de que ele é uma esfera muito

[19] Em *Crítica e Clínica*, Deleuze falará em quatro, e não três, tipos de signos. Será acrescido em suas considerações os *signos abstrativos*: "nossa natureza, sendo finita, retém daquilo que a afeta somente tal ou qual característica selecionada (o homem animal vertical, ou racional, ou que ri). Esses signos são *abstrativos*" (***CC***, p. 173 [tr: 157]). Este acréscimo, porém, não desconfigura o raciocínio conceitual de 1968.

menor do que realmente é. Ou seja, nossa apreensão deste astro está ligada à capacidade física de percepção própria a nosso corpo, aos sentidos que ela nos leva a dar, e não à expressão real do encontro entre o Sol e nosso corpo. Desse modo, permanecemos afastados tanto do conhecimento adequado de nosso corpo como do objeto que nele provoca o efeito. As idéias que temos a partir dos signos indicativos são, portanto, inadequadas, uma vez que, colhidas no acaso dos encontros, elas explicam os efeitos de outros corpos sobre o nosso por meio do imediatismo da impressão e de seu rebatimento na imaginação e não por meio da expressão formal e material da causa.

Um segundo tipo são os *signos morais* ou *imperativos*. Com estes signos, confundimos uma lei natural com uma lei moral. O exemplo mais conhecido dado por Espinosa é o de Adão. Este, ao ser avisado por Deus que não deve comer o fruto, não entende que tal interdição provém de uma lei natural que torna o bom funcionamento de seu organismo incompatível com aquele alimento. Adão interpreta uma lei natural como uma ordem arbitrária de um soberano, e mesmo os intérpretes das escrituras seguem esse raciocínio (Cf. ***EPE***, p. 49; ***EFP***, p. 144 [tr: 111-112]). Os padres, não só os de profissão, mas também o que às vezes há de padre em nós, parecem de fato especialistas no manejo dos signos morais imperativos. Aliás, o que seriam os dez mandamentos senão signos imperativos através dos quais se interpreta moralmente leis naturais ou de grupo? Ou seja, desviamo-nos da causa eficiente adequada, que envolve sempre um complexo de fatores, de jogos sociais e suas relações de poder econômicas e culturais, para erigir em seu lugar leis gerais que nada mais são do que a legitimação de preconceitos morais e imposições de modelos de vida.

O terceiro tipo de signo, destacado por Deleuze em sua leitura de Espinosa, diz respeito aos *signos de revelação*[20]. Estes signos garantem nossa obediência, uma vez que eles autenticam o conhecimento equívoco das causas na figura de um Deus externo e superior. É que, impossibilitados de conceber Deus adequadamente, tendemos a imaginá-lo segundo uma lógica de recognição que transfere a Deus uma imagem exagerada daquilo que abstraímos em nossas percepções ordinárias. Por estes signos conhecemos Deus não a partir de seus atributos, mas a partir de seus *próprios*, construídos conforme nossa imagem e semelhança elevadas ao infinito – Deus todo-poderoso, "Arquiteto de todas as coisas", "Príncipe ou Legislador", "Grande Monarca", "Juiz supremo", onisciente, de bondade e paciência infinitas, etc. (***EPE***, p. 165; ***CC***, p. 174, [tr: 157]). Ou então Deus é sugerido por nossa capacidade fantasiosa de emprestar a Ele determinações superlativas do que nos afeta: Deus como "Sol infinito", Sopro todo-poderoso, Energia cósmica, eterno, ilimitado, etc. Os profetas e os gurus são os grandes operadores destes signos.

O conhecimento por signos perfaz o que, em Espinosa, é o *primeiro gênero de conhecimento*. Neste gênero, possuímos tão somente uma imagem inadequada das coisas, das leis e de Deus. Como veremos a seguir, o conhecimento adequado em Espinosa não é algo inato, dado em princípio; ao contrario: somente chegamos a formar idéias adequadas ao cabo de um longo processo, no qual nos desvencilhamos pouco a pouco das ilusões interpretativas a que somos levados pelo encadeamento de necessidades externas a nós.

[20] Em *Espinosa, filosofia prática*, de 1981, assim como em *Crítica e Clínica*, de 1993, Deleuze modifica a nomenclatura própria a este tipo de signo: no lugar de "signos de revelação", ele os chama de "signos interpretativos", em 1981, e de "signos hermenêuticos ou interpretativos", em 1993. Tal mudança ajudará a enfatizar que a crítica aos signos interpretativos não significa abandonar o esforço interpretativo, mas liberá-lo de sua servidão a um pensamento auto-suficiente em prol de sua exposição ao problemático.

Em Espinosa, há três gêneros de conhecimento: o primeiro gênero ou imaginação, o segundo gênero ou razão, o terceiro gênero ou intuição intelectual. Podemos alçar, aos poucos, do primeiro ao terceiro, num mesmo aprendizado que interliga os três. Assim, apesar de serem elementos que caracterizam um conhecimento vago, os signos espinosanos desempenham papel decisivo num processo mais amplo de aquisição do conhecimento adequado.

Os signos e os gêneros de conhecimento

Espinosa recusa as teorias segundo as quais o conhecimento é fruto de uma operação voluntária de um sujeito. Assim como os modos da extensão são efeitos intrínsecos à própria explicação ou desenvolvimento da substância, estando suas essências contidas no atributo extensão, as idéias são igualmente modos que estão contidos no atributo pensamento e, portanto, formam também a própria essência da substância. Dito de outra maneira, o conhecimento que temos das coisas e de suas leis, tanto os conhecimentos inadequados quanto os adequados, implica um movimento comum da natureza inteira, que é ontologicamente anterior à imagem ilusória do sujeito que se debruça voluntariamente *sobre* o objeto a ser pesquisado. Deleuze indica em Espinosa uma explicitação clara disso: "não somos nós quem afirma ou nega jamais nada de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma" (ESPINOSA, *Court traité*, II, 16, 5, *apud* ***EFP***, p.79, [tr: 63]).

Ora, o que se afirma ou se nega em nós é fruto de nossos encontros *com* o mundo e *no* mundo. Como vimos, nossos encontros mais imediatos são com signos equívocos, o que parece nos condenar às idéias inadequadas que caracterizam o *primeiro gênero de*

conhecimento, ou *imaginação*[21], reino das impressões vagas das indicações sensíveis, das conclusões moralizantes, dos transcendentalismos religiosos. Uma idéia inadequada se caracteriza pela privação do conhecimento de sua causa, ou seja, de sua gênese, da maneira necessária como uma coisa é produzida por outras. Contudo, tendo em vista que a substância é *causa imanente* e não *causa emanativa* de todos os seus efeitos, quer dizer, tendo em vista que todo e qualquer efeito envolve a causa, permanece nela, assim como esta os implica, podemos então afirmar que mesmo o conhecimento inadequado, enquanto efeito, envolve alguma positividade de sua causa. Considerarmos isso bem de perto é fundamental para não perdermos de vista a imanência do processo de aquisição do conhecimento adequado e para compreendermos a importância dos signos nele. Com efeito, uma das originalidades da leitura deleuziana acerca de Espinosa está em ultrapassar a dualidade signo-expressão, recuperando a importância do signo sem fazer dele veículo de qualquer transcendência.

Assim, conforme exemplo espinosano retrabalhado por Deleuze, quando dizemos que o Sol está a duzentos pés de distância, aceitamos teoricamente que essa percepção é uma idéia inadequada, pois ela não explica nada nem de minha natureza nem da natureza do Sol. Todavia, uma vez que as pesquisas científicas nos dizem que o Sol é muito maior do que o percebemos e que ele nos parece pequeno porque está muito longe de nós, alargamos nossa percepção e alçamos a certa positividade, que está não exatamente no erro cometido por nossa imaginação, que confunde os efeitos de corpos exteriores sobre nosso corpo com idéias precisas e necessárias, mas em melhor conhecer

[21] Espinosa distingue *imaginação* de *intelecto*. Para Espinosa, e no século XVII em geral, a imaginação é o efeito de estímulos exteriores sobre nossos corpos. Assim, quando a luz refletida por um objeto ou os sons que dele emanam atingem nossa sensibilidade, formamos imagens visuais e auditivas dele em nosso cérebro – isso difere, portanto, de nossa atualidade, em que a imaginação é encarada como potência criativa fantasiosa, sem nexos necessários com a realidade. Já o intelecto consiste no conhecimento das causas e efeitos das coisas independentemente da imaginação que temos delas, trata-se de uma certeza intelectual que produz idéias adequadas ou racionais e não mais imagens subordinadas ao sensível imediato (Cf. CHAUÍ, 1995, p. 34, 38-39).

a maneira de funcionar, de perceber, de nossa imaginação, conhecer a capacidade inventiva, ainda que imprecisa, dessa imaginação, positividades estas que estavam encobertas por tal erro. Isto porque passamos a sentir de maneira mais precisa a relação que envolve num lance comum nosso corpo e o Sol, que faz com que um astro gigante e longínquo nos pareça pequeno e próximo em função do efeito dele sobre nosso corpo e das ilusões que tal efeito gera. Percebemos melhor também a dinâmica que compõe o funcionamento perceptivo de nosso corpo, que é diferente de um telescópio, que é diferente da percepção que têm outros animais. Com isso, compreendemos pouco a pouco a lógica de funcionamento real que nos induzia ao erro e tal esclarecimento se constitui como uma nova faceta que alarga nosso conhecimento do fenômeno em questão. Com isso, podemos nos concentrar em colher conhecimentos adequados nos encontros, se esforçando por formar positivamente *noções comuns* entre o meu corpo e os outros corpos que produzem com ele idéias de afecção (Cf. ***EPE***, p. 136).

O *segundo gênero de conhecimento* nos ajudará a compreender melhor o que fora dito acima. Ele diz respeito à formação de *noções comuns* pela razão. Uma noção comum é uma apreensão adequada da "composição entre dois ou vários corpos" e da "unidade desta composição". Com efeito, as noções comuns dizem respeito às relações de composição, às condições sob as quais uma composição se faz e se desfaz, às suas dinâmicas de funcionamento. Por não se aplicar a um corpo isoladamente, pode-se dizer que se trata de "idéias gerais" ligadas à efetuação de cada relação. Geral, mas não "abstrato" portanto (Cf. ***EFP***, pp. 126-127 [tr: 98-99]).

Portanto, o segundo gênero de conhecimento, nos tira de um "estado de natureza", no qual permanecemos à deriva, sob o impacto casual de signos, e nos conduz a um estado de razão: "as leis da Natureza, não aparecem mais como comandos e proibições, mas por aquilo que elas são, verdades eternas, normas de composição, regras de

efetuação de poderes" (***EPE***, p. 270, tradução nossa). Entre o primeiro e o segundo gênero, ocorre, assim, uma espécie de quebra, de salto. Porém, tal ruptura se torna relativa quando nos perguntamos como chegamos a formar uma noção comum, como se passa sua construção entre os corpos diversos. Para responder a esta questão, entrará em jogo aqui um princípio ético-prático da relação entre corpos: a *alegria*. Caberá à *Ética* espinosana desenvolver mais a fundo a temática das paixões alegres, juntando ao estatuto das noções comuns a possibilidade de um uso menos incerto que aquele observado no *Tratado da reforma*. Vejamos.

Segundo Deleuze leitor de Espinosa, nosso corpo, quando encontra outro, pode aumentar sua potência pela destruição e absorção do corpo exterior. Fazemos isso, por exemplo, com os alimentos que nos nutrem. Podemos também compor com o corpo exterior um terceiro indivíduo, mais forte, mais potente. Por exemplo: o ajuntamento de trabalhadores que empreendem juntos um mutirão; ou certos pássaros e o rinoceronte, que efetivam cooperações do tipo harmônicas: o pássaro come parasitas da pele do rinoceronte e este sabe que está em perigo quando o pássaro vai embora. Todavia, nosso corpo também pode ser destruído ou enfraquecido nos encontros: como quando sofremos os efeitos de um veneno, de uma inimizade, de um ex-amor, ou quando somos atacados por um animal, ou ficamos expostos às intempéries da natureza, etc. Nos primeiros casos, em que nossa potência de existir e nossa capacidade de apreender adequadamente as leis de composição na natureza aumenta, dizemos que se trata de *paixões alegres*. Nos outros casos, em que somos destruídos ou enfraquecidos na relação que nos toma, dizemos que se trata de *paixões tristes*. Alegria e tristeza, portanto, não dizem respeito aqui a estados subjetivos ou à conformidade com regras morais de *bem* e *mau*. Alegria, em Espinosa, é tudo o que preenche uma potência; tristeza é tudo o que, ao contrário, nos afasta daquilo que podemos (Cf. ***ABC***, letra J).

Ora, interessa aqui frisar que são as paixões alegres que nos permitem formar noções comuns. Isto porque, quando nosso corpo se encontra alegremente com outro, estabelece-se uma relação entre o que há de comum ou de compatível entre os dois corpos; as relações que nos constituem, nesse caso, não apenas se mantêm como passam a funcionar melhor e *se evidenciam*, atingem um grau maior de potência, de modo que, quanto mais relações comuns somos capazes de imaginar a partir do que nos afeta positivamente, mais conhecemos adequadamente o complexo de relações que constitui nossa essência. Diferentemente das relações de tristeza, em que o conjunto das relações que compõem nosso corpo é destruído, total ou parcialmente, sob a hegemonia do outro corpo. O conhecimento adequado das relações implicadas por uma noção comum nos permite conhecer e compreender, melhor e ativamente, outras relações que dela se deduzem. Somente após termos formados um número suficiente de noções comuns menos gerais, oriundas de nossas paixões alegres com outros corpos, é que somos capazes de formar noções comuns mais gerais, que nos permitem compreender de maneira mais fina e lúcida até mesmo alguns casos de encontros entre corpos que não convêm entre si. Portanto, ao lado da ruptura entre os dois gêneros de conhecimento, do ponto de vista da adequação do conhecimento, co-existe certa harmonia, do ponto de vista prático de formação da noção comum, entre a potência imaginativa do primeiro gênero e a formação de um estado de razão do segundo (Cf. ***EPE***, p. 269-270, 273-274; ***EFP***, pp. 126-129 [tr: 98-100]). De fato, quanto mais somos preenchidos positivamente em nossos encontros, mais esta capacidade imaginativa vai se transformando em poder de formar adequadamente noções comuns.

Assim, apesar da oposição entre os signos equívocos da imaginação e a expressão adequada das relações constitutivas da natureza, a leitura que Deleuze dedica a Espinosa não perde de vista o papel decisivo dos signos, sobretudo daqueles ligados às paixões

alegres. Daí o tema, recorrente em Deleuze, da importância de selecionar os bons encontros, quer dizer, os encontros que nos afetam positivamente, que aumentam nossa potência (Cf. ***EPE***, p. 273; ***EFP***, pp. 128, 129 [tr: 99-100]).

Surge, porém, uma complicação: o conhecimento por noções comuns é adequado no que se refere à natureza dos modos existentes, ou, em outras palavras, no que se refere ao que pode ser imaginado, mas Deus, enquanto conjunto de relações que abarca todas as relações, ainda não pode ser conhecido adequadamente no segundo gênero, pois Deus não é objeto de imaginação. O conhecimento de Deus estaria, portanto, no âmbito do terceiro gênero. Contudo, a passagem do segundo ao terceiro gênero de conhecimento é um efeito ou continuação mais direto do que a passagem do primeiro ao segundo. Pois o acumulo de noções comuns, idéias adequadas que estão em nós assim como estão em Deus, tende a desembocar numa intuição expressiva da essência singular. Ao apreender mais e mais as essências dos modos existentes por meio da compreensão das relações nelas e entre elas, alcançamos também, pouco a pouco, o conhecimento adequado da essência de Deus e de suas relações com os outros seres. Trata-se, agora, não apenas da ativação de um estado de razão, mas de um "*entendimento intuitivo*", em que sentimos os atributos não mais como "noções comuns", ou gerais, aplicáveis ao conjunto de todos os corpos existentes, mas como "forma comum", ou seja, unívoca, que constitui a própria essência da substância e, no mesmo lance, contém as essências dos modos. Com a intuição intelectual, não se trata mais, como acontecia no segundo gênero, de compreender de modo geral que todas as essências estão em Deus e depende dele, mas de compreender a dependência de cada essência em particular, a começar pela essência de nosso próprio corpo, a necessidade de suas causas e efeitos. Em outras palavras, no segundo gênero conhecíamos não a nós mesmos ou aos outros corpos, mas a certas relações entre eles; já no terceiro gênero, a

variedade de relações conhecidas nos permite ter uma idéia adequada de nossa própria essência, bem como de um grande número de outras coisas em suas essências (Cf. ***EPE***, pp. 280, 282; ***EFP***, pp. 80, 131 [tr: 64, 102]). Assim, no que se refere à passagem do segundo para o terceiro gênero de conhecimento, podemos dizer, com Deleuze, que "nós começamos por formar noções comuns que exprimem a essência de Deus; a partir disso, somente, nós podemos compreender Deus como se exprimindo ele mesmo nas essências" (***EPE***, p. 280, tradução nossa). A esta *intuição*, imanente e de maneira alguma abstrata, de que nossa essência está "imediatamente e eternamente em Deus", ao mesmo tempo que Deus se explica em nós, à esta intuição de que nossa essência co-participa da perfeição e da necessidade divinas enquanto uma maneira de ser do próprio Deus, Espinosa dá o nome de "beatitude" (***EPE***, p. 287, 288, tradução nossa).

E se a obra de Espinosa constitui uma Ética é porque chegar ao terceiro gênero de conhecimento não é simplesmente o efeito alcançado por uma consciência soberana, que aplica métodos de observação e interpretação adequados, conforme os manuais hermenêuticos que certo controle e desvendamento da natureza poderiam requerer. Tampouco é o prêmio pela observação estrita a imperativos morais. Signos, noções comuns e intuição intelectual envolvem, antes de tudo, um plano de experimentação e a criação de modos de vida. Pois:

> Então, estar no meio de Espinosa é estar sobre esse plano modal, ou melhor, é instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo? Pois é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e todavia deve ser construído para que se viva de maneira espinosista (***EFP***, p 164-165 [tr: 127]).

Gêneros de conhecimento e modos de vida

Se a interpretação dos signos, em Espinosa, implica palavras de ordem, transmissão de modelos de vida, de padrões de obediência, de subserviência, a vivência

do terceiro gênero de conhecimento (beatitude) coloca em jogo a experimentação com o corpo e a imanência do pensamento. Dito em outras palavras, a problemática dos gêneros de conhecimento nos exige o questionamento pelos modos de vida: "os gêneros de conhecimento são também maneiras de viver, modos de existência" (***EPE***, p. 268, tradução nossa), e o são porque "o conhecer prolonga-se nos tipos de consciência e de afetos que lhe correspondem" (***EFP***, p. 80 [tr: 64]).

Pode-se sentir, nestas afirmações, a leitura que Deleuze fizera de Nietzsche alguns anos antes, tanto no livro de 1962, *Nietzsche et la philosophie*, como no livro de 1965, *Nietzsche*[22]. Com efeito, acompanhando a crítica aos signos indicativos, aos signos morais e aos signos da revelação em *Espinosa e o problema da expressão*, é possível que se apresente à lembrança de alguns leitores certos personagens conceituais nietzschianos, tal como Deleuze os leu, assim como a oposição existente neste livro entre a significação equívoca e a expressão imanente nos remete à oposição entre o conhecimento e a vida, já indicada desde 1962 ao menos.

Vimos que os signos indicativos nos fazem concluir algo da natureza do que nos afeta a partir do estado de nosso corpo. O conhecimento que temos por meio desses signos é inadequado posto que eles nos apresentam as leis da natureza acionando nossa consciência recognitiva, perdendo o complexo real das forças em jogo. Ora, conforme a leitura deleuziana em *Nietzsche*, "será preciso mostrar a qual ponto tudo o que é consciente permanece *superficial*", assim como "o quão quiméricas são nossas intuições de uma 'vontade livre', de 'causa e efeito', de que maneira os pensamentos, as imagens e as palavras são apenas signos de pensamentos". Enfim, ao filósofo, em sua tarefa médico-clínica, caberia mostrar "como nossa vida consciente se passa essencialmente

[22] Este segundo livro é uma versão resumida do primeiro, escrito por Deleuze para seus alunos do liceu. Nem por isso deixam de haver neste livro de 1965 algumas surpresas instigantes, como, por exemplo, um "dicionário dos principais personagens de Nietzsche", uma sistematização que ajuda a refinar a percepção do leitor a respeito da eficácia desse operador conceitual.

em um mundo de nossa *invenção* e de nossa *imaginação*" (***N***, pp. 58-59 [tr: 47-48]). Portanto, ao lado de Espinosa (e, conforme Deleuze, também de Lucrécio), Nietzsche denuncia, a seu modo, a construção arbitrária desta consciência superior, cujos valores "niilistas" são transmitidos por meio de interpretações que reforçam as "paixões tristes" e negam a existência nela mesma (Cf. ***NPh***, p. 37-38, 47 [tr: 51-52, 65]).

Também em Nietzsche, há uma "ética da alegria" (***NPh***, p. 20 [tr: 29]), em função da qual podemos perguntar pelo modo de vida implicado em cada tipo de interpretação. Com efeito, ao interpretar os signos moral e imperativamente, que maneiras de estar no mundo ajudamos a manter ou a construir? Ao erigir deuses a partir do desenvolvimento dos signos de revelação, que formas de apreensão e experimentação da realidade nós multiplicamos ou, ao contrário, interditamos? "Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos"[23] quando subordinamos nosso pensar à consciência ordinária das coisas ou quando, em vez disso, mantemo-nos "à espreita" numa ousada passividade da sensibilidade? De que maneira alargamos a existência ao privilegiar as paixões alegres? E que tipo de alegria e leveza são essas implicadas em nosso sentimento de eternidade ou beatitude?

Deixados ao acaso dos encontros, somos como o *Asno* ou *Camelo* nietzschianos, nós carregamos valores, assumimos o compromisso de observar estreitamente ordens morais, de seguir modelos de vida, de recusar de antemão tudo o que divergir das normas do bom senso e do senso-comum. Uma vez que não temos o conhecimento adequado das leis da natureza, todas estas obrigações, todos estes pesos e negações são assumidos por nós de bom-grado, uma vez que eles nos aparecem como imperativos justificados pela vontade e pelas leis divinas. E quando temos a pretensão de sermos

[23] Pego emprestada aqui a pergunta ético-política lançada por Luiz Orlandi em *Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos?*, *In*: **RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A.** *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002, pp. 217-238.

ativos dentro desse quadro da moralidade estabelecida, comportamo-nos como *Teseu*, o herói que carrega, que se ocupa dos fardos, que renuncia, que sacrifica sua própria leveza. Trata-se do regozijo pesado dos *Homens superiores* que, após a morte de Deus, substituem os valores divinos pelos valores humanos, muitas vezes mais duros que os anteriores (Cf. ***N***, p. 43-45 [tr: 35-37]).

Ao se comportarem como os porta-vozes e como os descodificadores da palavra divina, os profetas assumem o papel de *Encantadores*: portadores do dom da palavra, eles não apenas revelam Deus, eles seduzem e convencem, compondo um séquito de fiéis prontos a matar, a morrer e a depreciar a existência com eles. O poder de encantamento dos profetas, e dos padres, está na ilusão de ação que os envolve. Ao revelar e ao interpretar, eles efetivamente estabelecem referenciais. Com isso, eles nos dão a sensação de uma afirmação no mundo. Mas esta afirmação é uma falsa afirmação. Ela não diz respeito aos movimentos imanentes da substância infinita, não é a univocidade da vida que é afirmada, mas apenas à "vontade de punir e de julgar". Do mesmo modo, a humildade que eles propagam é negativa, pois ela determina a igualdade de todos a partir de um padrão eminente que se coloca a eles como modelo. A imagem da *Tarântula*, que aprisiona e se vinga da existência em sua teia traçada com os fios da moral também é aqui bastante propícia (Cf. ***N***, pp. 44, 47 [tr: 36, 39]).

O primeiro gênero de conhecimento, marcado pelos signos equívocos, colocam em jogo, portanto, certos tipos como o Camelo, a Aranha, o Anão, os diferentes tipos de homens superiores. Evidentemente, estes são personagens desenvolvidos posteriormente por Nietzsche, contudo entre esses personagens e certas questões espinosanas ressoam certos problemas comuns, ligados à pergunta pelos modos de vida afirmados pelos saberes.

Nessa perspectiva, poderíamos mesmo dizer que as significações do primeiro gênero de conhecimento estão para a potência de pensamento do terceiro assim como a paixão de *Cristo* está para o martírio de *Dioniso*. Conforme a famigerada interpretação de São Paulo, Cristo é aquele que foi morto em função de nossos pecados, para dar-nos a possibilidade de salvação. Pela figura de Cristo há a "interiorização da culpa" (***N***, p. 45 [tr: 36-37]) que visa condenar a vida, pois, segundo essa lógica, sofremos porque pecamos, somos mesmo marcados por um pecado original, que faz da vida algo de essencialmente injusto. Ao mesmo tempo há a "interiorização da dor" (***NPh***, p. 17 [tr: 25]), pois é através do sofrimento que expiaremos nossos pecados e seremos salvos após a morte. Interiorização da culpa e da dor, eis os elementos da "má consciência", conforme Nietzsche. Ora, todas essas mistificações e essas condenações da vida envolvem o conhecimento inadequado das leis da natureza, das essências dos corpos e da essência singular da substância divina. Espinosa, ao sofrer um atentado de morte, guardou o casaco rasgado pela faca que o feriu, servia como lembrança para alertar até aonde os preconceitos e a ignorância podem nos levar (Cf. CABRAL PINTO, 1990, p. 263). Muito diferente é a afirmação de Dioniso: nesta afirmação a vida não é mais remetida a ideais de negação, a transcendências morais. Ao contrário, na afirmação dionisíaca, a vida é afirmada na exterioridade de sua imanência, ela é apreendida como multiplicidade de co-existências, não apenas *entre* a variedade empírica dos modos, mas *nos* modos. Trata-se de uma multiplicidade que se diz tão somente da multiplicidade, um devir que é afirmado enquanto devir. Em Dioniso, a vida não é culpada e nem precisa ser justificada por meio de uma significação transcendente, é a própria vida que, em si mesma, é suficientemente justa para tudo justificar, inclusive a dor e o sofrimento. No lugar do *drama* de uma culpabilidade interna, a *tragédia* como exterioridade de uma vida infinitamente abundante e unívoca. No lugar da identificação, da culpa e do

sofrimento cristãos, a dança, a leveza e o riso dionisíacos (Cf. ***NPh***, pp.16-19 [tr: 24-28]; ***N***, pp. 34, 35, 45 [tr: 29, 30, 36-37]). Não seria Zaratustra aquele que diz *não* ao conhecimento equívoco em prol da alegria e das idéias adequadas? Não seria Dioniso aquele cuja intuição se confunde com a beatitude de explicar a substância no mesmo sentido em que é por ela implicado?

É nesse sentido que a crença na superioridade de uma alma soberana é uma ilusão alimentada pelos desprezadores do corpo, que reduzem o pensamento à consciência. Contudo, como Espinosa nos ensina, é importante que procuremos selecionar os bons encontros e, a partir deles, formar idéias adequadas que, por sua vez, formem outras idéias adequadas e assim por diante. Portanto, os gêneros de conhecimento envolvem *modos de existência*, cuja efetuação pode ir desde um ressentido desejo de vingança contra a vida até a sua livre afirmação. Além disso, os gêneros de conhecimento são inseparáveis da construção e reconstrução de tais modos de vida, implicando também uma *biopolítica* do corpo, ou biopotência da vida, que diz respeito à seleção dos bons encontros, às resistências face às forças entristecedoras e, conseqüentemente, às variações por que passa nosso poder de afetar e ser afetado, conforme ele é preenchido por paixões tristes ou por paixões alegres.

Assim, partindo das perguntas pelas lutas vitais que tecemos na imanência dos encontros, cumpre entendermos melhor conceitos como os de biopoder, biopolítica e biopotência, de acordo com as discussões tecidas por Deleuze, Guattari e Michel Foucault, e retomadas mais recentemente por Michael Hardt e Antonio Negri[24]. Nossa atenção a tal campo conceitual não pretende esgotar os debates acerca das aproximações

[24] No tocante às alianças diretamente empreendidas por Deleuze, vale lembrar que, num segundo momento de sua obra, Deleuze experimentou com Guattari, em especial, produtivas parcerias, nas quais foram problematizados importantes acontecimentos político-sociais de seu tempo, ensejando, entre outros textos, a escrita a quatro mãos dos dois tomos de *Capitalismo e Esquizofrenia*. A respeito deste encontro, Cf. **DOSSE, F.** *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La Découverte. 2007.

e dos distanciamentos entre estes autores no que diz respeito à biopolítica. De fato, nosso estudo da biopolítica está aqui condicionado à pergunta pelos modos de vida, à imersão nos encontros vitais e na alteração das relações entre os corpos que ora aumentam ora diminuem nossa potência de existir. Isso nos permitirá acompanhar, na segunda parte deste capítulo, a variação por que passará o conceito de signo, que será definido como afecto.

As lutas vitais e as biopolíticas

O termo biopolítica fora apresentado pela primeira vez por Foucault em uma conferência realizada no Rio de Janeiro em 1974 [25]. Nesta conferência, Foucault discute a socialização do corpo na sociedade capitalista, de tal modo que certo uso da medicina é visto como estratégia de controle e investimento público sobre o corpo: no lugar do antigo poder despótico que subjugava a vida e dava-se o direito de extingui-la, nascem um conjunto de estratégias sociais que gerenciam essa mesma vida e a impulsiona a um grau máximo de otimização.

Trata-se de uma nova forma de regulamentação da vida que universaliza seus efeitos por meio das práticas disciplinares. Estas, nos mostra Foucault, surgem no século XVIII, respondendo à transição entre os governos cujo funcionamento se dava pelo poder de soberania e os Estados modernos, e alcançam seu ápice no início do século XX. Com a ascensão da burguesia, o poder passa a ser exercido não mais através da apropriação, da extorsão, da exploração dos súditos e da vida em geral por um soberano, mas sim através da formação, do estímulo e do fomento às forças submetidas. Assim, nos tempos modernos, a vida passa a ser um bem valioso que deve ser

[25] Trata-se da conferência "*O nascimento da medicina social*". O texto desta conferência foi inserido na edição brasileira de *Microfísica do poder*, tr. de Roberto Machado, RJ: Graal, 1979. Posteriormente ele aparecerá na edição francesa de *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 1994.

corretamente administrado. Trata-se agora de arregimentar, de desenvolver ao máximo, de controlar, de evitar os desvios, dado que isso é condição para o desenvolvimento de mercados, para a produção de bens, para a estocagem de produtos, para a venda e o consumo. É preciso criar circuitos bem organizados para a circulação do capital (Cf. FOUCAULT, 2002, *passim*). Deleuze resume bem o espírito das "sociedades disciplinares", em sua leitura dos textos foucauldianos: "compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares" (***P***, p. 240, [tr: 219])

Mas as disciplinas formam apenas um dos pólos do poder. O outro pólo é exercido pela *biopolítica*. Enquanto a disciplina age sobre os corpos individualmente ou em pequenos grupos, a biopolítica age sobre a espécie, sobre o conjunto da população. Assim, entra na pauta das preocupações biopolíticas a natalidade, a saúde pública, as migrações, a habitação, os transportes, as comunicações de massa, as revoltas em grande escala, etc. (Cf. FOUCAULT, 2001, pp. 131, 132). A biopolítica completa o trabalho das disciplinas, dá coesão a elas, ao mesmo tempo em que as disciplinas efetuam parte por parte os grandes projetos da biopolítica. Conforme Foucault em *Em defesa da sociedade*: "Temos, pois, duas séries: a série do corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série da população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado" (FOUCAULT, 1999, p. 298).

Por isso, o *biopoder* é justamente a junção de disciplina e biopolítica. Conforme destacam Cardoso Jr. e Apolonio, é comum que se confunda, numa leitura apressada, biopolítica e biopoder. Contudo, trata-se de "domínios diversos embora interligados". A fórmula que bem indica o intercruzamento entre estas duas esferas é: "*biopoder* = *disciplina* + *biopolítica*". Sendo que o principal pivô de junção entre o indivíduo e a população é, conforme se detecta em Foucault, a sexualidade, daí os esforços para seu

governo (Cf. CARDOSO Jr; APOLONIO[26], pp. 1, 2). Tanto as disciplinas como a biopolítica caracterizam-se por uma feição jurídica, no sentido que se guiam por uma moral de código, moral interpretativa e prescritiva. Ora, tal moral envolve, portanto, todo um domínio de produção e manejo de signos equívocos, de simbologias, de construção de verdades e de palavras de ordem (Cf. FOUCAULT, 2001, p. 57, 58).

Apesar de todo este aparato, o biopoder ganhou novas feições a partir da segunda guerra mundial. Em seu *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*, Deleuze argumenta que as instituições passam, a partir desse período, por uma crise generalizada: fábricas, escolas, prisão, hospitais e mesmo a família têm seus elementos sustentadores cada vez mais inviabilizados e ameaçados. É cada vez mais difícil que estas instituições consigam cumprir seu papel como outrora. Especialistas são chamados, campanhas são iniciadas, mas é já patente o fato de que vivemos a decadência do regime disciplinar e assistimos ao desenvolvimento de uma nova ordem, pautada por uma nova estratégia de controle. Trata-se justamente do que Deleuze chama de *sociedades de controle* (Cf. ***P***, pp. 240-247 [tr: 219-226]). Enquanto as sociedades disciplinares organizavam os indivíduos em uma série de espaços fechados e teciam suas biopolíticas tendo em vista a incidência pontual das instituições, cuja atuação era tanto linear (primeiro pré-escola, depois colégio, universidade, exército, mercado de trabalho, etc.), quanto paralela (incidência paralela de família, escola, igreja, etc.), as sociedades de controle, por seu turno, agem tendo em vista os entretempos entre uma instituição e outra, os momentos em que uma instituição cessa de atuar e o indivíduo espera o começo dos investimentos de uma outra.

Assim, o poder foi se adaptando nesse contexto de crise, ele foi se tornando mais e mais flexível, foi cada vez mais dispensando a estratégia do confinamento dentro de

[26] Agradeço aos autores pela gentileza de compartilhar antecipadamente seu texto, ainda não publicado.

espaços institucionais. A organização dos corpos passou a atuar na liberdade dos espaços abertos, na agitação dos meios sem fronteiras definidas. Se o controle na biopolítica disciplinar era rígido, pontual e finito, tendo um funcionamento cíclico, na biopolítica da sociedade de controle ele é flexível, onipresente e constante. Deleuze:

> os confinamentos são *moldes*, distintas moldagens, mas os controles são uma *modulação*, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro (***P***, p.242 [tr: 221]).

Mais do que uma subjugação dos corpos, trata-se agora de uma sedução das mentes, de uma colonização das consciências na variedade de suas relações sociais:

> muitos jovens pedem estranhamente para serem 'motivados', e solicitam novos estágios e formação permanente; cabe a eles descobrir a que estão sendo levados a servir, assim como seus antecessores descobriram, não sem dor, a finalidade das disciplinas (***P***, p. 247 [tr: 226]).

Michael Hardt e Antônio Negri fazem uma leitura criativa dos textos de Foucault e de Deleuze, transformando-os em profícuos instrumentos de análise clínica do campo social. Em *Império*, Hardt e Negri descrevem cuidadosamente a complexidade dos mecanismos de controle em nossa época. Para eles, o "regime imperial", que representa o estágio atual da sociedade de controle, seria justamente essa ampla totalização do poder, sua imensa capacidade de integralizar a incrível diversidade de encontros entre forças, tendências, corpos e mentes em torno da axiomática capitalista. A ênfase de suas análises concentra-se no fato de que a produção de riquezas depende hoje cada vez mais de um trabalho "cognitivo", ou seja, "intelectual, imaterial e comunicativo". O controle sobre o corpo tende a apreender este trabalho como um arranjo tenso entre forças diversas, por isso tal controle torna-se, pode-se dizer, cada vez mais incorpóreo, quer

dizer, menos pontualmente físico, já que ele envolve agora a "produção e manipulação de afetos". Os autores:

> Esse corpo se torna estrutura não pela negação da força produtiva original que o anima, mas pelo seu reconhecimento; torna-se linguagem (tanto científica quanto social) porque é uma multidão de corpos singulares e determinados que buscam relação. É, portanto, tanto produção como reprodução, tanto estrutura como superestrutura, porque é vida no sentido mais pleno e política no sentido mais próprio. Nossa análise deve descer à selva das determinações produtivas e conflitivas que o corpo biopolítico nos oferece (HARDT; NEGRI, 2005, p.48-49).

O que está em evidência aqui é um poder que cada vez mais se alimenta do potencial produtivo dos corpos. Trata-se de deixá-los livres o suficiente para criar, e mesmo de estimular ao máximo essa criação, para depois transformar o novo em mercadoria. A vida passa a ser investida não apenas através da disciplinarização dos corpos, não apenas, para usar conceito de Agamben, com ênfase na "vida nua"; ela agora é investida em sua *imanência*, enquanto multiplicidade intensiva (Cf. AGAMBEN, 2000, *passim*). Assim, a biopolítica leva em conta o corpo tanto em sua biologia, como em sua cultura, em seu ambiente econômico, político, semiótico, afetivo, coletivo, comunicativo. Concordamos, nesse sentido, com a observação que Pelbart extrai a partir dos escritos de Hardt e Negri, a saber: "ao descolar-se de sua acepção predominantemente biológica, ganha [a vida] uma amplitude inesperada e passa a ser redefinida como *poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosana*" (PELBART, 2003, p. 83, aposto e itálico nossos).

Essa leitura nota, no entanto, um efeito paradoxal: ao mesmo tempo em que o poder visa mais e mais a imanência criativa da vida, à medida que o controle amplia suas estratégias, tornando-se mais flexível, mais eficaz para infiltrar-se na agitação dos fluxos diversos, totalizando-os em sua axiomática, mais uma outra face da realidade se expressa, a saber, mais a vida se desdobra como multiplicidade não totalizável e cria

linhas de fuga singulares. Quanto mais o poder ganha terreno, mais as resistências mostram-se vivas e alternativas. O avanço do controle biopolítico implica, cada vez mais claramente, lidar com a resistência da "vida no sentido mais pleno" e da "política no sentido mais próprio". Antes, a biopolítica era pensada a partir da perspectiva do poder, mas esse privilégio sobre o termo era ainda um tipo de investimento do poder sobre a vida. A medida que o poder avança, o próprio termo biopolítica libera-se em uma criatividade enunciativa, ganhando um novo sentido, verdadeiro contra-fluxo ao sentido tradicional. Assim, *biopolítica*, no uso que fazem Hardt e Negri, torna-se algo a ser pensado do ponto de vista da potência da vida. À cada investida do poder responde uma potência biopolítica de resistência, de criação de novos caminhos (Cf. HARDT; NEGRI, 2005, *passim*).

Qual é o jogo decisivo nestas idéias? Trata-se, a nosso ver, da retomada em profundidade de duas coisas, as quais já estavam presentes, ainda que não exaustivamente desenvolvidas, em escritos anteriores tanto de Foucault como de Deleuze e Guattari. Primeiramente, há a noção deleuzi-guattariana, em *O anti-Édipo*, de que o capital funciona tendo que se aproximar cada vez mais daquilo que ele esconjura por definição, a saber, a fuga descontrolada dos fluxos (culturais, econômicos, sociais, biológicos, semióticos, etc.), a anarquia de seus movimentos, sua esquizofrenização que coloca em risco toda a organização do sistema. Mas é necessário ao capital conviver nessa tensão com o inimigo, pois é na imanência de seus fluxos que se cria, é nesse caldo maquínico que o capital se renova, são os produtos, inicialmente ariscos, de sua inteligência coletiva e impessoal que é preciso sugar, modelar, capitalizar[27].

[27] Nos debruçaremos com mais vagar sobre estas questões no item "*Máquinas 'territorial primitiva', 'bárbara despótica' e 'capitalista civilizada'*", do capítulo IV desse trabalho, pp. 141-146.

Além disso, Foucault nos mostra que, embora os saberes e poderes aliciem os corpos, impondo a eles, histórica e culturalmente, determinados modos de subjetivação, ou seja, visando o controle do que Foucault chama de "experiência de si", e embora a eficácia dessa formatação da subjetividade alcance espaços cada vez mais vastos na era do capitalismo, dado sua capacidade de elaboração de micropolíticas diversas, apesar disso, pois, os processos subjetivos sempre escapam à totalização pretendida pelos poderes, tecendo um histórico de resistência própria à vida:

> o ponto mais intenso das vidas, onde se concentra sua energia, fica exatamente ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças e escapar de sua armadilhas (FOUCAULT, 1977, p.16, *apud* ***F***, p. 101 [tr: 101]).

Ora, conforme Foucault, se é possível escapar ao controle, se a vida cria sempre novas linhas de resistência, é porque há uma potência criativa ou transformacional própria ao corpo. Cardoso Jr. define bem essa perspectiva foucauldiana:

> no fundo, é como se Foucault nos segredasse: - perceba essa violência, essa artimanha, essa crueldade meticulosamente urdida... bem, apesar disso, se pode ir adiante, algo resiste por nós (CARDOSO JR, 2005, p. 346).

Ou ainda: em uma perspectiva deleuziana, quanto mais o biopoder acirra o controle sobre os corpos, mais a vida inova em suas formas de resistência, mais ela desenvolve sua biopotência. Resistindo ao poder sobre a vida, respondem os poderes da vida (Cf. PELBART, 2003, p. 13, 83, 84).

O controle sobre os corpos, portanto, não tem apenas como fito adestrá-los, imprimindo-lhes certos códigos de conduta, ele visa sobretudo o controle e a apropriação do corpo criativo. Neste momento, aliás, fica-nos mais uma vez claro que o corpo, nestes autores com quem estamos a dialogar, não se resume ao corpo orgânico. O corpo investido pelos poderes é um corpo imanente das relações, quer dizer, é o corpo enquanto multiplicidade de encontros com outros corpos, com idéias, com leis, com

imagens – e também com signos. Para falar numa linguagem espinosana, o corpo orgânico é um modo de ser desse corpo relacional, é uma certa desaceleração relativa e adaptativa dessa potência transformacional, a qual por sua vez também é corpo num grau diverso de potência.

Posto isso, sem perder de vista os alertas que fazem certos estudiosos de Foucault quanto às diferenças entre o conceito de biopolítica deste e as formulações deleuzianas, parece-nos que a problematização que faz Deleuze (junto a Guattari, e em ressonância com os trabalhos recentes de Hardt e Negri), de problemas ligados aos poderes sobre os corpos, às resistências e potências da vida, à constituição de modos de vida na imanência dos encontros e das construções de saídas em prol de "um pouco de ar" ooou aumento de alegria, ao mesmo tempo em que foi fortemente influenciada por sua leitura de Espinosa, também permitiu a ele retornar ao filósofo da *Ética* para relançar a intensidade do conceito de signo aí presente, refazendo, sobretudo a partir da década de oitenta, o destino deste conceito agora em função de novos problemas e de nova potência prática.

2º Momento: signo e física dos afectos

Num segundo momento da leitura que Deleuze faz de Espinosa, o signo se tornará potência biopolítica. Trata-se agora de conceber o signo como imanência de cruzamentos diversos, entre forças biológicas, políticas, culturais, econômicas, lingüísticas, históricas. Ora, assim concebido, se por um lado o signo entra no jogo de poderes e controles diversos, por outro lado ele também envolve a potência da vida. Nesse momento a teoria deleuziana do signo se desvia ao menos em parte da teoria espinosana, na medida em que dota o signo de uma expressividade imanente. Porém,

paradoxalmente, é nesse novo passo que a teoria deleuziana do signo encontra-se radicalmente com a ética espinosana e com uma física dos afectos.

Conhecimento inadequado e significância

Como já indicamos, Deleuze rompe com a dicotomia que estabelece a pureza da expressão de um lado e a abstração inadequada dos signos de outro. O que permite a Deleuze resgatar a importância positiva dos signos é, primeiramente, a noção de que, segundo ele, se encaramos o signo como algo que traz em si um sentido oculto, um significado diferente daquilo que ele nos mostra é porque não compreendemos seu funcionamento, porque não chegamos a compreendê-lo como um movimento direto da própria natureza, cujo funcionamento é regido por leis que não se reduzem a um arbítrio divino. E, ao não compreender nós fabulamos, erigimos religiões e cremos em deuses dotados de vontade incompreensíveis para os não-eleitos. Mais ainda: para Deleuze, se o pensamento de Espinosa não procura decodificar os eventos e os seres, traduzir seu sentido, é porque isto seria julgar a vida, selecionando-a, policiando-a. De fato, mesmo quando aparentemente bem intencionados, é sempre um ranço moral o que nos faz julgar as coisas a partir dos modelos de nossa consciência.

> Achar, encontrar, roubar, ao invés de regular, reconhecer e julgar. Pois reconhecer é o contrário do encontro. Julgar é a profissão de muita gente e não é uma boa profissão, mas é também o uso que muitos fazem da escritura. Antes ser um varredor do que um juiz. Quanto mais alguém se enganou em sua vida, mais ele dá lições; nada como um stalinista para dar lições de não-stalinismo e enunciar as "novas regras". Há toda uma raça de juízes, e a história do pensamento confunde-se com a de um tribunal; ela se vale de um tribunal da Razão pura, ou então da Fé pura... Por isso muitas pessoas falam com tanta facilidade em nome e no lugar dos outros, e gostam tanto das questões, sabem colocá-las e respondê-las tão bem (DELEUZE, 1977, p.16-17 [tr: p. 8]).

Em outras palavras, não está na natureza do signo ser enganador e nos conduzir ao conhecimento inadequado, ele não é essencialmente alegórico; se o apreendemos a partir de parâmetros exteriores a ele é porque não chegamos a co-participar suficientemente do devir que ele implica, é porque nosso pensamento não foi capaz de retornar diferentemente com ele. Logo, o problema não é mais apenas da ordem da razão e o signo deixa de ser apenas uma força que estimula a imaginação a conceber inadequadamente a realidade que nos toma. Como sabemos, em Deleuze o signo torna-se elemento de um encontro intensivo que, para além da recognição inadequada frente aos acontecimentos, impulsiona nossas faculdades a irem além de seus limites habituais, forçando nossa sensibilidade em geral a sentir diferentemente.

A física espinosana: relações de movimento e repouso

Cada atributo, enquanto qualidade ou essência divina, possui uma potência infinita, ou seja, tanto o atributo extensão quanto o atributo pensamento são formados por uma infinidade de modos cujas essências são graus intrínsecos de potência, ou partes intensivas, da potência infinita de Deus. Enquanto parte intensiva da potência divina, as essências de modo são eternas, absolutamente compatíveis umas com as outras e constituem uma quantidade infinita. Trata-se da primeira sorte de infinito modal: posto que essência é igual potência, e que a potência divina é infinita, então cada atributo contém a infinidade de essências modais, ou seja, é formado por uma quantidade intensiva infinita (distinção real ou formal), a qual não pode ser apreendida tomando-se como referência simplesmente a quantidade extensiva ou numérica dos modos físicos existentes (distinção numérica ou modal).

Agora, já no que diz respeito à existência dos modos, temos, primeiramente, que eles não são sempre compatíveis uns com os outros; ao contrário, dependendo do

encontro, a relação que constitui um modo pode ser favorecida ou destruída, parcial ou totalmente, pelas relações de um outro – alimento ou veneno. Em conseqüência, embora a essência de um modo seja eterna, já que é uma parte da essência divina, a existência modal tem, por outro lado, uma duração limitada, ela não é eterna. Ela dura enquanto as partes físicas que compõem o modo existente mantiverem entre si as relações que correspondem à sua essência. Quando tais relações se desfazem, a essência continua a existir intrinsecamente, ou seja, intensamente em Deus, mas não mais extensivamente.

Além disso, a existência dos modos pressupõe, por fim, um segundo tipo de infinito modal: na teoria espinosana do modo finito, as relações correspondentes à essência de um modo existente são preenchidas por uma infinidade de partes extensivas, quantidade "inassinalável" de partículas pré-individuais e pré-pessoais que são determinadas a entrar, a permanecer ou a abandonar tal relação em função de afecções externas, ou seja, em função do encontro com outros corpos (Cf. ***EPE***, pp. 184-186). Essas partículas são infinidades de partes infinitamente pequenas que, em conjuntos mais ou menos grandes, compõem a existência dos modos sob relações diversas.

> Esses conjuntos infinitos são aqueles que a carta para Meyer define como maiores ou menores, e se refere a algo de limitado. Com efeito, dados dois modos existentes, se um tem um grau de potência duplo do outro, um terá na sua relação uma infinidade de partes duas vezes maior que o outro na sua e poderá inclusive tratar o outro como uma de suas partes (***EFP***, p. 110 [tr: 86])

É no segundo gênero de conhecimento, caracterizado pela formação de noções comuns, que começamos a apreender adequadamente a "estrutura íntima" de nossos corpos e dos demais, sua *fabrica*. Em 1968, Deleuze explica-nos que "a estrutura de um corpo é a composição de sua relação" (***EPE***, p. 198, tradução nossa). Já em 1993, sua concepção torna-se mais dinâmica. Tal fabrica ou estrutura íntima é apreendida como uma relação cinética entre partículas. Estas mantêm entre si uma certa dinâmica de

movimento e de *repouso*, variável em função dos encontros: "o que constitui a estrutura é uma relação composta, de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, que se estabelece entre as partes infinitamente pequenas de um corpo transparente" (***CC***, p. 176 [tr: 160]). As leis que determinam as relações de movimento e repouso entre as partículas que compõem um corpo são leis físico-químicas independentes da essência desse corpo. Dessa forma, enquanto existe, um modo tem as partes que o constituem constantemente renovadas, mas sua relação constituinte, se permanecer globalmente a mesma, assegurará a existência desse modo (Cf. ***EFP***, pp. 46-47 [tr: 39-40]).

Evidentemente, como já vimos, quando nos encontramos entre corpos cujas relações constituintes convêm com as nossas, estas são fortalecidas, podendo se compor com as relações constituintes do corpo alheio para formar um terceiro indivíduo mais potente. De maneira semelhante, em um encontro entre dois ou mais corpos cujas relações não convêm entre si, a relação de um deles, ou mesmo de todos eles, pode ser parcial ou totalmente destruída. No primeiro caso fala-se em alegria ou aumento de potência. No segundo, em tristeza ou diminuição de potência. Aprender a dançar ou a nadar envolve, nesse sentido, a tarefa de compor positivamente as partículas de nosso corpo à dinâmica de movimento e repousa das partículas corporais da outra pessoa ou da água. Já quando os ritmos não se compõem (pisadas no pé ou afogamento), a relação correspondente de ao menos um dos corpos é prejudicada ou mesmo impedida, anulada.

Signos escalares de afecção* e *signos vetoriais de afecto

Os signos do primeiro gênero de conhecimento – signos indicativos, signos morais ou imperativos, signos hermenêuticos ou de revelação – dizem respeito às "afecções" de nosso corpo por ocasião de seus encontros. Dito de outra maneira, tais signos, conforme registrado por Espinosa, são sempre efeitos, efeitos da afecção de um

corpo sobre outro. Deleuze os nomeia ***signos escalares***, ou de afecção – *affectio* (Cf. ***EFP***, p. 69 [tr: 56]; ***CC***, p. 173 [tr: 156-157]). De fato, a percepção que tenho de outro corpo, assim como a associação moral e a interpretação hermenêutica feitas em relação a ele explicam-se, conforme dito anteriormente, pelo efeito do outro corpo sobre o nosso e dizem respeito muito mais ao estado de nosso corpo em um dado momento do que à essência do corpo afectante. Assim, quando tenho certas ilusões de ótica, por exemplo, isso diz respeito muito mais ao efeito causado em mim por outro corpo (ou por uma variedade deles), às perturbações, excitações e confusões que este ou algum outro corpo é capaz de gerar no meu do que à natureza real do corpo visualizado; tais efeitos, além de expressar o poder da afecção sofrida, permitem apreender algo da estrutura interna de meu corpo – o estado orgânico, os limites físicos, a perspectiva visual, as crenças, a vigência de hábitos, a maneira de perceber, etc. no momento da afecção. Este segundo aspecto faz com que os signos escalares, que antes eram considerados como auxiliares da sujeição, sejam agora vistos muito mais como elementos radiográficos de nossa estrutura interna.

As implicações dessa mudança na concepção dos signos vão ainda mais longe. Pois, tendo em vista que os signos escalares podem exprimir nosso estado num momento determinado do tempo, eles têm como contra-face um outro tipo de signo que não se erige exatamente sobre o estado pontual de um corpo, mas que envolve a variação de seus estados. É que a afecção num encontro implica sempre uma alteração de estado. Ao sofrer a ação de outro corpo, passo necessariamente a um estado de maior potência ou de restrição dela, conforme o encontro em questão seja de alegria ou de tristeza. Assim, se os signos escalares evidenciam a composição de cada novo estado, os ***signos vetoriais*** são a própria variação na duração, ou seja, são o aumento ou a diminuição da potência de um corpo. Os traços do efeito de um corpo sobre outro é uma

afecção, ao passo que a variação de potência aí envolvida é um "afecto" – *afectus* (Cf. ***EFP***, p. 69 [tr: 55-56]; ***CC***, p. 173-174 [tr: 157-159]).

Estas duas espécies de signos, escalares e vetoriais, implicam-se mutuamente. Pois a duração de um modo finito, conforme a leitura espinosana de Deleuze, pressupõe um ininterrupto rearranjo das relações de movimento e repouso de um corpo e, conseqüentemente, pressupõe também constantes variações de sua potência, sejam por exemplo as pequenas variações provocadas por nosso paladar, sejam grandes rupturas ligadas à intensidade de impactantes encontros. Logo:

> A afecção, pois, não só é o efeito instantâneo de um corpo sobre o meu, mas tem também um efeito sobre minha própria duração, prazer ou dor, alegria ou tristeza. São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro: serão chamados afectos, para falar com propriedade, e não mais afecções. São signos de crescimento e de decréscimo, signos *vetoriais* (do tipo alegria-tristeza), e não mais escalares, como as afecções, sensações ou percepções (***CC***, p. 173 [tr: 157]).

Pode-se notar, então, que a problemática dos signos enganadores e do conhecimento inadequado, que marcam a primeira leitura de *Espinosa e o problema da expressão*, é substituída por indagações clínicas e, por conseguinte, também críticas ou biopolíticas, concernentes à tipologia dos signos escalares e vetoriais. A problemática agora se reporta à ética envolvida nas relações entre os modos finitos. Assim, merecerá destaque o caráter imanente do plano conceitual que será trabalhado por Deleuze, o que nos permitirá falar, nós o veremos, numa filosofia prática dos signos em sua obra.

Signo, seleções e experimentações éticas

Filosofia prática ou clínica dos signos. Isto porque, ao focar sua atenção sobre a ética do modo finito, vemos que não se trata mais de julgar o real, mas de explicá-lo a

partir das relações que o constituem e dos afectos que o preenchem. Consideremos o trecho abaixo:

> Assim compreendidos, os modos são projeções. Ou melhor, as variações de um objeto são projeções que *envolvem* uma relação de movimento e repouso como seu invariante (involução). E visto que cada relação se completa com todas as demais ao infinito numa ordem cada vez variável, essa ordem é o perfil ou a projeção que envolve cada vez a face da Natureza inteira ou a relação de todas as relações (***CC***, p. 177 [tr: 160]).

Ou ainda, alguns anos antes, ao definir a noção de plano de imanência:

> Uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma única Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras. Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de *um plano comum de imanência* em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos (***EFP***, p. 164 [tr: 127]).

Ora, trata-se agora de, a partir dos afectos de alegria e tristeza, ou seja, da avaliação dos aumentos e diminuições de potência, apreender as relações e a dinâmica de variação dos graus de potência características aos modos, cuja duração é infinitamente cortada pela imanência da natureza inteira. Vimos alhures que devíamos começar pelo conhecimento adequado das relações de nosso corpo com um outro corpo e, aos poucos, vamos expandindo tais noções. Nessa busca prática não se parte de noções gerais já dadas – quando se faz isso é apenas no nível da argumentação estilística das idéias, a qual pressupõe, entretanto, que já se tenha seguido uma ordem menos geral, relativas aos encontros concretos de cada corpo. Do mesmo modo nunca se chega a um conhecimento acabado da natureza; não devemos pensar em termos de evolução e nem de totalização, pois as relações transformam-se, compõem-se e decompõem-se ao infinito. A única invariante é haver movimento e repouso,

acelerações e desacelerações de relações que afetam toda a natureza, "involução" criativa, como se verá em outro momento.

Portanto, é um trabalho constante esse, de seleção dos bons encontros por via dos signos com os quais nos deparamos. Pois não cessamos de entrar em novas relações: escrevo este texto e estou inserido numa determinada relação; paro para atender ao telefone e sou tomado por outros ritmos de movimento e repouso que fazem variar o meu estado anterior ao diminuir minha potência; depois tomo um café com uma amiga e aquele gosto, aquele cheiro e a boa companhia participam de uma nova mudança, alegrando-me; em seguida volto ao texto e já não escrevo como antes, não há mais a primeira relação, há outras velocidades, sinto diferentemente agora... Em tudo isso há encontros com signos, porque há aumentos e diminuições de potência, alegrias e tristezas. Há, portanto, seleções a serem feitas. As temáticas envolvem problemas éticos agora, no sentido de que elas são vitais, ou seja, envolvem leis físico-químicas, relações ecológicas, dispositivos políticos, encontros singulares. E tudo isso não costuma ser tão simples, ao contrário:

> Essa seleção é muito dura, muito difícil. É que as alegrias e as tristezas, os aumentos e as diminuições, os esclarecimentos e os assombreamentos costumam ser ambíguos, parciais, cambiantes, misturados uns aos outros. E sobretudo muitos são os que só podem assentar seu Poder na tristeza e na aflição, na diminuição de potência dos outros, no assombreamento do mundo: fingem que a tristeza é uma promessa de alegria e já uma alegria por si mesma [...] A seleção dos signos ou dos afectos como primeira condição para o nascimento do conceito não implica, pois, só o esforço pessoal que cada um deve fazer sobre si mesmo (Razão), mas uma luta passional, um combate afectivo inexpiável em que se corre risco de vida, onde os signos afrontam os signos e os afectos se entrechocam com os afectos, para que um pouco de alegria seja salva, fazendo-nos sair da sombra e mudar de gênero. Os gritos da linguagem dos signos marcam essa luta das paixões, das alegrias e das tristezas, dos aumentos e diminuições de potência (***CC***, p. 180 [tr. 163]).

Signo e etologia

Tendo isso em vista, os signos se tornam elementos operatórios indispensáveis na filosofia de Deleuze. Eles se ligam à imanência de problemas práticos, permitindo-nos apreender não apenas o estado dos modos num determinado momento, mas também suas acelerações e desacelerações, o aumento e diminuição de sua potência. Ou seja, instala-se a prática de uma "**etologia**" das relações entre os modos. Esta é definida por Deleuze como o "estudo das relações de velocidade e lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa". É que, à relação de movimento e repouso entre partículas correspondentes à essência de cada modo corresponde também um poder de afetar e de ser afetado. Dito de outro modo, a etologia busca conhecer, tendo em vista as relações constituintes dos corpos e suas variações, o limiar mínimo e o limiar máximo de potência de que ele é capaz, limiares abaixo ou acima dos quais sua relação geral se descaracteriza. Logo, "a *Ética* é uma *etologia*" (***EFP***, p. 40, 168 [tr: 33, 130]).

O alerta de Espinosa, retomado por Deleuze, é que, dado um corpo, nós nunca sabemos de antemão quais são esses limites. A experiência dos signos, porém, faz-nos conhecer novos limites, alargando a noção que temos a respeito do que cada corpo pode. Pois os signos nos informam tanto sobre as afecções ou velocidades da estrutura dos corpos num dado momento como também eles são os afectos desses corpos, ou seja, as variações dos "estados intensivos de uma força anônima (força de existir, poder de ser afetado)" (***EFP***, p. 171 [tr: 132-133]). Ao conjunto das afecções de um corpo dá-se o nome de "**latitude**". E, ao conjunto dos afectos desse corpo, "**longitude**"[28].

[28] Tais termos têm origem na física medieval e Deleuze os utliza tendo em vista os estudos realizados por Pierre Duhem em **DUHEM, P**. *Le sytème Du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Hermann, 1913 (mais precisamente no vol. 7, capítulo VI: "*La latitude de formes. Nicole Oresme et ses disciples parisiens"*).

A análise etológica, portanto, não define o corpo a partir de suas funções, nem o define como substância, ou como indivíduo, seja físico ou subjetivo. Um corpo, segundo a etologia, deve ser definido por sua latitude e por sua longitude. Do mesmo modo, o signo não pode ser definido por uma significação abstrata que ele carregaria, mas sim diretamente como afecção e afecto. Dado um animal, por exemplo, como se compõe sua estrutura interna, quais são seus elementos, como ela absorve outros e como ela varia? Além disso, quais são seus poderes de afetar e ser afetado em situações diversas, ao que ele responde positivamente, o que ele evita ou ao que ele é indiferente? Em quais condições tal animal expande a sua potência e em quais outras ele as vê diminuídas? Como buscar e assegurar, caso a caso, uma elevação de potência? Conforme o exemplo clássico de Deleuze, levando em conta a etologia prática dos corpos e não apenas sua especificação genérica, um cavalo de lavoura está muito mais próximo de um boi do que de um cavalo de corrida. Um outro caso em que a análise etológica requer uma estratégia ou seleção própria às relações que se instauram nos corpos e entre os corpos, e não uma análise que se contente com a identidade formal das ações, temos quando consideramos que nadar no mar envolve relações muitas vezes mais próximas da dança do que nadar numa piscina[29].

A etologia, enquanto pesquisa a respeito da latitude e da longitude dos corpos, empreende a imanência do pensamento. Havíamos falado antes que, no paralelismo espinosano, não se valoriza o corpo em detrimento da alma, mas se valoriza o pensamento em lugar da consciência; e o que se passa na etologia é justamente a valorização da imanência do pensamento. Primeiramente porque o pensamento, em

[29] Hélio Rebello deu-nos este belo exemplo: "nem é a mesma coisa aprender a nadar no mar, no meio das ondas, e aprender a nadar em uma piscina. Aprender a nadar no mar apresenta intensidades de um campo problemático ou idéia mais próximas da dança do que aprender nado em uma piscina". Cf. **CARDOSO Jr. H. R.** *Pensar a pedagogia com Deleuze e Guattari. Amizade na perspectiva do aprender*. Revista *Educação e Realidade*, p. 46, v. 31, 2006, pp. 37-51.

lugar de se pautar por noções universais estabelecidas de antemão e transmitidas pelo senso moral de autoridade, se mantém à espreita do que concretamente acontece no real: a vida como o fora do pensamento e o que deve ser pensado. Em segundo lugar porque, dado o paralelismo espinosano, o que acontece ao corpo acontece também ao pensamento: uma relação intrínseca entre pensamento e vida.

Posto isso, já podemos entender o papel da filosofia para Deleuze e a relação que ele estabelece entre pensamento e experimentação, tendo como ponto de vista os desvios da noção de signo em seu pensamento. Com efeito, em *Espinosa e o problema da expressão*, a tarefa da filosofia ligava-se à aquisição do *conhecimento* e, para isso, mostrava-se necessário "denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as 'superstições', qualquer que seja a origem delas" (***EPE***, p. 249, tradução nossa), as quais, além de nos afastar do conhecimento adequado, poderiam nos destruir. Em *Espinosa e nós*, o projeto deleuziano radicaliza o abandono da imagem moral do pensamento. Este se torna experimentação criativa, ou seja, a avaliação ética dos encontros permite-nos saber quais relações podem aumentar nossa potência, ou diminuí-la. Multiplicação prática das composições. É preciso expandir, sondar o obscuro, experimentar o desconhecido, pois nós não sabemos o que pode o corpo.

> Pois, anteriormente, tratava-se apenas de saber como uma coisa considerada pode decompor outras coisas, dando-lhes uma relação conforme a um dos seus, ou ao contrário como ele corre o risco de ser decomposta por outras coisas. Mas, agora, trata-se de saber se relações (e quais?) podem se compor diretamente para formar uma nova relação mais "extensa", ou se poderes podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais "intensa". Não se trata mais das utilizações e das capturas, mas das sociabilidades e comunidades (***EFP***, p. 169 [tr: 131]).

Nessa perspectiva, a filosofia se reconcilia com a criação, ela se torna necessariamente contemporânea, porque o pensamento é potência em ato e não acúmulo

de conhecimentos: “toda potência é ato, ativa, e em ato” (***EFP***, p. 134 [tr: 103]). Potência, portanto, que não é mais a aristotélica, ou seja, potência virtual do possível, mas sim potência como a contemporaneidade de um jogo de forças atuantes que nos afectam e nos forçam a pensar. A exploração das composições de forças inauditas, a multiplicação ativa de situações singulares, a descrição das afecções e dos afectos entre os corpos, a atenção à variação das alegrias e tristezas, eis o que encontramos, por exemplo, na criação-experimentação literária. Deleuze:

> é certamente por isso que gostei tanto e ainda gosto de Proust. O mundanismo, as relações mundanas são emissões de signos fantásticas. O que chamam de gafe é uma não-compreensão de um signo (***ABC***, letra S).

Pode-se dizer, então, que as variações instigadas por Deleuze em certos elementos da *Ética* espinosana, tal como os desdobramentos concernentes a uma física dos afectos, dão novo impulso à teoria deleuziana dos signos. Com efeito, estes se tornam o trampolim e o campo de cultura imanente do pensamento, enquanto potência criativa intensiva, por oposição à consciência.

CAPÍTULO III

SIGNO E ABERTURA RECÍPROCA ENTRE VIRTUAL E ATUAL

O conceito de virtual, sua relação com o conceito de atual e as variações por que passa no texto deleuziano são decisivos para melhor apreender o signo como um operador prático entre diferentes regimes de multiplicidades que definem o real. O *Bergsonismo* de Deleuze retoma o conceito de virtual bergsoniano, permitindo-nos pensar o signo a partir de diferentes naturezas de linhas temporais, dinamizadoras por sua vez de dois tipos de multiplicidade – multiplicidades numéricas ou extensas, que definem o atual, e multiplicidades qualitativas ou de duração, definidoras do virtual. Sendo que, nesta configuração, o virtual deixa de ser mera possibilidade do atual, pois ambos são realidades que coexistem em imanência e mantêm entre si uma relação de continuidade.

Contudo, se Deleuze retoma o conceito de virtual, e se isso reforça a posição estratégica do signo em sua obra, é também porque ele dá àquele conceito um alcance novo, redobrando-lhe o impulso, dessa vez em função de uma nova problemática. Com efeito, a retomada deleuziana permite dar mais consistência à superação de certo dualismo[30] entre virtual e atual, que ainda subsistia nos textos de Bergson. Graças à noção de intensidade, Deleuze consegue pensar um monismo entre qualidade e

[30] É importante considerarmos as variações que tornam complexa a ideia de dualismo. Conforme Deleuze, "é preciso observar que o dualismo geralmente tem, pelo menos, três sentidos: ora se trata de um verdadeiro dualismo que marca uma diferença irredutível entre duas substâncias, como em Descartes, ou entre duas faculdades, como em Kant; ora se trata de uma etapa provisória que é ultrapassada em direção a um monismo, como em Espinosa ou em Bergson; ora se trata de uma divisão preparatória que opera no seio de um pluralismo" (***F***, p. 89 [tr: 90]).

quantidade, entre espírito e matéria, entre Tempo e forma, sem desrespeitar a cláusula de imanência que caracteriza sua filosofia, quer dizer, sem apelar para uma síntese transcendente. Isto porque o intenso é a tensão que liga a matéria e o seu virtual, o interior e o seu fora como a dupla face de um mesmo impulso vital diferenciador. Ora, sem perder de vista alianças que Deleuze tece com outros pensadores, como aquela com Proust, veremos que o signo é o operador desse movimento imanente de diferenciação que acopla virtual e atual. Ele é a intensificação do objeto atual por ocasião de seus encontros, intensificação esta que reenvia o atual ao virtual como aquilo que "reconverte o objeto em sujeito".

O problema que envolve o conceito de virtual em Bergson

Segundo Deleuze, a criação de um conceito em filosofia sempre se faz em função de um problema. Se não compreendemos o problema a que o conceito responde, não compreendemos o próprio conceito, e tudo se torna abstrato (Cf. ***ABC***, letra H). Tendo isso em vista, devemos perguntar então: a qual problema corresponde o conceito de virtual em Bergson? Isto é necessário para que, num segundo momento, sigamos com mais consistência este outro conjunto de questões: por que se faz necessário a retomada deste conceito pelo pensamento deleuziano, isto é, a qual nova configuração ela responde, quais são mais precisamente as inovações aí operadas e, finalmente, como ela repercute quanto à definição e à importância da noção de signo?

De modo geral, o problema do virtual em Bergson diz respeito à necessidade de uma percepção do mundo que não se reduza apenas à distribuição atual dos seres e, ao mesmo tempo, que não se sirva de princípios transcendentais. Assim, com o conceito de virtual busca-se ultrapassar a mera constatação das coordenadas espaço-temporais dos seres e acontecimentos em geral, a mera relação de causa e efeito entre eles e sua

totalidade objetiva, escapando com isso do quadro costumeiro da nossa percepção, mas sem, para tanto, erigir realidades abstratas ou conceitos universais.

Mas, a fim de melhor precisar o problema do virtual, pode-se ainda retroceder um pouco mais e perguntar**:** por que é preciso ir além de nossa percepção atual da realidade dos seres? É que, para Bergson, nossa percepção atual restringe-se a certa habitualidade que, via de regra, é alimentada por nossa expectativa de ação prática sobre o mundo. Percebemos o mundo e o compreendemos não conforme a amplitude que, de direito, poderíamos alcançar, mas segundo a possibilidade de ação sobre os seres e dos seres sobre nós, dado nossas necessidades práticas de organização, de sobrevivência e de adaptação a códigos pré-definidos diversos. É o que Bergson nos explica:

> Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções. Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados (BERGSON, 1999, p35).

Isto é válido não somente quanto à apreensão dos objetos exteriores, mas concerne também nossa própria consistência subjetiva. A ideia que temos de um Eu separados do mundo exterior é substituída, nessa perspectiva bergsoniana, pela idéia de que somos núcleos receptivos afetados por uma variedade infinita de estímulos, os quais, para usar um conceito de Whitehead, "preendemos" segundo hábitos mais ou menos duradouros. Zourabichvili nos mostra bem isso:

> Que sou? Um hábito contemplativo, ocupado em contrair elementos materiais ou sensoriais que compõem um meio no qual posso viver e agir. Ou, então, sou a multiplicidade dos hábitos ligados aos diversos meios que contraio, alguns dos quais não me esperaram para se formar: meio social, linguístico etc. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 71).

Assim, no lugar de percebermos o real em sua amplitude, nós tensionamos nossa consciência perceptiva em seu ponto de encontro com a diversidade das coisas, destacando a imagem de algumas e desprezando outras; com isso, restringimos nosso espírito a um olhar afunilado que apreende o real selecionando nele apenas aquilo que nos pode ser útil ou ameaçador. Por isso, segundo Bergson, "a filosofia consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento" (BERGSON, 1969, p. 213), impulsionando-nos a sentir, a perceber e a inteligir diferentemente, ou seja, de maneira mais alargada, para além dos condicionamentos utilitários de nosso olhar costumeiro. Tais questões bergsonianas concernem diretamente à vida, à liberdade de sua realização e a sua apreensão autêntica. Em outras palavras, apreender o real para além dos contornos da percepção habitual é a condição para que o homem se aproprie de sua liberdade criadora.

Ao selecionar, nós recortamos a imagem do objeto isolando-a não somente num micro-espaço de sua realidade extensiva ou quantitativa, mas também, e sobretudo, nós o destacamos de sua realidade mais essencial, a saber, o *tempo*. O tempo que, para Bergson, é alteração, passagem e continuidade. De fato, quando observamos um objeto em movimento, nós costumamos percebê-lo numa organização espaço-temporal de pontos que se sucedem, mas nessa visão de pontos fragmentados não percebemos o movimento debaixo deles, o processo de transformação para além de seus efeitos, o devir que se passa *entre* eles, e que, convém repetir, é para Bergson a característica mais fundamental da realidade. Deleuze salienta, nesse sentido, que os "problemas verdadeiros" são aqueles que são colocados e resolvidos "mais em função do tempo do que do espaço" (***B***, p. 22 [tr: 22]), já que a verdade, como veremos, está em conexão essencial com o tempo.

Tendemos, assim, a fixar artificialmente essa realidade movente do tempo, pois o controle do real, ou a ilusão desse controle, requer a imobilidade, a ausência de movimento, a serialização deste, para que se possa com isso quantificá-lo, calculá-lo e mesmo fabulá-lo. Logo, mais radicalmente, abandonamos a percepção sensível do real em prol de conceitos abstratos que remetem os seres a uma natureza imóvel e constante. Mais ainda: diante das contradições e paradoxos da percepção, que desfaz as garantias de uma apreensão certa e imutável das coisas, a história do pensamento, de modo geral, optou por pensar a realidade e não mais percebê-la. É o que Platão faz ao voltar-se para o mundo das idéias; também é o que resulta da categorização aristotélica que determina o tempo e o movimento como acidentes atribuíveis à substância dos seres; e é ainda o que fazem Descartes e Kant quando dão à inteligência e à razão o estatuto de órgão especulativo (Cf. LEOPOLDO E SILVA, 2006, pp. 143, 144). Bergson acredita que tais posturas apenas nos afastam ainda mais do real.

Estaríamos fadados então a uma visão sempre parcial da realidade? Ou: nossa condição nos permitiria apreender o objeto apenas em sua atualidade útil? Para Bergson, não. Segundo ele, é possível uma percepção alargada do real, e a arte seria uma prova disso. A realidade da obra nos traria uma visão ao mesmo tempo mais solta e ampliada:

> O objeto da arte é adormecer as potências ativas ou sobretudo resistentes de nossa personalidade, e de nos conduzir assim a um estado de docilidade perfeita, no qual realizamos a idéia que nos é sugerida ou nos simpatizamos com o sentimento expresso (BERGSON, 1888, p. 11, tradução nossa)

Nesta mesma página Bergson fala num "estado de hipnose diante da arte". Mas não apenas na arte. Sem perder de vista a variedade dos casos, artistas, filósofos, cientistas ou qualquer pessoa também podem passar por momentos especiais em que, contemplando a realidade sem o crivo seletivo das necessidades habituais, ou seja, por via de uma oscilação da atenção, pode-se chegar a ter uma percepção mais complexa ou

sutil das coisas, na qual todo ente mostra-se constituído pela tensão entre sua atualidade, aparentemente estática, e o fluir temporal que a envolve, num duplo movimento que não cessa de ir de um a outro. Nesse sentido, a variedade de obras e estilos na arte funciona como uma reserva de experiências que vão além das descrições e dos ordenamentos convencionais do real, reserva que se expande a cada nova obra criada, e que instiga, assim, a ampliação de nosso olhar. Mas tal abertura também ocorre em encontros não especificamente artísticos. Parece importante frisar que, como veremos adiante, esta ampliação do olhar é geradora de paradoxo, daqueles apreciados pelo olhar estoicista de Deleuze, já que ela implica uma passividade frente a forças que não controlamos e, ao mesmo tempo, uma potência ativa do sentir, pela qual nossa inteligência atinge uma amplitude além daquela determinada por sua condição habitual. Por hora, vale ressaltar que, para Bergson, nunca saberemos exatamente por que esse deslocamento da atenção, essa saída de seus eixos costumeiros ocorre; porém veremos, com Proust e Deleuze, que tais desvios estão ligados ao encontro *violento* com o fora, a mudanças bruscas e inesperadas de direção causadas pelo encontro com os *signos* que a intermitência do real nos impõe.

A experiência do virtual em Proust: signos, essência e linhas de tempo

A experiência do virtual em Proust é uma experiência do tempo, de "um pouco de tempo em estado puro"[31]. Ela tem dois aspectos fundamentais e que se pressupõem:

A) De um lado, na experiência proustiana, é possível viver o Tempo, experimentá-lo. Porém, ele não é imediatamente dado nos encontros, não chegamos a ele por um ato

[31] **PROUST, M.** *Le temps retrouvé*, Paris: Le livre de Poche, 2008, p. 228 [tr: 153]. E, em ressonância com a valorização bergsoniana e, mais tarde, deleuziana, da arte, lemos em *Albertine disparue* (*La Fugitive*): "porque certos romances são como grandes lutos momentâneos, abolem o hábito e põem-nos novamente em contato com a realidade da vida" (PROUST, 2007, p. 140 [tr: 133-134])".

de boa vontade. Ele apresenta-se ao sujeito como signo, ou seja, como a abertura no dado de outros mundos nele enrolados, heterogeneidade virtual que não é delimitada claramente, mas que ataca nossa sensibilidade uma vez que insiste no objeto portador, forçando-nos a pensá-la.[32]

B) Esse tempo em estado puro não é o tempo espacializado a que estamos acostumados em nossa organização habitual do estado de coisas, ou seja, ele não se apresenta como linearidade oriunda da sucessão de instantes. É preciso apreender esse tempo não-espacial como essência[33] ou diferença pura se realizando, ou seja, como diferença de natureza em movimento e em transformação incessante, infinito devir.

Acompanhar estes dois aspectos será importante para entendermos de que maneira Deleuze renova a noção bergsoniana de virtual, trazendo-a para a imanência dos encontros nos quais os signos têm um papel de destaque enquanto operadores do duplo movimento entre virtual e atual. Vejamos.

A: SIGNO E EXPERIÊNCIA VIRTUAL DO TEMPO – O reencontro com o Tempo em Proust não é a rememoração do tempo vivido, mas sim a descoberta da

---

[32] Há entre Bergson e Proust uma diferença importante que é levada em conta por Deleuze em sua apreensão do virtual. É que, conforme Deleuze, há em alguma medida um platonismo que percorre tanto o pensamento de Bergson como aquele de Proust, posto que, como veremos melhor mais à frente, ambos admitem um "ser em si do passado", ou seja, uma virtualidade do Tempo, idealidade que não pode ser reduzida à atualidade do estado de coisas. Porém, em Proust o acento recai sobre a possibilidade de experimentar esse passado virtual. Isso seria possível na medida em que a memória involuntária é capaz de relacionar dois objetos diferentes, encontrando entre eles uma qualidade comum que os subtrai às contingências do tempo espacialmente delimitado. (Cf. ***B***, p. 55 [tr: 46]). Em *Proust e os signos*, Deleuze explica isso diretamente: "*o problema não é o mesmo para Proust e para Bergson: para este é suficiente saber que o passado se conserva em si. Malgrado suas profundas páginas sobre o sono, ou sobre a paramnésia, Bergson não se pergunta como o passado, tal como é em si, também poderia ser recuperado para nós. Segundo ele, mesmo o sonho mais profundo implica um desgaste da lembrança pura, uma queda de lembrança numa imagem que a deforma. O problema de Proust é: como resgatar para nós o passado, tal como se conserva em si, tal como sobrevive em si?*" (***PS***, p. 74 [tr: 55], itálico nosso).

[33] Vale retomar aqui a observação que faz Anne Sauvagnargues a respeito da noção de "essência" em Deleuze. Conforme ela nos faz notar, a essência é inicialmente determinada como "estrutura" e como "Ideia" em *Diferença e repetição*; depois como "incorporal" e "acontecimento puro" em *Lógica do sentido*; em seguida como "multiplicidade" em *Mil Platôs*; e por fim como "realidade do conceito" e novamente "acontecimento puro" em *O que é a filosofia?* (Cf**. SAUVAGNARGUES, A**. *Deleuze, L'empirisme... op cit*., p. 95). Acrescentemos às suas observações que, em *Bergsonismo*, como veremos mais à frente, a "essência" também já era definida como "multiplicidade virtual".

imersão de todos os entes no Tempo, ou seja, a intuição da essência temporal da realidade (CF. LEOPOLDO e SILVA, 2006, p. 149). Sem perder isso de vista, em seu *Proust e os signos*, Deleuze destaca que está em jogo na *Recherche* o "aprendizado de um homem de letras" (***PS***, p. 10 [tr: 3]). Desta idéia aparentemente simples e clara, podemos tirar, com Deleuze, importantes constatações que não são dadas, por sua vez, imediatamente. De início, "aprender" aqui implica um misto de suspeita e formação, isto porque o herói é aquele que apreende a realidade a partir da suspeita da essência temporal dos seres e de si mesmo, ou seja, ele experimenta a realidade como signo, uma vez que sua consciência, no decorrer da longa prática de decifração de signos, torna-se ela própria coincidência com a temporalidade. Na obra proustiana, aprender, portanto, é ultrapassar a consciência ordinária que temos das coisas, conformando-se com o tempo que corrói cada ente em sua interioridade. Além disso, e esse é outro ponto importante, a vivência intuitiva do tempo marca a instituição ou formação da voz narrativa – narrativa literária de um "homem de letras". O narrador é aquele que tem da realidade uma percepção privilegiada, pois esta é forçada a *funcionar diferentemente* em virtude dos signos que se apresentam a ela. Narrar é, portanto, dispor num mesmo plano perceptivo as diferenças de natureza, as dissoluções e conexões de mundos disparatados do real – e insuspeitados pelo olhar ordinário das outras personagens. Concordamos, por conseguinte, com a observação de Leopoldo e Silva quando afirma que, em Proust,

> As personagens não sabem que são marionetes do tempo; em cada momento da transitoriedade, elas vivem como se o Eu ali se afirmasse definitivamente, com uma identidade inabalável, com a auto-suficiência própria dos que ignoram a temporalidade, sem suspeitar que há um trabalho interno da duração que, paradoxalmente, torna efêmeras todas as coisas, pois só o que dura é o próprio tempo (LEOPOLDO e SILVA, 2006, p. 149).

Nesse sentido, o herói do romance é justamente aquele que, intensificado por signos que invadem sua sensibilidade, desconfia da permanência das coisas e das firmes convicções, sendo forçado a pensar a realidade para além das aparências atuais. Deleuze é bastante incisivo neste ponto: para ele, trata-se de uma violência que força o pensar, que arranca o pensamento de sua habitualidade. Zourabichvili retira de Deleuze palavras fortes e precisas: o pensamento é "arrombado" por signos, que colocam em xeque "a coerência ou o horizonte relativo de pensamento no qual ele se movia até o presente" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 28; Cf. ***DR***, 181 [tr: 203]). Uma vez abalada a coerência de nosso pensamento habitual, vemo-nos obrigados a pensar diferentemente.

Por conseguinte, o narrador proustiano não está aí para simplesmente descrever a atualidade do estado de coisas e as experiências pessoais vividas, para depois avaliá-las externamente. Ele surge pela coincidência da consciência com a temporalidade, que o invade, coincidência das dimensões atual e virtual – eis o aprendizado. E a prática de precisar extensiva e incansavelmente o real se constitui em função da narração desse real como multiplicidade temporal. De fato, o real é narrado pelo homem de letras como uma ciranda de sensações (os signos) que colocam personagens e leitores como personagens de outro romance, subterrâneo, virtual, e cujo autor é o próprio tempo.

B: SIGNOS, ESSÊNCIA E LINHAS DE TEMPO – E que tempo é este? A análise que Deleuze faz dos signos na *Recherche* nos mostra que não se trata de uma imagem homogênea do tempo que se desenrolaria uniformemente. Segundo Deleuze, se a obra de Proust evoca em seu título o tempo como objeto da procura, é pelo fato de a verdade envolver uma "relação essencial com o tempo". Cabe então indagar: por que, ou como, a verdade implicada no signo possui uma relação que se complica no tempo? É que se, por um lado, "procurar a verdade é interpretar" signos, por outro lado, a interpretação, e o conseqüente aprendizado, se confundem com o tipo de desenvolvimento temporal

desse signo. Assim, a busca em Proust "é sempre temporal" e a verdade sempre uma "verdade do tempo" (***PS***, p. 25-26 [tr: 16]).

Na *Recherche*, há quatro grandes círculos de signos. A cada um, corresponde determinada dimensão temporal ou linha de tempo privilegiada. Esses quatro círculos ou linhas podem, de acordo com a terminologia proustiana empregada, ser concebidos em duas grandes categorias temporais, a saber, em "tempo perdido" e "tempo reencontrado". Os eventos de nossa vida desenrolam-se conforme uma ou outra dessas linhas de tempo, testemunhando uma multilinearidade de tempos que coexistem, que se cruzam e que passam em ritmos diversos. Em outras palavras, não é mais suficiente, para essa perspectiva, pensar o tempo como uma sucessão linear de instantes, pois, conforme destaca François Zourabichvili

> De um lado, os meios que servem de quadro para a existência são diversos numa mesma pessoa, o que já coloca problemas de estabelecer acordo ou composição, e força a pensar relações temporais laterais, não sucessivas, de uma dimensão a outra do tempo. Por outro lado, acontece de passarmos de um meio a outro, de uma periodicidade a outra: crescer, partir, apaixonar-se, deixar de amar... É um devir, um acontecimento, ruptura ou encontro (mas há uma ruptura em todo encontro). (ZOURABCHVILI, 2004, p. 71)

É assim que temos no domínio dos signos mundanos, a expressão de um tempo perdido, mas perdido no sentido de "perder tempo", de se ocupar com coisas e pessoas ditas sem importância, ao invés de se dedicar a projetos de retorno mais nobre e seguro. É o tempo que foge a nosso controle e que se perde, por exemplo, nas festas, nos salões, nas visitas de cortesia, na ociosidade dos passeios.

Os signos amorosos, por sua vez, implicam o tempo perdido no estado mais puro. Pois, tais signos, em consonância com seu caráter mentiroso, já antecipam, de certo modo, sua passagem e sua anulação. É o tempo perdido que não volta mais, dos amores e dos desejos que se apagam. Somente após o aprendizado, o herói se apercebe, como

seu resultado mais importante, que, juntamente com os signos mundanos, os signos mentirosos do amor possuem uma verdade essencial a nos mostrar, a saber, que a dor experimentada por aquele que ama na série de suas experiências amorosas diz respeito a uma repetição mais profunda, à encarnação da essência enquanto alteração e passagem.

Os signos sensíveis desenvolvem um tempo que se reencontra. Trata-se de um ponto de envolvimento ou de dobramento no seio do tempo perdido. A experiência desses signos nos faz reencontrar o tempo e nos fornece, em sua verdade, uma "imagem da eternidade". Trata-se da virtualidade do tempo perdido que emerge no presente.

Estas linhas de tempo são vividas pelo herói por meio de experiências e compreensão de diferentes tipos de signos, fazendo parte de um processo de aprendizado que encontra seu formalismo mais bem acabado junto aos signos artísticos e à dimensão do tempo revelada por eles: o "tempo reencontrado". A verdade contida nos signos da arte é a verdade desse tempo puro, tempo que se dobra e se redobra sobre si mesmo – e que dá origem às outras três dimensões. A decifração desse tempo permitirá ao herói sentir a importância dos outros três em seu aprendizado, a importância da "improdutividade" ou "inutilidade" do tempo perdido nos jantares, nas festas, dos amores fracassados e desfeitos, bem como dos sentimentos confusos e mal definidos que reencontramos no tempo das experiências sensíveis.

Quanto mais se ascende à verdade dos signos, mais as quatro linhas temporais enovelam-se umas nas outras, complementando-se e "multiplicando suas combinações" (***PS***, p. 107 [tr: 82]). O grau máximo dessa complexa mistura, já se disse, é expresso pelo tempo artístico. Assim, cada signo participa das demais linhas de tempo, compondo um complexo sistema de "linhas de aprendizagem" – ou de "verdades múltiplas", nas palavras de Cardoso Jr. (CARDOSO Jr, 1996, p. 57) – sem o qual cada signo não encontraria a verdade que lhe corresponde. E se, por um lado, à decifração do

sentido de cada tipo de signo corresponde determinado desenvolvimento temporal, definindo, por assim dizer, uma "autonomia" ou "paralelismo" entre as séries temporais, por outro lado, essa autonomia não exclui uma "espécie de hierarquia" ou de "monismo do tempo" (***PS***, p. 78 [tr: 62]), que faz com que o *Tempo* seja a grande *série* a misturar todas as outras.

Nesse sentido, é importante ressaltar que mesmo a dimensão absoluta do tempo artístico não reúne as séries temporais numa totalidade, pois o Tempo, em sua pluralidade, é "justamente a instância que impede o todo" (***PS***, p. 193 [tr: 153]).

Ao falar em revelação da essência temporal da realidade, Deleuze refere-se a ordens processuais expressas no signo. Mas o que é a essência e como ela se envolve no signo? Aplicando a Proust uma leitura bergsoniana, Deleuze afirma que a essência "é uma diferença, a Diferença última e absoluta" (***PS***, p. 53 [tr: 39]). Essa diferença, em um sujeito, seria uma qualidade interna e decorreria da maneira como este "exprime" o mundo. "Cada sujeito exprime o mundo de um determinado ponto de vista". Cada ponto de vista é absolutamente original, define-se por sua própria diferença em relação a todos os demais, qualidade que o torna incomunicável ou inconciliável[34]. Mundo expresso e sujeito, entretanto, não devem ser confundidos, sob o risco de se tomar a essência pela existência. Deleuze nos explica que, embora o mundo expresso necessite do sujeito para se exprimir, ele reflete a "essência, não do próprio sujeito, mas do Ser, ou da região do ser que se revela ao sujeito" (***PS***, pp. 55-56 [tr: 40, 41]). Um trecho de *Du côté de chez*

[34] A singularidade atribuída à forma pela qual a essência se encarna em cada indivíduo une, conforme Deleuze nos mostra, Proust e Leibniz, uma vez que as essências proustianas seriam "verdadeiras mônadas", partes isoladas sem "portas nem janelas", constituídas por um ponto de vista que se define como a "própria diferença" (***PS***, p. 54 [tr: 40]) e que se exprime, claramente, apenas nas séries próprias a cada um, embora não deixe, apesar disso, de se cruzar ou de entrar em ressonâncias com as séries lançadas por outras mônadas. As semelhanças, contudo, cessam aí, segundo Deleuze. Isto porque, por um lado, Leibniz resolve o problema da comunicação entre mônadas lançando mão da idéia de um "estoque" comum a todas elas, que unificaria os diferentes pontos de vista sob o pretexto de que são facetas complementares de um mundo original homogêneo, criado por Deus.

Swann, citado por Deleuze, revela-nos isso: "como se os instrumentistas estivessem, mais que tocando a frase, executando os ritmos por ela [essência] exigidos para aparecer..." (PROUST[35], p. 289 [347], *apud* ***PS***, p. 51-52 [tr: 37], aposto nosso).

É, portanto, a essência que se repete, que repete sua força interna de diferenciação: "uma *continuidade movente* nos é dada, em que tudo muda e permanece ao mesmo tempo" (BERGSON, 1999, p. 231). Permanece enquanto mudança, pode-se dizer. A variedade dos pontos de vista que se sucedem ou que coexistem no atual, remetem assim à única e mesma potência de diferenciação da essência virtual que os condiciona:

> Vê-se a distinção que resta a fazer entre a repetição material e essa repetição psíquica: é no mesmo momento que toda nossa vida passada é infinitamente repetida; vale dizer, a repetição é virtual. (***B***, p. 105 [tr: 117]).

Em suma, a essência ou o Ser, conforme Deleuze detecta em Bergson e em Proust, "é em si mesma diferença, não tendo, entretanto, o poder de diversificar e de diversificar-se, sem a capacidade de se repetir idêntica a si mesma". Ou seja, no que diz respeito à sua definição, a essência só pode ser dita por sua potência de diferenciação e repetição – repetição da diferença, nos termos da filosofia deleuziana. E, no que diz respeito à vivência dessa essência, ela é sempre vivida como multiplicidade temporal, como conexão de linhas de tempo diversas e virtuais (***PS***, p. 62 [tr: 46]; ***ID*** [1956b], p. 66-67 [tr: 116, 117]).

Multiplicidade atual ou numérica e Multiplicidade virtual ou qualitativa

Tendo em vista o estudado acima, já podemos entender o porquê de Deleuze encontrar na obra de Proust uma importante aliada. Sem dúvida, com Proust, Deleuze

[35] Deleuze cita aqui um trecho do primeiro volume de *A la Recherche du temps perdu*. Tal trecho é encontrado mais facilmente na seguinte edição: **PROUST, M.** *Du côté de Swann*. Paris: Gallimard, Le livre de Poche. 1988 (*No caminho de Swann*, tr. Br. Mário Quintana, Ed. Globo, 5ª ed. 1998.) – o primeiro dos sete volumes de *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust.

encontra uma maneira de experimentar a virtualidade das linhas de tempo, trazendo as análises bergsonianas para a concretude dos encontros. O elemento que permite esta virada é, como vimos, o modo de desenvolvimento temporal de cada tipo de signo. Agora, é preciso que retornemos aos estudos de Deleuze dedicados a Bergson para que compreendamos a que ponto a essência temporal da realidade, revelada pelos signos, implica a potência de um "impulso vital" responsável, em última análise, pelo sistema imanente de produção-diferenciação da própria realidade.

A respeito do impulso vital, Deleuze nos explica:

> O que Bergson quer dizer quando fala em *impulso vital?* Trata-se sempre de uma virtualidade em vias de atualizar-se, de uma simplicidade em vias de diferenciar-se, de uma totalidade em vias de dividir-se: a essência da vida é proceder "por dissociação e desdobramento", por "dicotomia" (***B***, p. 96 [tr: 75]).

O Tempo em estado puro, enquanto essência ou natureza irredutível de todos os seres, confunde-se com esse impulso vital. Com efeito, "o simples é sempre alguma coisa que difere por natureza" (***ID*** [1956b], p. 48 [tr: 38]). E é por diferenciar-se de si mesmo que o Tempo é *multiplicidade*.

Há dois tipos de multiplicidade: a multiplicidade atual, numérica ou quantitativa e a multiplicidade virtual, qualitativa ou contínua. A primeira diz respeito à variedade material dos entes; ela se define pelo presente dos corpos, por sua existência e distribuição espaço-temporais. Neste estado de coisas, os seres se definem por sua permanência, por sua constância, e se diferenciam apenas em grau: maior, menor, mais longe, perto, pesado, quente, etc. Eles também se transformam, mas o que marca essa transformação são instantes bem delimitados no tempo e no espaço, de modo que a diferença é apreendida tão-somente pela associação e comparação entre as posições descontínuas. Na multiplicidade numérica, tudo, portanto, está dado, mesmo que não

esteja realizado, as relações se estabelecem entre atuais somente, sejam estes já existentes ou ainda da ordem do possível (Cf. ***B***, p. 30-31, 35-37 [tr: 28, 31-32]).

O outro tipo de multiplicidade, a virtual, não diz respeito à diferença externa entre os entes, à variedade material dos corpos, mas à própria diferença de natureza de cada um deles. Trata-se não mais de apreender a diferença entre as coisas, mas a diferença nas próprias coisas. E para isto não basta fazer do interior o reflexo de uma pluralidade quantitativa exterior, quer dizer, não basta dizer que A se compõe ou é divisível em B e C ou então dizer que o movimento temporal é a sucessão de instantes, pois em ambos os casos ainda estaríamos pensando em termos de atualidade numérica e não de uma efetiva diferença de natureza, interna, pura, simples, qualitativa, irredutível ao número. A multiplicidade virtual não pode ser repartida, pois isso conservaria ainda o princípio de um estado de coisas atual, ainda que abstrato; esta multiplicidade é indivisível: "há outro sem que haja vários, número somente em potência". Porém, ela não é estática, já que, se assim o fosse, haveria aí uma unidade transcendente e ainda extensiva. Ela é então contínua, continuidade de um puro devir, que "não se divide sem mudar de natureza". Com efeito, "o simples não se divide, *ele se diferencia*". E tal diferenciação, quando levada ao absoluto, devém ela própria multiplicidade qualitativa. É nesse sentido que Bergson, e Deleuze, denominam essa multiplicidade de "duração". A duração é o virtual, "o que só se deixa medir variando de princípio métrico a cada estágio da divisão" (Cf. ***B***, p. 31, 32, 36 [tr: 28, 29, 31-32]; ***ID*** [1956b], p. 54 [tr: 43]).

Para Deleuze, a pergunta "o tempo é uno ou múltiplo?" não é o que realmente deve importar para aqueles que buscam apreender a realidade no que ela tem de mais profundo. Para ele, "o verdadeiro problema é este: 'qual é a multiplicidade própria ao tempo?'" (***B***, p. 80 [tr: 63]). Eis, portanto, que não se trata mais de conceber a multiplicidade por uma distribuição de imagens extensivas. A duração virtual mergulha

numa dimensão temporal, sem imagem, ou melhor, de imagem pura não reduzível a coordenadas espaciais. A esse respeito, Zourabichvili parece-nos novamente profícuo:

> Que é, pois, o tempo? Ele é a diferença absoluta, a conexão imediata dos heterogêneos, sem conceito idêntico subjacente ou que subsuma. Propriamente falando, o tempo nada é; ele só consiste em diferenças e no revezamento de uma diferença por outra. Ele não tem centro e nem pólo identitário. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 77)

A imagem atual, ou o instante, é já um corte na passagem continua, é uma interrupção da transformação, é uma espécie de "visão fotográfica" que separa a coisa de seu movimento (BERGSON, 1999, p. 35-36). Já no virtual o que dura é somente o devir.

Signo como o que, no dado, não está atualmente dado

Estas duas multiplicidades não são dois mundos isolados. Elas são a contra-face uma da outra, duas "tendências" de um mesmo movimento. Conforme Deleuze, a ordem espacial da realidade é essencialmente mista. Nós nos deparamos sempre com mistos, "misto do fechado e do aberto, da ordem geométrica e da ordem vital, da percepção e da afecção" (***ID*** [1956a], p. 47 [tr: 38]). O virtual envolve o atual. Para utilizar uma ideia de *Lógica do sentido*, o virtual é "superficial", no sentido de que ele não se confunde com a profundidade extensiva das coisas, mas ao mesmo tempo nunca é uma realidade a ser apreendida num mundo à parte, descolado dele (Cf. ***LS***, *passim*). O movimento intrínseco das multiplicidades virtuais não cessa, portanto, de constituir-se como uma sutil indeterminação entre presença-ausência que insiste na superfície das imagens dos seres, de certos pensamentos, de certas palavras numa frase, num trecho musical, que agita, enfim, partes das multiplicidades atuais, tornando-as quantidades intensivas.

Em suma, temos que, por um lado, o "todo" pressupõe a imersão do atual no virtual, ou seja, "toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual se envolve de uma névoa de imagens virtuais" (***D***, p. 179 [tr: 121]). Compreende-se disso o interesse do método intuitivo que Deleuze enxerga na filosofia bergsoniana:

> Assim, a intuição apresenta-se como um método da diferença ou da divisão: dividir o misto em duas tendências. Esse método é coisa distinta de uma análise espacial, é mais do que uma descrição da experiência e menos (aparentemente) do que uma análise transcendental. (***ID*** [1956b], p. 48 [tr: 39]).

E, por outro lado, este "todo nunca é dado". Ao menos, enquanto complexidade atual-virtual, ele nunca é apreendido espontaneamente por nossa inteligência, dada a habitualidade utilitária de nossa percepção, sobre a qual aludimos mais acima. Daí a importância de *Matéria e memória* quanto à apreensão do conceito de virtual, e por conseqüência de signo, para Deleuze:

> Eis por que o segredo do bergsonismo está sem dúvida em *Matéria e memória;* aliás, Bergson nos diz que sua obra consistiu em refletir sobre isto: que tudo não está dado. Que tudo não esteja dado, eis a realidade do tempo. Mas o que significa uma tal realidade? Ao mesmo tempo, que o dado supõe um movimento que o inventa ou cria, e que esse movimento não deve ser concebido à imagem do dado (***ID*** [1956a], p. 41 [tr: 32]).

Reforçando esta idéia, em *Diferença e repetição*, Deleuze escreve:

> A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso (***DR***, p. 286 [tr: 313]).

A genialidade deleuziana é que, articulando teorias tais como as de Bergson e Proust, ele nos dá os meios para pensar a experiência das multiplicidades virtual e atual em reciprocidade de aberturas. Com efeito, O signo é o que, no dado, não está imediatamente dado, ou seja, "a identidade da coisa e de sua diferença" (***ID*** [1956a], p.

33 [tr: 25]). Não está imediatamente dado, mas insiste no dado, em sua superfície vibrátil, atacando-nos por ocasião de encontros intensivos, colocando em questão o conjunto de certezas que nos assegurava até então e forçando-nos, por isso, a tematizá-la. É uma questão de sentir diferentemente, de se afectar diferencialmente, de modo a encontrar não verdades últimas, mas o que "difere por natureza nos mistos que nos são dados e dos quais vivemos" (***B***, p. 17 [tr: 18]).

E assim acontece porque, no tocante à vida, estamos sempre numa travessia ou curto-circuito entre atual e virtual. Apenas é preciso compreender que não é a consciência que dirige essa travessia, mas as multiplicidades dos mistos elas mesmas – os signos –, que passam em nós, que abrem nossa percepção à sua própria virtualidade, "invertendo", assim, "a direção habitual do trabalho do pensamento" (BERGSON, 1969, p. 218), ou seja, relançando-nos mesmo que por poucos instantes na duração.

É por isso que o método em Bergson, "um dos mais elaborados métodos da filosofia", tem a intuição como motor e não a boa-vontade da consciência. A inteligência, que separa e pensa as duas tendências do misto, é requisitada e colocada em movimento transcendente pela intuição. A intuição é intensificação da percepção por um signo. "Desse modo, as condições da experiência são menos determinadas em conceitos do que nos perceptos puros" (***B***, p. 1, 19 [tr: 7, 19]). É aí que damos de repente um "salto na duração", que nos encontramos *de súbito*[36] no meio dela, tal como um leitor pode se encontrar "no meio de Espinosa", no meio de um movimento virtual de diferenciação, ao qual responde a multiplicidade de mundos atuais.

---

[36] Deleuze nos faz notar que: "a expressão 'de súbito' é freqüente nos capítulos II e III de *Matéria e memória*". Na leitura deleuziana, com efeito, não temos um esforço voluntário e gradual da consciência que seria amiga da verdade, chegando a ela e ao Ser em passos firmes. Ao contrário, na relação entre pensamento e virtualidade, trata-se de uma intensificação inesperada, de um desvio súbito da direção habitual de nossa inteligência: "longe de recompor o sentido a partir de sons ouvidos e de imagens associadas, *instalamo-nos de súbito* no elemento do sentido e, depois, em certa região desse elemento. Verdadeiro salto no Ser". (***B***, p. 51-52 [tr: 43-44]).

O Ser em si do passado e o cone temporal bergsoniano

Também podemos enunciar o que dissemos a respeito do signo no item anterior da seguinte maneira: o signo é o que, no presente dado, não está imediatamente dado: a virtualidade do passado tal como este se conserva em si. Vejamos.

Ao considerar o Tempo como devir, como movimento qualitativo, temos, na obra de Bergson, duas conseqüências importantes, que são salientadas por Deleuze. Uma delas, nós já o vimos, é que a multiplicidade virtual não se divide quantitativamente, mas se diferencia qualitativamente, quer dizer, há essencialmente diferenças de natureza na multiplicidade virtual e não simplesmente variações de grau.

O segundo ponto é que o próprio presente, em sua essência temporal, é divisão ininterrupta entre algo que acaba de passar e a iminência do futuro que ainda não é. Em outras palavras, nossa percepção empírica da realidade pressupõe a organização sucessiva de presentes, alinhando-os em passado-presente-futuro. Assim, o passado é visto como um presente que passou e o futuro como um presente que ainda não é. O tempo passa a ser visto de acordo com a espacialidade material do presente. Mas esta apreensão cronológica do real é, nós o vimos anteriormente, apenas uma forma de organização prática que incide sobre o tempo, parando seu movimento artificialmente. Com efeito, conforme Deleuze,

> "se o presente não fosse passado ao mesmo tempo que presente, se o mesmo momento não coexistisse consigo mesmo como presente e passado, ele nunca passaria, nunca um novo presente viria substituí-lo" (***PS***, p. 73 [tr: 54]).

Ou ainda, se a recordação do passado nascesse hoje, no presente momento da recordação, nós de nada recordaríamos, ou teríamos de ceder à ideia de uma geração espontânea ou milagrosa dela. Trata-se, então, de pensar a complicação de passado e presente num mesmo Tempo, definido como multiplicidade. E é isso, aliás, o que a

memória involuntária, enquanto signo, revela ao herói proustiano. A recordação é contemporânea do instante vivido. E o presente, nesse aspecto, é um futuro daquela recordação, cuja duração é um eterno devir. Assim, se nossa consciência distingue passado e presente numa sucessão linear, é apenas devido a exigências de nossa percepção, que, presa ao objetivismo, enxerga uma "sucessão real onde, mais profundamente, há uma coexistência virtual" (***PS***, p. 73 [tr: 55]).

Deleuze aplica também a Bergson, nesse aspecto, a leitura que fizera dos estóicos. Ele destaca nestes a distinção entre "duas espécies de coisas": de um lado os corpos, suas qualidades físicas, o estado de coisas, os seres em seu *presente* e em sua permanência. Nesse âmbito, não há causas e efeitos entre os corpos, pois estes estão mergulhados num "presente cósmico" que envolve todos eles e presentifica as ações e paixões, fazendo com que os corpos sejam causas uns em relação aos outros. Chamam essa dimensão cósmica e eterna do presente de "destino". Por outro lado, no estoicismo, de forma semelhante ao que ocorre no platonismo, há uma espécie de coisas que não se define pela substancialidade presente. Assim, os estóicos falam de "efeitos" incorporais dos corpos. Tais efeitos "não são qualidades ou propriedades físicas, mas atributos", quer dizer, o que é atribuído impassivelmente como efeito dos corpos. Também aqui seu tempo não é o presente absoluto e sim o tempo dos devires, da transmutação incessante do presente em passado recente e futuro iminente (***LS***, pp. 13 [tr: 5-6]).

Ora, tendo isso em vista, podemos pensar, com Deleuze e Bergson, que não é o presente que é, e o passado que não é mais. É o presente que, essencialmente, não é, já que ele "é puro devir, sempre fora de si", sempre tendendo ao futuro: o "inapreensível avanço do passado a roer o futuro" (BERGSON, 1999, p. 176). E o passado não é o que deixou de ser, o passado É, ele apenas "deixou de agir ou ser útil". Há um "Ser em si do

passado", um "em-si do Ser", eterno e "impassível", que é a virtualidade na qual mergulha e pela qual passa toda sucessão presente (***B***, p. 50-51 [tr: 42-43]).

Daí advém a famosa imagem do cone bergsoniano: imaginemos um cone invertido, de base A-B e ponta S. A base A-B é a infinidade do passado, a ponta S é a apreensão atual, ou presente, do universo. Entre a base e a ponta deste cone, coexistem diferentes "camadas sucessivas de memória" que são, na verdade, o movimento de infinitas repetições do Ser em si do passado. Então, entre A-B e S temos A'-B', A"-B" e assim por diante. Uma repetição da diferença, portanto. Diferença virtual, "gigantesca memória", que incide no presente, coexiste com ele, embora não esteja imediatamente dada, como já notamos (Cf. BERGSON, 1999, p. 178, 190). De modo que, para Deleuze,

> Tem-se razão em definir a duração como uma sucessão, mas falha-se em insistir nisso, pois ela só é efetivamente sucessão real por ser coexistência virtual (***B***, p. 298 [tr: 136]).

O cone virtual, portanto, é o Tempo, coexistência "universal e impessoal" de durações, Todo capaz de "repartir-se sem dividir-se", capaz de "englobar-se a si mesmo" (***B***, p. 80 [tr: 63-64]). Atual e virtual coexistem aqui na medida em que o atual indetermina-se com a ponta deste cone, ele é a sua camada mais contraída.

O virtual não é uma possibilidade do atual

Tendo em vista que o signo é a própria essência ou multiplicidade virtual enquanto contemporaneidade que, na atualidade dada, não está imediatamente dada, devendo por isso ser buscada, Deleuze ressalta, nesse sentido, a importância de, nessa busca, não confundirmos o virtual com a mera possibilidade do atual. Porque a possibilidade, assim como a causalidade e a finalidade, implica "indivíduos já constituídos" e "determinações por pontos ordinários" (Cf. ***D***, p. 185 [tr: 124]; ***ID*** [1956b], p. 41 [tr:

51]). Assim como em Espinosa a substância não deve ser subsumida pelas noções de analogia, semelhança ou equivocidade, também em Bergson o virtual e as condições de sua experiência não podem ser derivadas do condicionado, isto é, do atual. Uma das conseqüências nefastas desta confusão entre estas duas dimensões é que, assim, confundido com o virtual, o possível funciona como um filtro ou representante deste e, ao fazer isto, faz da criação do novo qualquer coisa de retrospecto do antigo – a psicanálise, por exemplo, faz constantemente isso. De modo que

> O que Bergson critica na idéia de *possível* é que esta nos apresenta um simples decalque do produto, decalque em seguida projetado ou antes retroprojetado sobre o movimento de produção, sobre a invenção" (***B***, p. 41 [tr: 137]).

Virtual e atual são, então, dimensões distintas da realidade, e o possível diz respeito à segunda tão-somente. Por conseguinte, não se pode dizer que o atual é o real e o virtual é aquilo que ainda não o é. Pois o virtual também é real; ele somente se opõe à existência atual e ao seu campo de representação, o "possível", calcado nas "categorias da identidade do representante e da semelhança do representado" (***ID***, p. 141 [tr: 121]). Assim, também nas palavras de Deleuze, "o possível não tem realidade (embora possa ter uma atualidade); inversamente, o virtual não é atual, mas *possui enquanto tal uma realidade*." (***B***, p. 99 [tr: 78]).

Já em um dos artigos de 1956 estava claro que são o atual e suas possibilidades que são abarcados pelo virtual e não o contrário:

> Compreendemos que o virtual não é um atual, mas não é menos um modo de ser; bem mais, ele é, de certa maneira, o próprio ser: nem a duração, nem a vida, nem o movimento são atuais, mas aquilo em que toda atualidade, toda realidade se distingue e se compreende, tem sua raiz. (***ID*** [1956a], p. 38 [tr: 29]).

Neste sentido, segundo ressalta Deleuze em ao menos três de seus textos, a melhor fórmula para dizer os estados de realidade virtual seria aquela de Proust: "reais sem

serem atuais, ideais sem serem abstratos"[37] (***PS***, p. 73-74, 76 [tr: 55, 57], ***B***, p. 99 [tr: 78]; ***DR***, p. 269 [tr: 294]).

Em *Diferença e repetição*, Deleuze precisa um pouco mais esta questão dos elementos que, a um só tempo, diferenciam e aproximam atual e virtual. Para Deleuze, se o possível "remete à forma de identidade no conceito" como decalque de atuais, o virtual, por sua vez, é a "multiplicidade pura na Idéia", ou seja, na essência temporal dos entes, para usar a terminologia anterior a 1968. A realidade do virtual é garantida na medida em que ele é pensado como "uma parte própria do objeto real – como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objetiva" (***DR***, p. 133 [tr: 150]). Com efeito, o virtual é uma das dimensões do objeto, sua dimensão, aliás, mais decisiva.

A esse respeito, Pierre Lévy[38], seguindo o ponto de vista deleuziano, esclarece que o virtual é o "complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer" (LÉVY, 1996, p. 16). Importante salientar que esse complexo problemático é pura alteração, pura transitividade e, também em função disso, se mantém insuspeitado por nossa inteligência prática. Tomando um exemplo, pensemos numa semente que, em potência, possui o projeto da árvore. Ora, se se trata de uma semente de ipê, não podemos esperar que dessa semente se desenvolva uma castanheira; o ipê em potência diz respeito ainda à dimensão atual da realidade, já que circunscreve o plano de possibilidade do objeto.

---

[37] Em seu *Proust e os signos*, Deleuze indica que esta definição proustiana está em *Le temps retrouvé*, Paris: Pléiade, III, p. 873 (Cf. ***PS***, p. 73-74 [tr: 55]). O leitor proustiano a encontra também em uma outra edição da *Recherche*, de uso mais corrente hoje em dia: **PROUST, M.** *Le temps retrouvé*, Paris: Le livre de Poche, 2008, p. 228. (Na tradução brasileira, encontra-se em **PROUST, M.** *O tempo redescoberto*. Tr. Lúcia Maria Pereira. SP: Ed. Globo, 13ª. Edição, 1998, p. 153.)

[38] Em seu livro, Pierre Lévy nos apresenta um estudo do virtual pautado em três dimensões, a filosófica, a antropológica e a sócio-política. E a partir disso o autor procura pensar a dinâmica do virtual a partir de fenômenos bastante contemporâneos, como o da realidade de ciberespaços. Cf. **LÉVY, P**. *Qu'est-ce que le virtuel*. Paris: Éditions La Découverte, 1995 (*O que é o virtual*. Tr. brasileira de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1996).

Porém, na semente, há um *problema* que vai além de seu plano de possibilidades: as condições em que esta árvore irá se desenvolver, os obstáculos que casualmente deverá contornar, as forças que se apoderarão de seus movimentos, que irão facilitar ou dificultar o acesso a nutrientes, o grau de disputas ou de cooperação com outros organismos (inclusive humanos), a qualidade e posição do terreno em que será lançada e ira brotar... em suma, a multiplicidade problemática que se apresentará à semente em desenvolvimento, compondo toda a multiplicidade do universo do ponto de vista desta árvore, e cujo movimento intrínseco exigirá a criação de soluções que não estão pressupostas no quadro de possibilidades da semente: eis o virtual da semente. O virtual é a multiplicidade problemática, que não está dada na multiplicidade atual, mas que insiste nela, comandando a criação de soluções.

Para Zourabichvili, a noção de virtual, assim compreendida, participa do "esforço de dotar a filosofia de um instrumento lógico capaz de dar consistência à ideia de imanência". Porque o virtual significa que nem tudo está dado e, ao mesmo tempo, também que "tudo o que acontece só pode provir do mundo". Está em jogo aqui uma "crença" no mundo, quer dizer, "em suas potencialidades criadoras ou na criação de possíveis" (ZOURABICHVILI, 2003, p. 90, tradução nossa). Isso, com efeito, é muito potente e muito belo em toda a filosofia de Deleuze. Acreditar no mundo, tomar a imanência dos "movimentos e intensidades" criativos da vida como problema, acreditar que a vida supre, sem precisar erigir uma entidade ou dimensão transcendental:

> Pode ocorrer que acreditar nesse mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência. É a conversão empirista (temos tantas razões de não crer no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior que uma noiva, um filho ou um deus...). Sim, o problema mudou (***QPh?***, p. 72-73 [tr: 99]).

Estejamos atentos, assim, à torção que Deleuze opera na ideia comum de crença. Crença aqui não significa a adesão até certo ponto voluntária e não-crítica a uma idéia transcendental. O que Deleuze mantém é a idéia de uma "convicção" ou certeza que não pode ser sustentada pela atividade habitual da razão, já que o signo nos surpreende justamente com uma "tão imprevisível quanto injustificável conjunção de termos" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 11) que ameaça a coerência de nossa idéias. Convicção que, ainda assim, se impõe ao pensamento e faz nascer a necessidade de pensar.

Realização do possível e atualização do virtual: dois regimes de diferenciação distintos

Uma outra diferença importante a ser notada entre atual e virtual, diz respeito aos seus regimes de diferenciação.

Como vimos, os dois tipos de multiplicidade possuem plena realidade, sendo que o possível, ao contrário, não é real, embora possa ter atualidade. A chegada do homem à Lua, por exemplo, antes de se efetivar foi durante muito tempo um possível sem realidade; hoje, quando se fala em viagens "turísticas" à Lua temos aí um possível que dispõe já de certa atualidade, mas não de plena viabilidade técnico-financeira. De todo modo, o processo de diferenciação de um possível envolve um tipo de realização que se efetiva conforme uma lógica bem estabelecida, ligada a relações de causa e efeito bem determinadas, a escolhas dentro de um conjunto de possíveis espacial e temporalmente coerentes entre si. Em suma, ao se realizar, o possível não muda de natureza, ele não transforma essencialmente o quadro de referências espaço-temporais de seu universo. Por isso, há entre o possível e sua realização uma relação de semelhança, de similitude:

> Por que Bergson recusa a noção de possível em proveito da de virtual? É que, precisamente em virtude das características apontadas antes, o possível é uma falsa noção, fonte de falsos

> problemas. Supõe-se que o real se lhe assemelhe. Isto quer dizer que damos a nós mesmos um real já feito, pré-formado, preexistente a si mesmo, e que passará à existência segundo uma ordem de limitações sucessivas. Já está *tudo dado,* o real todo já está dado em imagem na pseudo-atualidade do possível (***B***, p. 100-101 [tr: 79]).

É nesse sentido que, para Bergson, não podemos pensar o virtual e sua atualização a partir de um tempo espacializado, tal como fez a teoria da relatividade de Einstein, pois o virtual envolve uma diferenciação qualitativa de natureza e não uma divisão quantitativa de grau (Cf. ***B***, p. 79-80, 87 [tr: 63-64, 68]). Dito de outro modo, o virtual não desemboca em sua realização, tal como acontece com o possível, pois o virtual já é real. Mais correto seria dizer que o virtual *implica* sua atualização enquanto um movimento de diferenciação que o constitui em lances diversos. Ou ainda: o movimento de atualização é uma criação que responde a um virtual,

> pois o que coexistia no virtual deixa de coexistir no atual e se distribui em linhas ou partes não somáveis, cada uma das quais retém o todo, mas sob um certo aspecto, sob um certo ponto de vista. E mais: tais linhas de diferenciação são verdadeiramente criadoras; elas só atualizam por invenção; nessas condições, elas criam o representante físico, vital ou psíquico do nível ontológico que elas encarnam. (***B***, p. 105 [tr: 81-82]).

Para melhor compreender o exposto acima, retomemos a idéia de que o virtual somente se diferencia mudando de natureza. O virtual é inseparável desse movimento, o que nos leva à idéia de uma "pluralidade radical de durações", "tantas quantas queiramos, todas muito diferentes umas das outras"; elas, porém, não se dividem numericamente pelo espaço, mas coexistem no *todo aberto*, cada uma delas é o todo virtual, mas de um certo ponto de vista. Recordemos também a imagem bergsoniana do cone de tempo. Por esta imagem podemos ver que o virtual é a coexistência dessas várias camadas ou durações temporais e que esta multiplicidade, formidável "Memória" (***B***, p. 75-77 [tr: 60-61]) universal, coexiste com o presente ou multiplicidade atual.

Estamos prontos para entender, agora, com mais precisão, como *acontece* o processo de *atualização* enquanto diferenciação do virtual.

Cada duração, camada ou nível do todo virtual, ao se diferenciar, produz linhas divergentes de atualização. De modo que a atualização, enquanto diferenciação de partes diversas, rompe a coexistência virtual, pois cada linha corresponde apenas a tal ou qual nível, destacando-se dos demais. Em suma, o Todo virtual é uma força ou impulso vital a diferenciar-se de si mesmo e, por isso, ele é intrinsecamente multiplicidade de naturezas ou de durações; estas coexistem idealmente constituindo níveis diversos e coexistentes de um mesmo Todo; cada um desses níveis, por sua vez, atualiza-se em direções diversas, independentes umas das outras. Melhor dizendo, não é o todo de cada nível virtual que se atualiza, pois cada duração é já a infinidade do universo inteiro; o que a atualização coloca em jogo são "pontos brilhantes" ou "pontos notáveis" próprios de cada nível. A esse processo de desenvolvimento de cada nível do Virtual, a esse processo de diferenciação de seus pontos notáveis, gerador de diversidades de naturezas atuais, extrínsecas ou autônomas umas às outras, dá-se o nome de "atualização". A atualização é, portanto, uma *força* que pertence ao virtual; a realidade do virtual é sempre esta, a de um movimento multilinear de forças de atualização:

> a força é um virtual em curso de atualização, tanto quanto o espaço no qual ela se desloca. O plano se divide, portanto, em uma multiplicidade de planos, conforme cortes do *continuum* e as divisões do impulso que marcam uma atualização dos virtuais (***D***, p. 180 [tr: 122]).

Fica ainda mais claro agora porque o possível não dá conta da multiplicidade virtual, pois, atualizando-se numa multiplicidade de linhas divergentes e independentes

umas às outras, o virtual pluraliza no atual o campo de possíveis ou, melhor dizendo, dobra esse campo junto em uma pluralidade de incompossíveis[39].

Sendo assim, compreende-se porque devemos diferenciar conceitualmente atualização e atual, e por que este conceito não deve ser sobreposto àquele. A atualização é o virtual em vias de se atualizar, ou seja, é a essência em seu movimento radical de criação do novo, de diferença e repetição; ao passo que o atual é já a entidade formada, espacial e temporalmente delimitada. Ou, nas palavras de Deleuze e Parnet, em *Diálogos*:

> O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta só tem por sujeito o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, enquanto o próprio atual é a individualidade constituída. (***D***, p. 180-181 [tr: 122]).

Pode-se também dizer que o virtual e sua atualização é o "plano de imanência", ou diferenciação virtual, ao qual o atual responde como uma nova diferenciação: redobra material que realimenta a dobra virtual.

Tudo isso fica mais sensível se levarmos em consideração novamente a aliança que Deleuze faz com Proust. Na *Recherche*, como vimos alhures, temos uma variedade de linhas temporais, que se desenvolve independentes umas das outras, embora elas se cruzem a todo momento. E não somente, a chegada de uma personagem, a realização de um gesto, uma sensação, a inabilidade quanto a uma etiqueta social, etc. pode ser a atualização de uma linha divergente num conjunto caracterizado por uma outra duração, quer dizer, num grupo caracterizado por direções diversas de atualização. De fato, uma

[39] Em *Lógica do sentido*, Deleuze desenvolve as idéias de "compossível" e de "incompossível", em aliança com a filosofia de Leibniz. Essas idéias mostram-se importantes para a teoria dos signos, pois permitem afastar definitivamente o hábito de entender o "mundo possível", implicado no signo e ao qual o signo nos abre, como recognição interna, personalizada e racionalista. Pois o mundo que se abre é incompossível com os nossos mundos atuais, já dados; vivê-lo é justamente entrar em conexão com o fora, abrir-se e ser arrastado num processo de diferenciação. Cf. ***LS***, p. 134, 135, 139-140 [tr: 114, 115, 119].

personagem, quando se faz signo, é essa linha divergente que força a abertura de um grupo ou de um pensamento; mas ocorre freqüentemente que uma mesma personagem seja, intrinsecamente, o produto ambíguo, o efeito de duas ou mais linhas, a reunião de pontos brilhantes de naturezas diversas. Assim sendo, no plano virtual, atualizar-se ou

> Realizar-se é sempre o ato de um todo que não se torna inteiramente real ao mesmo tempo, no mesmo lugar, nem na mesma coisa, de modo que ele produz espécies que diferem por natureza, sendo ele próprio essa diferença de natureza entre as espécies que produz [40] (***ID*** [1956a], p. 38 [tr: 29]).

Intuição e monismo entre atual e virtual

As relações no universo nunca são puramente entre atuais, pois todo atual emite círculos virtuais e ao mesmo tempo absorve camadas virtuais de outros entes. Não há, cumpre repetir, objeto atual puro. O que há é um ininterrupto circuito entre atual e virtual, em que às diferentes linhas de diferenciação virtual correspondem graus diversos atuais, e em que os diferentes graus atuais são respostas que reenviam o objeto ao virtual. Assim, neste circuito, ora o atual responde ao virtual abrindo em si mundos diversos, ligados a níveis virtuais por vezes os mais distantes, nos quais o virtual se atualiza – a reunião entre "o perfume de uma flor e o espetáculo de um salão, o gosto de uma madeleine e a emoção de um amor" (***PS***, p. 112 [tr: 86]) – ora o atual remete à atualização do virtual mas como a seu próprio virtual, como seu próprio movimento interno, formando um curto circuito onde atual e atualização do virtual cristalizam. No primeiro caso, quando um ente qualquer se torna portador de mundos diversos atualizadores do virtual, ele é um signo chamado de "singularidade"; no segundo caso,

[40] No trecho citado, nota-se que, em 1956, Deleuze se refere à diferenciação do virtual utilizando por vezes a palavra "realização". Ou seja, realização como uma formalização criativa do virtual. Já na retomada que Deleuze faz de Bergson dez anos mais tarde, em 1966, e depois em 1977, em *O atual e o virtual*, ele opta por usar apenas a palavra "atualização" para designar a diferenciação do virtual. Isso nos ajuda a precisar melhor a distinção entre os movimentos dos dois regimes de multiplicidades.

quando o próprio atual é absorvido pela atualização do virtual, permutando-se com ela, temos um signo do tipo "cristal" (Cf. ***D***, p. 185 [tr: 124]). De fato, é importante não pensar o virtual como um momento primitivo, do qual o estado de coisas atual surgiria – algo como *E no começo era o virtual...* Ao contrário, a realidade, como curto-circuito ou continuidade de um único movimento, é constituída de duas partes ou dois sentidos: uma é a atualização, da qual o dado cai como fruta no pé, e a outra é a cristalização, que religa o dado à essencialidade de seu fora, de seu virtual (Cf. ZOURABICHVILI, 2003, p. 89-91).

Para o que nos interessa neste trabalho, é preciso ainda ressaltar que singularidades e cristais nos fazem sentir diferentemente, levando-nos a intuir no atual a intensidade de uma coexistência virtual; e, à medida que isso se passa, somos habilitados a apreender o próprio presente atual como um nível do virtual, o nível o mais contraído, o mais tenso ou condensado. É que, se nossa percepção prática percebe o real apenas como a exterioridade de atuais isolados, descontínuos, distendidos, nossa *intuição*, por sua vez, apreende o real tanto como multiplicidade de articulações virtuais aos quais correspondem a cada grau atual, como também aquilo que "se reúne segundo vias que convergem para um mesmo ponto ideal ou virtual" (***B***, p. 21 [tr: 20]). Duplo esforço da intuição: encontrar as diferenças de natureza tensionadas a envolverem cada coisa e reencontrar a "Simplicidade" do todo sob a diversidade de "linhas de fato" atuais. Com isso, as multiplicidades atuais e virtuais longe de serem duas dimensões da realidade separadas uma da outra, mantêm entre si, num mesmo plano de imanência, uma relação de continuidade afirmadora de um Monismo:

> a duração é como que uma natureza naturante, e a matéria é como que uma natureza naturada. As diferenças de grau são o mais baixo grau da Diferença; e as diferenças de natureza são a mais elevada natureza da Diferença. Já não há qualquer dualismo entre a natureza e os graus. Todos os graus coexistem

> em uma mesma Natureza, que se exprime, de um lado, nas diferenças de natureza e, de outro, nas diferenças de grau. É este o momento do monismo: todos os graus coexistem em um só Tempo, que é a natureza em si mesma (***B***, p. 94-95 [tr: 74]).

Intuição como método e a viravolta deleuziana entre emoção e intensidade

A intuição, que acompanha singularidades e cristais, e eleva nossa percepção ao monismo atual-virtual, não é privilégio de um instinto animal ou de uma determinação social. A intuição é um método. Todavia, ela não se constitui como uma teorética (*theorétikos*), tal qual em Aristóteles, uma investigação ativa da inteligência, tomada por boa-vontade. Se a intuição é um método, cujo elemento motor não se reduz à vontade inteligente nem a uma determinação instintiva, então, para Deleuze, "trata-se de operar uma gênese da intuição, isto é, de determinar a maneira pela qual a própria inteligência se converte e é convertida em intuição" (***B***, p. 115 [tr: 89]). Compreender a maneira como esta gênese acontece é necessário porque não podemos simplesmente dizer, sem nada explicar, que a intuição é o salto que nos eleva às condições do dado, ou seja, ao monismo do real, pois este salto, assim misterioso, abriria margem para diversos tipos de transcendência, estaríamos num flerte muito perigoso com teologismos e suas revelações místicas diversas. A cláusula da imanência na filosofia de Deleuze rejeita esse tipo de concessão a uma síntese transcendental.

Que passagem é esta, pois, que constitui a intuição como um salto no Ser? Que viragem é esta que vem antes da inteligência, comandando-a, e nos lança para além das determinações atuais do estado de coisas? Deleuze encontra em Bergson a seguinte resposta: é a "emoção". É a emoção que força a inteligência a desenvolver-se como intuição, ou seja, como método de criação de verdadeiros problemas e de reencontro das

diferenças de natureza e da dimensão temporal deles[41]. A emoção é esse sentir diferentemente, que arranca o homem do plano que lhe é próprio, fazendo-o perceber e co-participar dos movimentos de atualização do virtual como um Todo, como "Memória cósmica". Sendo assim, a emoção, como abertura forçada do pensamento, libera o homem, abrindo-o para a essência criadora de idéias novas:

> a emoção é criadora (primeiramente, porque ela exprime a criação em sua totalidade; em seguida, porque ela própria cria a obra na qual ela se exprime; finalmente, porque ela comunica aos espectadores ou ouvintes um pouco dessa criatividade). (***B***, p. 117 [tr: 90]).

Compreende-se, então, que o uso deste termo, "emoção", não é de modo algum psicologizado. Assim como, para Deleuze, é preciso distinguir o inconsciente freudiano – tributário ainda da consciência, posto que seria, por definição, aquilo que está fora dela – do inconsciente bergsoniano – que designa o "ser tal como é em si", alheio a toda marca psicológica –, também devemos, nesse caso, distinguir a emoção como sentimento pessoal da emoção como sensação temporal ou intensiva não-personalizada: "esta música sublime exprime o amor. Não é, porém, o amor de alguém [...] o amor será qualificado pela sua essência, não pelo seu objeto" (BERGSON, 1932 *apud* ***B***, p. 116 [tr: 90]).

A novidade deleuziana está em que esta emoção, assim vivida, de maneira não-psicológica, mas como essência, é uma *experiência intensiva*. E neste caso a distinção a ser feita é entre o intensivo quantificado a que Bergson critica, tomado como diferença de graus (comparações como *mais pesado*, *menos comprido*, *igualmente duro*, etc.), e o intensivo qualitativo ou virtual de Deleuze. Neste último, o intensivo é *vivido* como

[41] A respeito das três regras da intuição enquanto método, cf. ***B***, p. 3-28 [tr: 8-25]. E no que concerne ao desenvolvimento de uma pragmática menor calcada no alcance desse método construído sob a imanência entre atual e virtual, cf. **CARDOSO Jr., H.R.** *Pragmática menor: Deleuze, imanência e empirismo*. Tese (livre-docência) – Unesp. Assis, SP [s.n.], 2006a. pp. 240-254.

afecto, ou seja, ele é o nascimento, em nossa percepção habitual, de um sentir diferentemente, de um perceber outramente, de uma variação de potência, graças a uma *experiência intensiva* de nossa sensibilidade com o heterogêneo, de nossas faculdades com o novo, com o seu fora. O pensamento é afetado por um fora que ultrapassa a mera pluralidade de mundos exteriores; trata-se de um fora mais profundo que todo mundo exterior, já que ele lança o pensamento na exterioridade de si mesmo.

Assim, a intensidade torna-se a própria multiplicidade de diferenças de natureza, diferenças que remetem e se transmutam uma na outra em função somente de sua diferença. O esquema que Deleuze faz de tal conceito seria:

> Toda intensidade é E-E', em que E remete a *e-e'* e *e* remete a ε-ε' etc.: cada intensidade é já um acoplamento (em que cada elemento remete, por sua vez, a pares de elementos de uma outra ordem) e revela, assim, o conteúdo propriamente qualitativo da quantidade (***DR***, p. 287 [tr: 314]).

Ao envolver-se intrinsecamente com a noção de afecto, a emoção em Bergson, mais até do que sua própria noção de intensidade, é a que está mais próxima do conceito deleuziano de intensidade: "a teoria da emoção criadora é ainda mais importante por dar à afetividade um estatuto que lhe faltava nas obras precedentes" (***B***, p. 116 [tr: 90]).

Contudo, se a noção bergsoniana de emoção ainda é insuficiente para Deleuze, se ainda é preciso lançar mão dela porém torcendo-a, forçando nela um desvio, até chegar a um novo conceito de intensidade, dessa vez qualitativo, é porque a intensidade deleuziana dá à teoria da emoção criadora a consistência prática e ao mesmo tempo impessoal que lhe faltava. Em Bergson, é verdade que a emoção é suficiente para assegurar a gênese da intuição vital na inteligência, pois ela funciona como um "envoltório ou limite a todos os aspectos do método", garantindo a acessibilidade do homem à "totalidade criadora aberta". Mas, apesar de designar uma potência do virtual, a ideia de emoção ainda conserva, se não um personalismo, ao menos certa hierarquia

entre almas, certo relação de acesso ou afinidade da essência com certas sensibilidades. É assim que "tal encarnação da memória cósmica em emoções criadoras, tal liberação ocorre, sem dúvida, em almas privilegiadas", diz Bergson. É assim também que, "no limite, é o místico que goza de toda a criação, que dela inventa uma expressão, que é tanto mais adequada quanto mais dinâmica for" (***B***, p. 117-119 [tr: 91-92]). É preciso, então, que se afirme a imanência radical tanto da experiência intensiva do virtual como das condições dessa experiência, quer dizer, da distribuição e do acaso dessas experiências pelo universo, a fim de se evitar uma hierarquia entre almas.

Signo como operador intensivo e como efetuação do monismo entre as multiplicidades atual e virtual

Em Deleuze, o que permite a transformação da emoção bergsoniana em intensidade qualitativa, conforme as noções de experiência intensiva e de afecto, é o signo. O signo é a intensidade no encontro, é a presença, no dado, das forças do fora que, mesmo não estando imediatamente dadas, impõe-se à nossa sensibilidade, sem qualquer dependência de psicologismos, e força-nos a pensar a própria Diferença:

> O signo é essa instância positiva que não somente remete o pensamento à sua ignorância, mas que o orienta, o leva consigo, o empenha; o pensamento tem certamente um guia, mas um guia estranho, inapreensível e fugaz, e que vem sempre de fora. Nem objeto despregado na representação, significação clara ou explícita, nem simples nada, tal é o signo, ou aquilo que força a pensar (ZOURABICHVILI, 2004, p. 41)

A inteligência, tomada pela intensidade do signo, é transformada em intuição. E, por ser um operador intensivo nos encontros, o signo garante à intensidade da qual é veículo, e por conseqüência ao método intuitivo, uma operatoreidade prática que faltava à ideia de emoção, já que nesta acaba por subsistir ainda certo hiato explicativo no tocante ao salto entre o indivíduo e o devir da inteligência.

Em um de seus textos, Luiz Orlandi nos apresenta a ideia de "receptiva atividade", a qual pode nos ser bem-vinda para entendermos essa potência prática e imanente do signo como operador intensivo não-psicologizado[42]. Por que e quando se falar num estado de receptiva atividade? É que tal recepção, ativada pelo signo, implica a abertura da sensibilidade à infinidade dos verbos (pensar, falar, andar, amar, correr, fazer, etc.) enquanto "agudamente" atentos

> a sua própria abertura, a sua própria suscetibilidade, a seu próprio poder de serem afetadas pelas saraivadas do campo problemático em que elas compõem suas veredas, suas andanças, suas passagens e seus intervalos (ORLANDI, 2007, p. 12-13).

Deleuze, a esse respeito, já tinha nos falado, em diferentes momentos, em um estado de "estar à espreita". Eis algumas frases que sugerem esta sorte de abertura: "se me perguntassem o que é um animal eu responderia: é o ser à espreita, um ser, fundamentalmente, à espreita"; "o escritor está à espreita, o filósofo está à espreita, é evidente que estamos à espreita"; ou então: "como você diz, quando vou, sábado e domingo, ao cinema, etc., não estou certo de ter um encontro, mas parto à espreita"; "quando vou ver uma exposição, estou à espreita, em busca de um quadro que me toque, de um quadro que me comova"; "não é um trabalho, é a espreita, estou à espreita de algo que passa dizendo para mim... isso me perturba" (***ABC***, letras A e C).

E em que medida essa receptividade ou esse estar à espreita também caracterizaria uma atividade? Primeiramente, porque esse estado de atenção requer que se dê "chance

---

[42] Refiro-me ao prefácio que Orlandi escreve ao livro de Virgínia Kastrup. Cf. **ORLANDI, L.** *Devir criativo da cognição*. *In*: **KASTRUP, V**. *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição.* Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp. 11-14. A idéia de "receptiva atividade", desenvolvida nesse texto por Orlandi como "condição paradoxal" da experiência cognitiva, e que reaproveitamos aqui para melhor especificar a experiência intensiva com signos, surge de uma torção que o autor opera no conceito lyotardiano de "passibilidade", o qual, para Lyotard, define uma "possibilidade de sentir (*pathos*)" que não se opõe à atividade, tal qual ocorre com a noção de passividade, e seria, assim, um conceito profícuo para se pensar a recepção das obras de arte. Cf. **LYOTARD, J.F**. *Algo assim como: "comunicação... sem comunicação*". In: **PARENTE, A.** (org) *Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1993, p. 258-266

ao acaso", o que não se confunde com a busca pelo controle rigoroso dos acontecimentos e das variáveis que deles participam. Dar chance ao acaso como ato de crença no mundo[43]. Além disso, porque *o que se ativa não é a boa-vontade da consciência, mas a potência impessoal e pré-individual do pensar.* Assim, a intensidade do signo força as faculdades a entrarem em atividade, mas a uma atividade levada ao extremo, à "enésima potência", são as faculdades em seu exercício transcendente, forçando o pensar a "estabelecer um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema – como se ele suscitasse problema" (***DR***, p. 182-183 [tr: 203-204]). Assim, "violência e novidade assinalam a contingência e a exterioridade de um encontro que dá lugar a um ato autêntico de problematização, a uma criação de pensamento" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 37) não interiorizada num sujeito.

Assim compreendida a receptiva atividade implicada nos encontros com os signos, temos todos os elementos para entender, finalmente, em que medida estes efetuam o Monismo entre as duas multiplicidades, a atual e a virtual. Pois a intensificação que o signo provoca em nossa sensibilidade é o elemento capaz de perturbar, como se sabe, a direção de nosso pensar, dirigido, também como já dissemos, segundo as necessidades práticas de nossa percepção, que tende a se concentrar numa certa perspectiva atual do objeto. A percepção de um certo azul do céu, por exemplo, envolve a contração de uma infinidade de ondas luminosas, de extensão determinada, que se sobrepõe a outras infinidades de ondas com extensões diversas (e, para facilidade do exemplo, deixamos de lado aqui a pergunta pela imensa variedade de forças que nos fazem olhar ou não o

[43] Agradeço ao professor Pedro Henrique Godinho, especialista em Estatística, por ter insistido, em um de seus cursos (Unesp, *campus* de Assis) na idéia de "dar chance ao acaso". Isto está em consonância com a démarche deleuziana. Com efeito, o "acaso" é uma figura conceitual a qual Deleuze dá importância, sobretudo em *Lógica do sentido*, onde ela ganha ares decisivos no tocante à produção e distribuição do sentido. Sobre este tema, Cf. ***PS***, p. 25 [tr: 15]; ***LS***, p. 199 [tr: 176]; ***CC***, p. 104-106 [tr: 94-96].

céu...). No entardecer, essa sobreposição se desfaz, ou melhor, modifica-se, dando lugar a outras cores. De modo que:

> Quando percebemos, contraímos em uma qualidade sentida milhões de vibrações ou de tremores elementares; mas o que nós assim contraímos, o que nós "tensionamos" assim é matéria, é extensão (***B***, p. 90 [tr: 70]).

Pois bem, a experiência com o signo é o encontro com um objeto atual intensificado. A intensificação do objeto é sua abertura a essa multiplicidade em cujos cruzamentos tal objeto se compõe, é a distensão do que até então era visto em estado de contração ou tensão e sob uma determinada perspectiva que seleciona certos elementos em detrimento de outros. Mas não somente: a intensificação eleva os elementos do encontro a uma outra abertura. É que, quando um objeto se faz signo, sentimos que sua multiplicidade atual constituinte é, por sua vez, o grau mais contraído de outra multiplicidade, a virtual. Esta é, de certo modo, inapreensível extensamente (não passamos a enxergar as diferentes ondas luminosas ao mesmo tempo), mesmo porque ela é pura movência, infinito devir de um impulso vital diferenciador; porém, ela é sentida intensivamente, ela "faz realmente nascer a sensibilidade no sentido". A sensação, para Deleuze, será definida, pois, como esse sentir intensificado, o que ocorre na experiência do signo:

> Não é uma qualidade, mas um signo. Não é um ser sensível, mas o ser *do* sensível. Não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado. Ele é também, de certo modo, o insensível. É o insensível, precisamente do ponto de vista da recognição [...] (***DR***, p. 182 [tr: 203]).

Retomando o exemplo anterior, podemos acrescentar que os diferentes tons de azul que encontramos nos céus de diferentes paisagens ou na sucessão das estações, atualizam camadas diferentes do virtual, sendo que tais diferenças

> já não são objetos *sob* um conceito, mas as nuanças ou os graus do próprio conceito, graus da própria diferença, e não diferenças

> de graus, sendo agora a relação não mais de subsunção, mas de participação (***ID*** [1956b], p. 60 [tr: 49]).

Em suma, o signo abre o objeto enquanto multiplicidade atual e virtual, já que a primeira não é mais uma dimensão à parte, mas sim certa duração do virtual, sua diferença de natureza mais contraída, com a qual os outros níveis do virtual coexistem e se intercambiam. A qualidade virtual pode ser apreendida então, como contração do extenso; e as quantidades atuais como distensão do intenso. Graças a esse tipo de experiência de encontro entre os dois planos, pode-se viver a experiência de um monismo entre as duas multiplicidades. É o que Deleuze exprime abaixo:

> Com efeito, o que é uma sensação? É a operação de contrair em uma superfície receptiva trilhões de vibrações. Delas sai a qualidade, e esta é tão-somente a quantidade contraída. Assim, a noção de contração (ou de tensão) nos dá o meio de ultrapassar a dualidade quantidade homogênea-qualidade heterogênea, e nos permite passar de uma à outra em um movimento contínuo (***B***, p. 72-73 [tr: 58]).

Apenas o que ainda poderia não estar claro, e que agora já sabemos, é que tudo começa no encontro intensivo ou violento com um signo, cuja dupla face é a um só tempo atual e virtual.

CAPÍTULO IV

SIGNO E POLÍTICA: ARTICULAÇÕES COM AS NOÇÕES DE FORÇA, ACONTECIMENTO E HISTÓRIA

Mantendo a ideia de que a noção de signo é inseparável da noção de força, pretendemos explorar agora a possibilidade de tomar a teoria dos signos deleuziana em sua veia crítica e clínica quanto aos diferentes devires que perfazem o real. Mais especificamente, pretendemos acompanhar certa dimensão intrínseca ao conceito de signo em Deleuze, a saber, a dimensão política. Para tanto, veremos um pouco da retomada que faz Deleuze da teoria nietzschiana das forças a fim de, em seguida, traçar certa conexão problemática entre as noções de Acontecimento e de História em seus escritos, solos ou em co-autoria com Félix Guattari. Assim, interessar-nos-á saber, por exemplo, de que maneira diferentes textos deleuzianos relançam estes e outros conceitos de maneira original ao criar um campo intensivo e imanente entre eles, e como esse campo conceitual é circunscrito pelo conceito de signo entendido como afecto. Retomar tais paragens do pensamento deleuziano será importante para compreendermos como o conceito de signo nos abre a uma política singular em Deleuze, uma micropolítica ou política menor que, em última instância, determina-se também como acontecimento ético e estético.

O pensamento e seu fora

Atravessado por inspirações bergsonianas e foucauldianas, Deleuze nos ensina ao longo de toda a sua obra que "pensar é experimentar, é problematizar" (***F***, p. 124 [tr:

124]) por força de signos que nos forçam a sentir a diferença. Nesse sentido, vimos que a prática de criação de problemas não busca a verdade como aquilo que se opõe ao erro, mas sim como experimentação do tempo e de suas verdades múltiplas; em outras palavras, tal prática é a afecção do pensamento por seu fora.

Ora, esta ideia de fora do pensamento situa-se entre dois movimentos deveras revolucionários: por um lado, um problema é verdadeiro quando ele obriga o pensamento a pensar o seu fora, a sair de si para pensar o impensado, quando ele o arrasta para um campo de exterioridade absoluta, de heterogeneidade pura; por outro lado, a ideia de fora desfaz a imagem tradicional do objeto, este deixa de ser concebido apenas como dado sensível ou diversidade empírica, abrindo-se como multiplicidade.

Tomando em análise este segundo ponto, a questão que se coloca é a seguinte: se, na exterioridade dos encontros *intensivos*, sujeito e objeto se indeterminam como multiplicidade, o que então nos faz tomá-los como portadores de individualidade e identidade na especificidade dos encontros extensivos? Refazendo a questão: se todo ente é um cruzamento de verdades múltiplas, o que é e como se faz nossa visão parcial a seu respeito? Afinal nós não cessamos de determinar coisas e pessoas, de julgá-las, de emitir valores sobre elas, de acatar saberes e dizeres a seu respeito. Os primeiros passos para responder a esta questão sobre a multiplicidade e a doação de sentido a um ente qualquer já foram dados tanto por ocasião do estudo acerca dos signos equívocos em Espinosa e os modos de vida aí implicados, como quando, com Bergson, vimos que nossa percepção habitual tem uma vocação prática e observa na realidade tão-somente aquilo que lhe pode ser útil ou nocivo. Agora, é preciso que adentremos na teoria das forças, conforme Deleuze a tematiza em seus estudos sobre Nietzsche, para compreendermos em que medida essa instauração do sentido no pensamento está ligada a uma construção de valores que é também política.

O fora e a multiplicidade de forças

O que é um corpo? Como classificar um evento? Qual o sentido de um pensamento? O que define uma hora do dia, cinco horas da tarde? Achar o sentido, classificar, definir, destacar um aspecto, etc. de uma individualidades dada é, por um lado, operar um corte, uma seleção, uma escolha, e, por outro lado, praticar também uma omissão, uma recusa, uma sujeição. De fato, vimos no primeiro capítulo deste trabalho que, para Deleuze, todo ente é uma multiplicidade de relações de forças. Ora, "toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade" (***NPh***, p. 4 [tr: 8-9]), de uma matéria contínua, para dizer em termos bergsonianos, também caros a Deleuze. De modo que, ao se explorar ou dominar uma certa quantidade de realidade, em detrimento de outras, institui-se determinada relação entre a força dominante e as forças do fora que com ela entram em composição, decorrendo daí determinadas formas e não outras (Cf. ***F***, p.131 [tr: 132]).

Neste sentido, todo corpo envolve sempre um misto: há nele um sentido que predomina, uma fachada reconhecível, bem individualizada, comunicável, uma história internamente comum, uma história do comum; todavia nele também insiste o heterogêneo, multiplicidade ou diferenças de natureza portadoras de sentidos diversos, de faces incompossíveis, forças que, invisíveis e submetidas, dão sustentação ao visível e dominante ou, ao contrário, trabalham secretamente para afirmar outro domínio e suas novas formas:

> Porque, com efeito, não há "meio", não há campo de forças ou de batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade é já quantidade de força. Nada além que quantidades de força "em relação de tensão" umas com as outras [...] O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político [...] não nos perguntaremos, então, como nasce um corpo vivo, já que todo corpo é vivo como produto "arbitrário" das forças que o compõem. O corpo é fenômeno

> múltiplo, sendo composto de uma pluralidade de forças irredutíveis (...). (***NPh***, p. 45 [tr: 62]).

Toda força está, portanto, numa relação com outras forças. Ela mesma já é uma relação de forças, uma vez que ela se afirma na diferença com ao menos uma outra força. E essa outra força estará, por sua vez, em relação com ao menos uma outra, em círculos cada vez mais vastos. Essa é a fórmula da intensidade, vista por nós no capítulo precedente: E-E', onde E' remete a *e*-*e*', e *e* a ε-ε', e assim por diante[44] (***DR***, p. 287 [tr: 314]). Logo, se uma força dada pode fazer signo é porque nela insiste a intensidade do não-dado. Melhor dizendo: signo e força são noções inseparáveis porque, sendo relação instável entre diferenças, a força é em si mesma intensidade, não se reduzindo à formalidade estabilizadora de uma ou outra das faces dadas. "A força torna-se, assim, uma intensidade dotada de atividade, ou, inversamente, uma atividade variável" (KOSSOVITCH, 2004, p. 38).

Logo, não se deve definir uma força tratando-a como uma mera individualidade externa, mas como uma diferença pura, como um fora intrínseco, no qual "a disparação precede de direito a separação" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 96). Em seu *Foucault*, Deleuze esquematiza a distinção necessária:

> É preciso distinguir a exterioridade e o fora. A exterioridade é ainda uma forma, como na *Arqueologia do saber*, e mesmo duas formas exteriores uma a outra [...] Mas o fora concerne a força: se a força esta sempre em relação com outras forças, as forças remetem a um fora irredutível, que não tem nem mais sequer forma, feito de distâncias indecomponíveis pelas quais uma força age sobre uma outra ou recebe a ação de outra (***F***, p. 92 [tr: 93]).

No que diz respeito à atribuição de valores, há que se considerar que, se o corpo é uma composição de forças, dependendo das articulações e da relação de forças que dele se apodera, ele desenvolverá maior ou menor potência, conforme apreensão espinosana

[44] Conforme citado no capítulo III, p. 116.

do termo, e, por conseguinte, nele reinara tal ou qual sentido. “Uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela” (***NPh***, p. 5 [tr: 10]). Ou, conforme as palavras de Nietzsche em seus *Fragmentos póstumos*: “cada vez, até o presente, que se declarou ‘Isto é’, achou-se uma época ulterior mais penetrante para descobrir que essas palavras só tinham um sentido possível: ‘Isto significa” (NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, *apud* KOSSOVITCH, 2004, p. 86). É assim que, ao lado de algumas pessoas, sentimo-nos seres muito mais capazes do que ao lado de outras; e por isso amamos aquelas, pois elas abrem mundos, sentidos e relações que efetuam nossa potência em seu grau mais elevado. Cada significação ou interpretação concerne, portanto, ao desnível intensivo das forças, à luta entre elas.

Posto isso, segue uma importante característica do signo, a de fazer sensível, no pensamento, não a coisa em si, mas a exterioridade que a constitui enquanto fenômeno, quer dizer, o jogo de forças que se apodera ou está em vias de se apoderar da coisa em questão, fazendo-a ser dada de tal maneira e não de outra:

> Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou mesmo físico) se nós não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que dela se apossa ou se exprime nela. Um fenômeno não é uma aparência nem mesmo uma aparição, mas um signo, uma sintomatologia, que encontra seu sentido em uma força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia (***NPh***, p. 3 [tr: 8]).

Se há o predomínio de uma força sobre outras, se não acedemos espontaneamente à multiplicidade do fora que nos é constitutivo, é porque, no jogo das forças, aquelas dominadas cumprem um papel “reativo”, ou seja, elas exercem sua potência preenchendo as tarefas de “conservação, de adaptação e de utilidade”. Em outras palavras, é próprio das chamadas “forças reativas” garantir as condições de existência e conservação das “forças ativas”, que ditam os mecanismos e as finalidades do sistema e fazem valer seu ponto de vista. Os esforços da consciência, em sua boa-vontade moral

de ir além, é sempre uma exploração do reativo, pois respondem a um tipo de pesquisa que incide sobre relações estabelecidas entre forças dominantes e forças dominadas:

> A consciência é essencialmente reativa; eis porque nós não sabemos o que pode um corpo, de qual atividade ele é capaz. E o que dizemos da consciência, devemos também dizê-lo da memória e do hábito. Mais ainda: devemos dizê-lo mesmo da nutrição, da reprodução, da conservação, da adaptação (***NPh***, p. 47 [tr: 65]).

É por isso que a representação, que define nossa consciência do real, é sempre uma projeção reativa, no sentido de que ela diz respeito à relação entre forças de conservação e os valores dominantes já em curso num grupo. Se, em Nietzsche, "a relação da força com outra força chama-se 'vontade'" (***N***, p. 24 [tr: 22]), então devemos distinguir, conforme a leitura deleuziana, uma vontade de poder, ligada à recognição dos valores estabelecidos, nos quais forças ativas querem dominar, fazendo-se reconhecer e fazendo-se "atribuir valores em curso em uma sociedade dada (dinheiro, honras, poder, reputação)" (***NPh***, p. 92 [tr: 123]), de uma outra vontade, a "vontade de potência", que é expressão, por sua vez, da criação de novos valores. Neste caso, trata-se de uma vontade que não requer para si, mas que, ao contrário, cria e doa: "a Potência, como vontade de potência, não é o que a vontade quer, mas o que quer na vontade" (***N***, p. 24 [tr: 22]).

Posto isso, nosso próximo passo no estudo dos signos em Deleuze será entender como, no signo, força e afecto se confundem, quer dizer, como, dentro de um certo campo marcado pelo predomínio de certas forças e pela subjugação de outras, somos abertos pelo signo à potência das forças ativas criadoras.

Força e afecto

A multiplicidade de forças e de sentidos, ou pontos de vista, que constitui um ente não implicam sua simples fragmentação; vale repetir: é preciso que não encaremos essa

multiplicidade como um caos originário do qual surgiria posteriormente o ser organizado, nem como uma coleção de vidas paralelas a que cada ente poderia acessar em segredo. Como já alertava Bergson, não devemos confundir a contemporaneidade das multiplicidades qualitativas com a linearidade das multiplicidades quantitativas. Assim, vimos que a força está sempre em relação *dinâmica* com outras forças, sendo que esta relação ativa, este encontro com a diferença, constitui sua própria essência, ou melhor, sua potência. Ora, estar em relação é ser afetado por outras forças ou afetá-las. Toda força, portanto, pressupõe o afecto. A força é o próprio afecto, já que não existe força que não esteja sendo arrastada, comandada por forças superiores ou que não esteja se apoderando de forças inferiores. Se cada força estabelece sobre o objeto um determinado sentido, então estar em conexão com outras forças implica sempre uma transformação de pontos de vista, em que nosso olhar é, em maior ou menor medida, transformado ou é um vetor de transformação.

É preciso compreender o afecto, então, como um processo de atualização que coloca em jogo as forças do fora assim como um sentir diferentemente. Pois afetar ou ser afetado por outras forças implica estar com elas num processo de construção de novos sentidos. Afirmar o novo, portanto, não é escolher entre perspectivas dadas, mas sentir diferentemente, num movimento comum à criação delas. Ser afetado é, a partir de uma experiência intensiva do corpo, ter a *sensação do fora* do pensamento. Em *Francis Bacon, lógica da sensação*, Deleuze pensa a relação intrínseca entre força e afecto conceituando tal relação como "sensação". Para ele, a sensação está

> no corpo, mesmo que no corpo de uma maçã. A cor está no corpo, a sensação está no corpo, e não no ar. A sensação é o que é pintado. O que está pintado no quadro é corpo, não enquanto representado como objeto, mas enquanto vivido como experimentando determinada sensação (***FBLS***, p. 27 [tr: 43]).

Também aqui, de maneira semelhante ao que ocorre na definição de intensidade, se a sensação, assim compreendida, é signo, é porque: "é próprio da sensação envolver uma diferença de nível constitutiva, uma pluralidade de domínios constituintes" (***FBLS***, p. 29 [tr: 44]).

A respeito desse caráter sensível que assume o signo em Deleuze, é pertinente destacar, juntamente com Luiz Orlandi, às mudanças que o signo opera nos regimes de forças atuantes nos homens:

> "o signo, em certos encontros, é aquilo que não dado no dado percebido ou no sentimento sentido, intensifica minha sensibilidade (a essa intensificação do sensível é que se dá o nome de sensação), a tal ponto que, escapando ao poder recognitivo da consciência perceptiva ou sentimental, força-me a pensar para além da representação (novos conceitos), a perceber de outro modo (novos perceptos), a sentir de outro modo (novos afectos), a aprender por decifração, isto é, por experimentação do desconhecido" (ORLANDI, p. 69 [45]).

Ao mesmo tempo, como destaca Zourabichvili, é importante entendermos a força afetante não simplesmente em seu significado negativo da destruição, do movimento cego e irracional que vem desfazer a possibilidade de qualquer discurso, como soe acontecer na opinião filosófica tradicional, em que o pensar aparece como o oposto da paixão. Se a força nada tem a ver com a violência cega, ela também não é reduzível ao querer-dominar ou à gana pelo poder. Sua potência de afetar tem a ver muito mais com "induzir um movimento" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 43), e esse movimento é positivo. Se podemos falar em violência aqui é considerando-a como potência e como efeito; e isso se deve porque a mudança de direção, a instituição de um novo ponto de vista, nunca é algo espontâneo, é preciso que uma nova lógica de forças nos faça sentir outramente e instaure novos sentidos, forçando-nos a pensar relações inéditas que tendem a ser incompatíveis com as anteriores. Por mais boa-vontade que tenhamos, por

[45] Orlandi, L. *O fio da metamorfose*. Ainda não publicado, cedido gentilmente pelo autor.

mais moral e bem intencionado que seja um coração, o pensar voluntário nunca irá além da esfera de possibilidades determinada pelos pontos de vista dominantes que o determinam. É por isso que, no que diz respeito à criação do novo, o pensamento é sempre forçado a pensar, ele só entra em movimento em uma relação de violência, ou seja, de movimento induzido, forçado pelo contato inesperado com um fora ele também inesperado. E isto é válido para grandes revoluções sociais como também para a sutileza/violência de uma brisa que, ao nos acariciar o rosto, altera os movimentos de energia em nossas células sensitivas e, mais que isso, faz passar algo que não se reduz ao impulso físico-químico, desviando por vezes também a direção em que caminhava nosso espírito, levando-nos para novos lugares. O ato mais subversivo e mais revolucionário é sentir.

Retomando a definição do signo como afecto, ou seja, como variação de nossa capacidade de sentir, e portanto de pensar, podemos também defini-lo como a força do fora que imprime no pensar novas paragens. Por isso, Zourabichvili é bastante preciso ao pensar a relação entre força, fora e afecto:

> Os três conceitos, o de forças, o de fora e o de afecto são solidários: encontrar o fora é sempre ser forçado, involuntariamente afetado; ou melhor, um afecto é involuntário por natureza, pois vem de fora, implica um encontro, é o indício de uma força que se exerce do exterior sobre o pensamento (ZOURABICHVILI, 2004, p. 45).

Essa teoria das forças, conforme a retoma Deleuze, é muito rica, pois ela tanto opera a inovadora conexão entre as noções de força e de sentido, possibilitando-nos caracterizar o signo como aquilo que força o pensamento a variar os sentidos, como também ela nos permite pensar a conexão entre signo e história, desde que entendamos história como efetuação que pertence a um acontecimento que a ultrapassa, ou seja, história como a variação de diferentes formações sociais, animadas em sua dimensão

mais essencial por devires de forças constituídas como fluxos que escapam à história dada, e que são, por isso, alvos do controle do sistema dominante em questão. A importância da relação e das diferenças entre devir e história na obra de Deleuze, é ressaltada por ele mesmo em uma entrevista à Toni Negri:

> É que cada vez mais fui sensível a uma distinção possível entre o devir e a história. Nietzsche dizia que nada de importante se faz sem uma "densa nuvem não-histórica". Não é uma oposição entre o eterno e o histórico, nem entre a contemplação e a ação: Nietzsche fala do que se faz, do acontecimento mesmo ou do devir. O que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estado de coisas, mas o acontecimento em seu devir escapa à história. A história não é experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história (***P***, p. 230-231 [tr: 210]).

História e acontecimento

Essa disparidade que há nas coisas não remete simplesmente à desorganização do indiferenciado. Ao contrário, ela é a condição de qualquer criação; ela garante aos seres e nos eventos uma sorte diferencial de eternidade que não se confunde, como no senso comum, com uma duração indeterminada, com a conservação do mesmo, mas sim com o frescor de um eterno recomeçar, um incessante relançar de dados que anima uma eternidade intensiva e não mais cronológica.

A história, assim pensada, deixa de ser uma sucessão de fatos bem delimitados e sucessivos somente. Seja quando consideramos a grande história, seja quando pretendemos contar nossa vida num exercício autobiográfico ou a nós mesmos, interessa, segundo Deleuze e Guattari, não apenas os momentos bem delineados, mas também, e sobretudo, as intensidades que os constroem, multiplicam, desviam, fazem perecer e que tornam eterno o recomeçar. Como destaca Anne Sauvagnargues, o encontro com Guattari e também com Michel Foucault marcará os escritos de Deleuze.

Assim, ao escrever sobre o trabalho de Foucault, Deleuze não deixa de estar atento aos principais conceitos e definições que marcam cronologicamente sua obra, mas, ao mesmo tempo, ele também destaca as rupturas intensivas, os saltos e divergências que fazem uma espécie de história subterrânea do pensamento, e que é decisiva:

> "Deleuze aplica à Foucault um duplo princípio metódico: princípio da totalidade – se interessar por um autor é "tudo considerar" –, conforme um princípio de exaustividade sistemática que marca suas primeiras monografias. Mas, a este princípio, ele adiciona, no tocante à Foucault, um segundo princípio, o da tensão dinâmica do sistema, que não exclui mais o caráter diacrônico, sucessivo de sua maturação. Melhor, na totalidade de uma obra, são as *passagens* que reorganizam as problemáticas que se tornam determinantes" (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 56, tradução nossa)

Neste sentido, podemos recorrer ao conceito de *acontecimento* definindo-o inicialmente como o desdobramento inédito de uma diferença, ainda que o acontecimento dado aqui e agora tenha por base cronológica um evento dado num passado distante. Proust, autor tão admirado por Deleuze, nos ensina isso: o encontro intensivo com signos que fazem o herói reencontrar uma Combray tal qual ela não fora jamais vivida. Trata-se de fazer a experiência da eterna infância das coisas, que reencontramos em sua novidade. Essa potência que trabalha as coisas, afirmando-as em sua diferença, interessa filosoficamente a Deleuze e Guattari. Assim, o signo é um conceito que permite a eles pensar os seres e os momentos, mesmo os mais cotidianos e familiares, como acontecimentos intensivos que transversalizam a história dada, desdobrando-os como multiplicidades em devir.

Acompanhemos, então, de que maneira *Lógica do sentido*, libera a noção de "Acontecimento" das forças que o seguram em sua individuação cronológica. Entender o Acontecimento e seus signos como experiência de um tempo intensivo será

importante, posteriormente, para compreendermos a leitura prática que Deleuze e Guattari tecem acerca da história em *O anti-Édipo*.

Acontecimento e tempo em *Lógica do sentido*

Em *Lógica do sentido*, de maneira afim ao que já ocorria em *Bergsonismo*, Deleuze nos diz que o Tempo, por não se confundir com a materialidade dos corpos nem com esta ou aquela identidade psicológica, é algo que só pode ser expresso. Porém não expresso pelas idealidades representativas de conceitos universais, pois tais abstrações são decalques de limites empíricos. Na linguagem, os devires, as "transversalizações", as transmutações, as conexões diferenciais intensivas, enfim, a transitoriedade do real, são todos expressos como signos-*acontecimentos*. Em Deleuze, o *acontecimento* é o *sentido* dos *signos* na linguagem, quando esta ultrapassa os usos meramente comunicativos das semióticas da "designação", da "manifestação" e da "significação", pautadas pela transcendência do significante[46]. Assim, a grande hipótese de trabalho em *Lógica do sentido* gira em torno da insuficiência das dimensões tradicionais da linguagem em captar o sentido como dimensão independente numa proposição, como seu "extra-ser" (***LS***, p. 34 [tr: 27]). Temos então o que se poderia chamar de *teoria* deleuziana *do sentido*, também ligada ao projeto de uma filosofia da diferença.

O *acontecimento* é tomado como efeito da afecção entre corpos. Mais precisamente, trata-se de pensar a realidade intensiva, destes encontros, como o que é "expresso" nas expressões ou enunciados, na medida em que estes se tornam portadores de séries incompatíveis do ponto de vista do bom senso e do senso-comum linguageiro, isto é, do ponto de vista de certa doação de sentido estabelecida pela linguagem padrão.

[46] Iremos discutir mais amplamente estas problemáticas concernentes à linguagem no capítulo V deste trabalho.

Tocamos aqui no que Deleuze, a partir de seus estudos da filosofia estóica e da literatura de Lewis Carroll, chama de "paradoxos da linguagem". Estes paradoxos infringem as leis tradicionais da linguagem sem, entretanto, se opor à existência do sentido. Tais paradoxos ou instâncias perturbadoras do sentido são signos, na medida em que *virtualizam* o sentido. Dito de outra maneira: "o acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos faz signo[47] e nos espera" (***LS***, p. 175 [tr: 152]).

Assim, não há mais extensões espaço-temporais que sirvam de referentes absolutos para o sentido. Este, como extra-ser, passa a errar sob a forma de um "infinitivo não determinado, sem pessoa, sem presente, sem diversidade de vozes" (***LS***, p. 216 [tr: 190]), na superfície deslizante dos estados de coisas. O que Deleuze quer nos dizer é que esse não-presente distinto e singular do sentido, que na verdade é a divisão infinita do instante em passado recente e futuro iminente, ao mesmo tempo em que se expressa pelo referencial espacial de *cronos* (Eu, coisas, conceitos), paradoxalmente também guarda, de forma imanente, a sua verdade ideal: o Acontecimento como condição e destino de todos os presentes. Se podemos compreender a filosofia de Deleuze como uma filosofia dos *encontros intensivos*, é porque o esforço de Deleuze é o de pensar conceitualmente o que se passa entre eu e este livro, entre certo espectador e certo filme, entre tal vespa e tal orquídea, entre o que ainda não sou e o que já não sou mais, ou seja, está em jogo um acontecimento que, enquanto potência de existir, não se reduz nem a um termo nem a outro que compõem o encontro, mas arrasta a ambos num devir diferencial.

[47] Na tradução brasileira, da Editora Perspectiva, de 2003 (ver bibliografia), Luiz Roberto Salinas traduz "nous fait signe" por "nos da sinal". Alteramos então sua tradução, tendo em vista a precisão e as incidências do conceito de signo em Deleuze.

Esta é a razão pela qual, em *Lógica do sentido*, é importante não confundir "expressão" e "comunicação". A comunicação concerne aos indivíduos formados (pessoas, palavras, objetos, conceitos, delimitações históricas, etc.), entendidos como sistemas bem acabados no tempo e no espaço, e que estabelecem uma relação aparentemente harmoniosa entre a coisa designada e seu significado. Nesse quadro, em que as coisas e os objetos são majoritariamente coerentes e reconhecíveis, os encontros são da ordem da contemplação ou reflexão. Isto se mostra importante para uma nova imagem do pensamento em sua potência clínica, já que um mundo reduzido a atuais é um mundo tornado amontoado de clichês[48].

Por seu turno, o sentido-acontecimento, enquanto extra-ser, somente pode ser pensado em uma relação de expressão interior à proposição. Assim, uma série homogênea formada pela identidade da coisa e de seu significado universal subsume sempre ao menos duas séries heterogêneas, as quais, por sua vez, exprimem o sentido não na profundidade identitária do significado, mas em sua *superfície*. Por exemplo, "verde" indica a unidade entre um conceito universal (de cor) e uma impressão ou dado sensível (determinada árvore que observo), mas também, e isso é de fundamental importância, em verde insiste o infinitivo "verdejar" (***LS***, p. 33 [tr: 22]), infinitivo acontecimental, que é expressão do sentido e condição mesma da linguagem.

Isto vai ao encontro do que Deleuze, um ano antes, em *Diferença e repetição*, chama de "sistema sinal-signo", em que a idéia de comunicação, entendida neste caso em função de um operador relacional, não está mais de modo algum ligada a referentes significantes, mas sim à disjunção de diferenças:

---

[48] Esta idéia é mais amplamente desenvolvida por Luiz Orlandi, para quem "*é preciso considerar todo um jogo de artimanhas comunicativas e mercadológicas insistindo em nos fazer perder de vista as visibilidades e as dizibilidades como signos, de modo que não seria sem sentido falar de uma verdadeira violência anti-virtual empreendida pelo conjunto de sentidos e valores da comunicação*" (**ORLANDI.** *O fio... op cit*., p. 86, no prelo)

> "Em toda parte, a Represa. Todo fenômeno fulgura num sistema sinal-signo. Chamamos de sinal um sistema que é constituído ou bordado por, pelo menos, duas séries heterogêneas, duas ordens disparatadas capazes de entrar em comunicação; o fenômeno é um signo, isto é, aquilo que fulgura nesse sistema graças à comunicação dos disparates" (***DR***, p. 286 [tr: 210]).

Conforme a problemática de *Lógica do sentido*, o signo-acontecimento, por um lado, remete à "designação de coisas", à "manifestação de sujeitos" e à "universalidade dos significados", sem, por outro lado, se encerrar seja num objeto, seja num eu, seja numa abstração. Assim, tal como em Proust, aquilo que preenche os estados de coisas (seja um objeto, uma consciência ou um conceito) serve, na verdade, como suporte ou veículo para uma diferença pura, que se afirma incessantemente na virtualidade de um puro devir. Esta outra face para a qual os signos do acontecimento remetem, a saber, a dimensão do sentido-acontecimento, desdobra-se na linearidade de *Aion*, que é o *tempo definido como afecto*, tempo intensivo co-presente a todos os presentes, ainda que este tempo não se explique pela suposta eminência de uma ou outra atualização cronológica. Por exemplo, o sentido da revolução francesa não pode ser decalcado exclusivamente deste ou daquele agente, apreendido neste ou naquele momento extensivo, mas é expresso como um revolucionar que atravessa todas as revoluções, os diferentes agentes e momentos deste e de outros eventos, fazendo-os se comunicar enquanto fluxos temporais intensivos. De fato, essas duas faces do signo-acontecimento co-participam de uma imanência em que o sentido é, ao mesmo tempo, o atributo dos corpos e o exprimível incorporal que subsiste nas proposições. Imanência em que o sentido é sempre excesso, sempre novidade em relação às significações dadas.

Aliás, é justamente a relação entre a contenção própria ao regime de *produção social* e o excesso da *produção desejante*, o que nos interessa em nossa leitura de *O anti-Édipo*. Vejamos agora em que medida diferentes regimes históricos de organização

social podem ser entendidos como campo de acontecimentos produzidos por um "inconsciente maquínico", implicando a transitoriedade do real e a fluidez dos sentidos.

Tempo histórico e produção de realidade em *O anti-Édipo*

Capitalismo e esquizofrenia tem por objetivo propor uma "psiquiatria materialista" ou "esquizoanálise", cuja tese mais geral consiste em conceber a produção do real como campo de fluxos que atravessam simultaneamente a "produção desejante" e a "produção social". Assim, encontramos em *O anti-Édipo*[49] uma teoria inovadora do desejo. O que mais é salientado nessa proposição inicial é a atribuição ao *desejo* de uma instância produtiva e intempestiva que, tomando por base certos acontecimentos esquizofrênicos, coloca-se ao lado da sociedade que dispõe, por seu turno, de sua própria temporalidade e de seu próprio regime de produção. Trata-se de saber, então, como ambos os regimes se concatenam na produção do real, isto é, como as posições do desejo investem o campo social em diferentes épocas ou períodos históricos e engendram também produções de signos ligadas ao *tempo-multiplicidade* ou *inconsciente diferencial*.

Mais especificamente, Deleuze e Guattari pensam a conexão entre desejo, signo e história, uma vez que seus espaços dedicados ao estudo das representações "territorial", "despótica" e "capitalista" devem ser encarados como estudos de semiótica aplicados à produção do inconsciente enquanto cruzamento maquínico de fluxos desejantes e fluxos histórico-sociais. Podemos compreender um fluxo como uma singularidade nômade;

[49] *O anti-Édipo,* de 1972, é o primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia*; o segundo é *Mil Platôs,* de 1980. Porém, sob certo ponto de vista, pensar *O que é a filosofia* como desdobramento de *Capitalismo e esquizofrenia,* ou seja, como um terceiro tomo possível, seria também algo conceitualmente coerente, pois este livro de 1991 pratica uma geofilosofia que libera a produção conceitual para uma "livre e selvagem criação" (Cf. ***QPh?***, p. 85 [tr: 137]). Em outras palavras, a mesma desterritorialização que acontece no capitalismo está acontecendo no pensamento conceitual de Deleuze e Guattari, escapando este pensamento, porém, das axiomatizações do capital. Assim, em *O que é a filosofia*, há o esforço para repor o infinito, o caos positivo no pensamento, livrando-o das reterritorializações perversas capitalistas. Vai nesse sentido o paradoxo lançado por este livro: é preciso encontrar a fórmula que não nos deixe parar, que nos lance sempre na pura temporalidade de um pensamento nômade

quer dizer, um fluxo é um conjunto de disparates que atravessam e arrastam outros conjuntos em seu movimento assim como é captado e conectado a outros conjuntos mais fortes, de maneira a os intensificar ou a compor com eles uma diversidade de novas relações, pervertendo os antigos códigos. Um exemplo dado pelos autores: o seio e a boca; esta, ao interceptar o fluxo de leite, consuma ou compõe com o seio uma máquina alimentar. Nesse sentido, o processo é justamente o caminho de um fluxo onde o percurso não preexiste, uma viagem sem roteiro predefinido[50]. Não há caminhos, os caminhos se fazem ao caminhar.[51]

Produção da realidade não é uma maneira metafórica de falar. Toda realidade, dizem Deleuze e Guattari, é uma maquinação. De fato, ao falar de produção, os autores se referem às *máquinas desejantes*, as quais definem para eles a produtividade do inconsciente. Mas o que são elas? São maquinismos binários, com "regras binárias ou regimes associativos" (***AOE***, p. 11 [tr: 16]). que, através de um sistema de cortes, conjugam um fluxo material contínuo, realizando a síntese de elementos concretos operada sobre fluxos (síntese conectiva de produção), sobre códigos (síntese disjuntiva de registro) e sobre resíduos (síntese conjuntiva ou de consumo).

Oriundo de tais processos, o signo "é produção de real e posição de desejo na realidade" (***AOE***, p. 132 [tr: 152]), na medida em que aparece como elemento que problematiza e permite definir o inconsciente como multiplicidade. É que, ao relacionar desejo e problema por meio de um denominador comum – a produção da diferença –, os autores de *O anti-Édipo* concebem o signo como disparidade que emerge na dobra intensiva entre as formações do campo social e a multiplicidade dos fluxos descodificados e desterritorializados do desejo. Assim, tendo em vista que a dinâmica

[50] Cf. Curso de Deleuze em Vincennes, de 27/05/1980, no site: http://www.univ-paris8/deleuze

[51] Variamos aqui um dos versos de Antônio Machado, poeta sevilhano: "caminhante, não há caminho, faz-se caminho ao andar". Cf. MACHADO, 1973, poema XXX, p. 158.

de produção do desejo possui um tempo próprio que não corresponde ao tempo social, o signo mostra-se desdobrado entre duas temporalidades, uma intensiva e descodificada e outra extensiva ou social.

É nesta zona de interconexão entre as dimensões "molar" (formações gregárias, conjuntos estatísticos, onde reencontramos as identidades e os nomes próprios) e "molecular" (posição de desejo) da realidade que funciona as máquinas sociais. Estas têm como característica principal tentar organizar os fluxos desejantes de acordo com determinado arranjo ou habitualidade social, ou seja, com vistas de se garantir a manutenção e a transmissão de certa organização da vida prática e afetiva, de certos modos de discursibilidade e de certa imagem do pensamento. Se pensarmos os fluxos sociais enquanto forças, poderemos entender que, conforme inspiração foucauldiana de Deleuze, "trata-se de saber com quais outras forças as forças no homem entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto de forças" (***F***, p. 131 [tr: 132]).

Neste sentido, vejamos a análise que Deleuze e Guattari fazem de três grandes épocas ou arranjos sociais. Tal linearidade cronológica, como veremos, mostrar-se-á justificável não em função dela mesma, não por sua temporalidade bem acabada que nos permite reconhecer o início e o fim de diferentes períodos, seus hábitos e seus indivíduos, mas, sobretudo, porque o importante em tais disposições sociais são justamente seus intervalos, suas interrupções, seus saltos e desvios, signo de um tempo intensivo/desejante que foge por todos os lados, que se refaz a cada instante, a cada encontro. Ou, como explicará Deleuze em *Conversações*:

> uma sociedade nos parece definir-se menos por suas contradições que por suas linhas de fuga, ela foge por todos os lados, e é muito interessante tentar acompanhar em tal ou qual momento as linhas de fuga que se delineiam (***P***, p. 212 [tr: 232]).

Máquinas "Territorial primitiva", "Bárbara despótica" e "Capitalista civilizada"

OS FLUXOS E A ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL – A "máquina territorial primitiva" corresponde aos dinamismos de ordenamento dos fluxos desejantes nas sociedades ditas sem Estado. Na organização primitiva, os signos são marcados na própria carne por um "sistema da crueldade" e tornam-se signos da crueldade[52]. Trata-se de dar uma memória ao homem, o qual passa a ter o "corpo marcado por um regime que refere seus órgãos e seu exercício à coletividade" (***AOE***, p. 169 [tr: 192]). Por isso tal sistema é cruel. Porque, além de encontrar na dor, nos mais variados métodos de tortura, "*o mais poderoso auxiliar da mnemônica*" (NIETZSCHE, 2006, p. 51), este sistema também destitui o homem de sua memória, "*constituída por uma faculdade ativa de esquecimento*" (***AOE***, p. 169 [tr: 192]), e coloca em seu lugar a memória da cultura, cujo movimento se realiza nos corpos. Temos aí uma "memória de signos", que não possui um simples valor comunicativo de mensagem, mas sim valor de ação, uma potência criativa e subversora que incide sobre os corpos. Nesse sentido, conforme a aliança que Deleuze e Guattari tecem com a *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, os mais diferentes rituais, os diversos sacrifícios – uma dança sobre a terra, um desenho no tabique, as excisões, as tatuagens, as mutilações, etc. – são, a um só tempo, signos de forças que se encarnam como marca nos corpos e fenômeno de implacável assujeitamento dessas forças por outras que formam o código dominante:

> "Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos

[52] Deleuze nos explica que "crueldade" é o nome que Antonin Artaud dá aos 'dinamismos" intensivos de acoplamento das singularidades: "estranho teatro feito de determinações puras, agitando o espaço e o tempo, agindo diretamente sobre a alma, tendo larvas por atores". Os signos são indícios movediços desse "drama". Cf. ***ID*** , p. 137 [tr: 117-118]. Mais precisamente, pode-se dizer que, no caso do funcionamento da máquina primitiva, o "sistema da crueldade" refere-se à captura do dinamismo expresso por Artaud, dinamismo cujos fluxos se tornam tributários da máquina social.

> primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade) [...] Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as 'coisas boas'!..." (NIETZSCHE, 2006, p. 51-52).

O corpo em si torna-se um grande signo, na medida em que atua como corpo pleno pelo qual correm os fluxos desejantes, os quais deverão ser colonizados pela produção social dominante (domesticação dos corpos).

Com efeito, a dor é, para o olho que a observa, uma reorientação dos fluxos descodificados, uma recolocação, dentro dos antigos limites, do mau devedor que havia rompido ou alargado até limites não permitidos as alianças e as filiações extensas. Assim, ao se marcar o signo na carne, a dívida é automaticamente estabelecida; seu saldo, que deve ser adequadamente territorial, se dá com a dor, seja a oriunda dos rituais, seja a oriunda dos castigos, no caso em que o código/lei da tradição não ficou suficientemente marcado no corpo. E assim se vai codificando os fluxos que se destacam no interior do *socius*. Mas o sistema primitivo não teria sido capaz de se precaver contra a onda intensiva que viria de seu fora, o corte inexorável, o grande salto para uma organicidade ainda mais terrível: o Estado.

OS FLUXOS E A ORGANIZAÇÃO DESPÓTICA – Com o Estado, há o destacamento de determinado código que se coloca "em filiação direta com deus: o povo deve segui-lo" (o líder e seus súditos, o mestre e seus alunos, o "Santo e os seus discípulos", o "déspota e seus burocratas"). No lugar da pluralidade das filiações extensas e das alianças laterais da territorialidade primitiva, surge um significante abstrato e transcendente, que se corporifica numa "mega-máquina de Estado", estabelecendo relações verticais e centralizadas de ordenação. O Estado cria uma segunda inscrição, ou *sobrecodificação*, fazendo convergir "todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano". De fato, o corpo pleno da Terra é

substituído pelo "corpo do déspota, o próprio déspota ou o seu Deus" (***AOE***, p. 230 [tr: 257]).

A convergência dos fluxos em torno da unidade transcendente faz com que as dívidas, que na formação primitiva tinham um caráter plural, local e finito, simples "*parcelas do destino*", se transformem numa dívida infinita, já que a mais-valia de código torna-se objeto de apropriação do Estado que, num circuito infinito, a recolhe como tributo e a acumula. Tributo que, em sua forma religiosa, estabelece o elo entre um suposto pecado original e as infinitas e não merecidas graças recebidas, tornando o homem um eterno devedor (NIETZSCHE, 2006, p. 76-82). Por isso, independente do contexto, sempre que as filiações extensas e as alianças laterais forem substituídas por signos abstratos e transcendentes de filiação direta, estamos diante de um empreendimento despótico.

Ao se colocar determinado objeto ou sujeito em relação direta com Deus e como ponte deste com o povo, constituindo-se assim uma "pirâmide funcional" em que o déspota está no topo e o povo na base, amplia-se o poder de cooptação sobre os fluxos pelo sistema, que tem "horror" à descodificação. E, apesar de o corpo pleno despótico ocupar o lugar outrora da Terra, as territorialidades primitivas não são extintas nessa transformação: elas perdem seu poder de determinação, mas subsistem, agora como agentes do Estado, reunidas nele, delegando a pertença do desejo ao "grande paranóico".

Assim, se na territorialidade primitiva a codificação se efetuava no momento em que os signos desejantes eram marcados no corpo, na formação despótica os objetos, os acontecimentos, as pessoas, os órgãos continuam a manter "uma parte da sua codificação intrínseca", mas assim o fazem para reforçar a codificação do Estado que

lhes antecede, numa desterritorialização dos fluxos absolutamente controlada. Troca-se os "signos da Terra" por "signos abstratos" (***AOE***, p. 232 [tr: 259]).

Pode-se dizer que, ao se apropriar da logística primitiva, o Estado impõe um novo código, cria uma segunda inscrição sobre os códigos já existentes. Portanto, o signo despótico, oriundo de sobrecodificação, é signo de signo. Logo, o signo despótico surge ainda mais aferrado à lógica específica da máquina social e à tradição que ela implica – as leis, os hábitos, as verdades, os valores, etc. –, de modo a provocar maior encobrimento da multiplicidade ou produtividade desejante em comparação ao que se passava na máquina selvagem.

OS FLUXOS E A AXIOMÁTICA CAPITALISTA – Chega um momento em que as codificações e sobrecodificações de fluxo já não são mais suficientes para sujeitar a produção desejante. Mesmo nos mais ferrenhos sistemas de captura e organização, pode-se encontrar fluxos livres, pois, como afirmam os autores, "*a história está cheia deles*" (***AOE***, p. 265 [tr: 297]). E, cada vez mais, novos fluxos começam a escapar, as desterritorializações vão acontecendo massivamente, uma agenciando outra. A descodificação dos fluxos em si mesma, contudo, não produz o capitalismo. Este surge como o produto de uma conjunção singular entre os diversos fluxos descodificados. É na contingência do encontro, num lugar e num tempo necessário, por ocasião de certos agenciamentos imprevistos que o capitalismo se desenvolve, dotando o Estado da capacidade de recodificar os produtos dos fluxos em fuga, num movimento ao mesmo tempo de interiorização e espiritualização. Interiorização, ou concretização, porque os produtos de tais fluxos são reconduzidos ao campo de forças social dominante. E também espiritualização porque, no devir-Estado, temos um movimento de sobrecodificação ainda mais intenso, tendo na *moeda* seu equivalente geral.

Na verdade, o regime de produção capitalista se estabelece em imanência produtiva com o regime molecular de produção. Assim, a máquina social capitalista é a única a trabalhar com fluxos descodificados do desejo. Nela, o que mais ameaçava e preocupava as máquinas precedentes torna-se a matéria privilegiada de seus investimentos. Nesta formação social, os códigos primitivos e as sobrecodificações despóticas dão lugar a uma "axiomática das quantidades abstratas". Mas o que exatamente quer dizer isso?

Na máquina capitalista, o capital se estabelece como *socius,* ou corpo pleno desterritorializado, no qual há o trânsito dos fluxos agora descodificados do desejo. Ocorre então um movimento cada vez maior de desterritorialização dos fluxos. Isso contribui para a sensação, cada vez mais forte na cultura de mercado, de aceleração do tempo. A velocidade das desterritorializações e reterritorializações por vezes provoca em nós o sentimento de que tudo está a passar muito rápido, de que é preciso correr se não quisermos perder o bonde da história, se quisermos ser suficientemente produtivos. A temporalidade intensiva do desejo é confiscada e adaptada aos fins de uma máxima produtividade social. O problema, no entanto, é que estes movimentos, próprios aos processos esquizofrênicos, longe de engendrarem a criação de agenciamentos singulares nos diversos aspectos da realidade, psíquica, política, cultural, econômica, social, etc. são, em vez disso, reconstituídos sobre o jugo de "equivalentes gerais", de modo que, se os fluxos não são mais subjugados conforme os antigos modelos de codificação, nem por isso eles deixam de ser regrados e de ter seus movimentos determinados, uma vez que a máquina capitalista os refere a este outro tipo de sistema contável: a *axiomática*.

Deleuze esclarece em uma de suas aulas que "*uma axiomática é a representação finita de um processo infinito*", uma "*operação de finitude que trabalha sobre uma matéria infinita*". É que, conforme o filósofo, todo código opera sobre uma amplitude

limitada de elementos e tende a se desfalecer quando atravessado por uma matéria ou processo infinito. Assim, diz ele: "*a axiomática é uma rede finita que vem se aplicar sobre uma matéria infinita uma vez que esta matéria infinita escaparia aos códigos*"[53].

O capitalismo, desse modo, se estabelece como uma axiomática. Mas, é importante frisar, não é o Estado capitalista que inventa uma axiomática, mas sim esta que se "*confunde com o próprio capital*". De modo que o Estado capitalista surge como uma espécie de gerente que garante e coordena o funcionamento da máquina. Assim sendo, no capitalismo, cada novo elemento, inicialmente avesso à codificação, pode suscitar um novo axioma que garante seu funcionamento graças ao contínuo alargamento das fronteiras do sistema. Em outras palavras, no lugar de sobrecodificar territorialidades rebeldias, trata-se agora de inventar novos "*códigos para os fluxos desterritorializados do dinheiro, da mercadoria e da propriedade privada*" (***AOE***, p. 261 [tr: 293]). Assim, nada escapa, pois chega sempre um momento em que a indeterminada liberdade para esquizofrenizar, até então tolerada e mesmo estimulada, tem que se reconciliar com a máquina social, com seu determinismo monetário.

História e Política em Deleuze

Como anunciamos há pouco, essa análise dos diferentes regimes ou maquinas sociais, endossa o interesse de Deleuze e Guattari por uma noção alargada de signo, a qual nos permita pensar a história, seus acontecimentos e seus indivíduos como partícipes de uma *micropolítica* que se efetua em fatos historicamente determinados, mas que não se reduz a eles. É que fazer parte da história, contar a sua própria história ou, ainda, ter um nome próprio, não significa, para Deleuze e Guattari, encontrar nosso lugar bem determinado nela, não significa adquirir identidades estanques nem tampouco

[53] Aula de Deleuze, de 22/02/1972, retirada do site www.webdeleuze/php/texte.

recontar o que nos acontece como momentos privados, interiorizados nos quadros históricos das condições estruturais. Toda configuração histórica, toda relação de dominação e de subjugação pressupõe um arranjo tenso e vibrátil de forças**:** "o que é o poder? A definição de Foucault parece bem simples: o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma relação de poder" (***F***, p. 78 [tr: 77]). A política em Deleuze e Guattari, assim, é inseparável de um movimento de saída da história, de fuga quanto às malhas de poder, de uma relação da história com seu fora, fora que a atravessa, que com ela faz signo e nos obriga a pensá-la diferentemente. Com efeito, é preciso sair da história para criar nela, para entrar com ela em devir, e aí sim falar em nome próprio. Politicamente, portanto, está em jogo uma afirmação "trágica" ou "dionisíaca" da história que afirma e aprecia a vida no lugar de negá-la ou se opor a ela:

> praticar trans ou tresvalorações dionisíacas, isto é, reavaliações de valores, e não esperar a transubstanciação cristã; sofrer de superabundância e não de empobrecimento de vida; ver na própria existência ou no ser a santidade capaz de justificar até imensos ou monstruosos sofrimentos, e não tomá-los como caminho em direção à santidade (ORLANDI, 2002b, p. 28).

A pretensão de caminhar à santidade de que fala Orlandi no trecho acima nos parece bastante presente nas soluções maniqueístas que contrapõem ao campo social outros modelos supostamente superiores. Em Deleuze, nesse sentido, não há o ideal teleológico de fim do capitalismo em nome de um modelo mais avançado; não se trata de sair do capitalismo rumo a uma realidade ideal, mas de lutar na realidade do sistema, acompanhando os movimentos e criações internas, a pluralidade dos aumentos e diminuições de potência, na virtualidade dos encontros, nas linhas de fuga que rompem o tempo cronológico. Pode-se dizer: enquanto seres temporais, nossa re-significação da história assim como nossa ação nela demanda um interesse pelo *intempestivo*, que escapa a ela: "agir contra o tempo, portanto sobre o tempo, em favor, esperamos, de um

tempo por vir" (NIETZSCHE, 1990, p. 94, tradução nossa). Pois o que nos acontece, e não o que nós dominamos ou reconhecemos soberanamente como dado, é que é a condição de qualquer criação.

Micropolítica deleuziana como acontecimento ético e estético suscitado por signos

Em *O anti-Édipo*, a análise dos diferentes estratos históricos, assim como da intempestividade que os anima, que os efetua, que os desvia, é uma análise inseparável de uma política: "*O anti-Édipo* foi todo ele um livro de filosofia política" (***P***, p. 230 [tr: 210]). Isto porque a vida se faz na historicidade que definem as relações de forças e suas inter-relações de poderes, que estendem sua rede desde as mais miúdas concepções e atitudes do dia-a-dia até as grandes organizações do desejo em escala social. Mas, cumpre perguntar, que política é esta em Deleuze e como ela é aberta pela noção de signo?

Tendo em vista o que estudamos a respeito das noções de força, de afecto e de fora, não poderíamos pensar uma política deleuziana como uma prática molar, inserida no jogo dominante do tempo atual. Pois,

> É sempre do fora que uma força confere a outras, ou recebe das outras, a afecção variável que somente existe a tal distância ou sob tal relação. Há, pois, um devir de forças que não se confunde com a história das formas, já que opera em uma outra dimensão (***F***, p. 93 [tr: 92]).

Assim, o pensamento de Deleuze é inseparável de uma política, de uma política *menor*[54] mais precisamente, já que, segundo o próprio Deleuze, "a filosofia é

[54] Conforme Deleuze e Guattari, é preciso que não confundamos "minoritário", que remete aos afectos "enquanto devir ou processo", com "minoria", que indica um conjunto ou estado político-social estabelecido, mesmo que muitas vezes oprimido. Distinção semelhante deve-se fazer, nós o vimos, entre "maquinismo", que diz respeito à potência de atualização do virtual, consistindo, portanto, em "*matérias*

inseparável de uma cólera contra a época". É nesse sentido que, logo adiante, Deleuze alerta que a filosofia não é uma potência, tal qual o é "as religiões, os Estados, o capitalismo, a ciência, o direito, a opinião, a televisão" (***P***, p. 7 [tr: 7]). Neste caso a ideia de potência está ligada ao uso do poder instituído. Como já observamos, a ideia de potência em Deleuze ressoa muito mais com a imanência espinosana e com a intempestividade nietzschiana, podendo também ser definida, pois, como intensidade de forças criativas disparadas por signos. Tal caracterização por signos permite-nos entender que a política em Deleuze é inseparável de acontecimentos éticos e estéticos.

Acontecimentos éticos porque os modos de existência envolvem coletividades que surgem, de certo ponto de vista, da corrosão da "ordem divina da integridade" e, conseqüentemente, de sua ordem moral (***LS***, p. 340 [tr: 301]), ligando-se não a modelos, mas à potência ou poder de afetar e ser afetado nos encontros. Com efeito, Deleuze recusa a filiação a qualquer forma instituída de pensamento, fechada em si, mesmo que essa forma requeira para si uma independência crítica, como nos compartimentos estanques da História da filosofia. É por isso que, para Deleuze, "a filosofia precisa de compreensão não-filosófica tanto quanto de compreensão filosófica". O que ele está a defender, e aqui reencontramos a potência política da noção de signo, é que o pensamento se inicia não a partir de sistemas conceituais estabelecidos, mas a partir da afecção do pensamento, de algo que o force a sair do instituído, inclusive da filosofia instituída:

> Ora, o conceito não se move apenas em si mesmo (compreensão filosófica), mas também nas coisas e em nós: ele nos inspira novos *perceptos* e novos *afectos*, que constituem a compreensão não-filosófica da própria filosofia (***P***, p. 223 [tr: 203]).

---

não formadas e funções não formais", e "mecanismo", que se refere à organização ou a "certos procedimentos de certas máquinas técnicas". Cf. ***MP***, p. 356-357 e 637 [tr.: 87, vol. 4 e 227, vol. 5].

Política atrelada também a acontecimentos estéticos, porque os "estilos de vida" são efeitos de acontecimentos inconscientes pré-pessoais e pré-individuais que criam novos modos de sentir, de ver e de dizer, enfim, de habitar o mundo. Afinal, conforme nos ensina Deleuze numa entrevista, as relações de força "constituem ações sobre ações" e, com isso, definem a possibilidade de novos modos de estar no mundo. Ele Indaga: "dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica? Há coisas que só se pode fazer ou dizer levado por uma vingança contra a vida" (***P***, p. 131, 137 [tr: 120, 126]). Ora, pensar forçado por signos, para Deleuze, é afirmar tudo o que decorre da molecularidade das linhas em devir. Philippe Mengue tem razão, portanto, quando afirma, a propósito da relação conflituosa entre Deleuze e a democracia, que "a micropolítica deleuziana" é bem "uma estética, uma ética, mas não uma política" (MENGUE, 2003, p. 56, tradução nossa) no sentido maior do termo.

E, justamente, porque uma "micropolítica" em vez de uma política simplesmente? A resposta já foi de certo modo pressentida: porque o pensamento, em sua imanência, não luta contra os poderes nem tem o fito de substituí-los por uma nova relação de poder. Trata-se da resistência contra o intolerável em cada relação ou forma de poder, em cada totalização do senso comum, em cada comunicação massificadora, "travar com elas uma guerra sem batalha, uma guerra de guerrilha" (***P***, p. 7 [tr: 7]). A micropolítica é questão de povo, mas não um povo socializado e sim um povo por vir. Ela não é uma questão de "futuro das revoluções na história", mas do "devir revolucionário das pessoas" (***P***, p. 231 [tr: 211]).

A questão é séria, pois se trata de resistir ao lugar-comum não apenas na exterioridade do mundo que nos assedia das maneiras mais vulgares, mais reducionistas, mas em nós mesmos, em nossa própria tendência à habitualidade dos valores em curso.

Quando escreve o prefácio à edição americana de *O anti-Édipo*, Foucault faz a seguinte consideração sobre o livro:

> O livro faz pensar com freqüência que só há humor e jogo ali onde entretanto algo de essencial se passa, algo que é da maior seriedade: o banimento de todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos envolvem e nos esmagam, até as formas miúdas que fazem a amarga tirania de nossas vidas (FOUCAULT, 1993, p. 200).

Uma vez que o signo deve ser pensado como experiência intensiva de novas formas de sentir, como exploração do desconhecido, como afirmação de agenciamentos que procedem por "proliferação, justaposição e disjunção, e não por subdivisão e hierarquização piramidal" das relações de forças, a teoria deleuziana dos signos se torna uma prática política, isto é, o signo se torna elemento multiplicador das estratégias e dimensões da intervenção política, reforçando a luta em prol de uma "vida não-fascista" (FOUCAULT, 1993, p. 199).

Como veremos no próximo capítulo, o signo é o elemento que, sempre em encontros muito concretos, libera o devir de seus arranjos históricos, ele dispara toda sorte de movimentos de descodificação e de desterritorialização, transmutando as relações de velocidade e lentidão entre forças, recomeçando, enfim, o novo.

CAPÍTULO V

SIGNO E DESTERRITORIALIZAÇÃO:

CORPO, LINGUAGEM, SUBJETIVIDADE E IMAGEM

Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari afirmam que "os três grandes estratos relacionados a nós, quer dizer, aqueles que nos amarram mais diretamente" são "o organismo, a significância e a subjetivação" (***MP***, p. 197 [tr: 22, vol.3]). Interessar-nos-á, então, entender como o signo expressa desterritorializações no corpo, na linguagem e no eu. Pois, também no que diz respeito a estes processos, tudo começa com o signo. Com efeito, o signo não é apenas um dos três elementos que compõem a tríade problemática de *Mil Platôs*, a saber, pensar um corpo sem organização, um signo sem significação e um afeto impessoal[55], ele é, mais do que uma das partes dessa tríade, o elemento por que passa os dois outros, é por ele que corpo e afecto participam de uma zona de fluência, é nele e com ele que os outros dois adquirem sua potência de desterritorialização. Isto porque o signo é justamente o que nos permite viver o corpo, a linguagem e o eu como relação exterior e como encontro de forças. Se, por ocasião de encontros intensivos que abrem em nós o fora, o corpo, a linguagem e o eu não fizessem signo, a imanência do inorgânico, do assignificante e do impessoal seriam apenas

[55] A respeito do corpo, do signo e dos afectos como os três problemas decisivos de *Mil Platôs*, que desdobram no pensamento de Deleuze e Guattari importantes perspectivas que eles irão conservar e explorar ao longo de sua obra, sugerimos a leitura de **LEE, C-W.** *Corps, signe et affect dans la pensee de Deleuze: les trois problèmes de Mille Plateaux*. Tese (doutorado) – Ecole Normale Supérieure de Lyon, Lyon, França [s.n.], 2010.

retóricas e, portanto, subordinadas ainda à consciência e às suas condições de possibilidade, as quais não se livram da forma, da palavra e do sujeito.

Não queremos dizer com isso que em todos os tipos de estratos haja signos. Ao contrário: evidentemente, há formas de expressão sem signos (Deleuze e Guattari, a esse respeito, citam o exemplo do código genético). Contudo, é importante deixar claro, a fim de frisar a abrangência desse conceito, que os signos não se reduzem aos entornos do estrato linguístico significante, pois, conforme nos explicam Deleuze e Guattari:

> Os signos se dizem somente em certas condições de estratos e nem mesmo se confundem com a linguagem em geral, mas se definem por regimes de enunciados que são outros tantos usos reais ou funções da linguagem. [...] É que os signos não são signos de alguma coisa, mas são signos de desterritorialização e reterritorialização e marcam um certo limiar transposto nesses movimentos; e é nesse sentido que devem ser conservados (***MP***, p. 87 [tr: 85, vol.1]).

Mas há ainda um outro aspecto que nos interessa**:** nos livros sobre o cinema, *Imagem-movimento* (1983) e *Imagem-tempo* (1985), estes três estratos e seus devires ligam-se a uma teoria revolucionária da imagem, em que esta é experimentada como signo ou complexidade intensiva, experiência desterritorializante e reterritorializadora.

Estratos, territórios e agenciamentos

Os estratos compõem-se de "substâncias formadas" e de "meios codificados". Contudo, eles não são substâncias e formas, códigos e meios absolutos, posto que são articulação de diferentes fenômenos ou pontos de organização, a um só tempo molares e moleculares, e se dão no seio de um plano de imanência ou consistência. Dentro desse ponto de vista, cada estrato é um conjunto de "acumulações, coagulações, sedimentações, dobramentos", generalidades que cortam o plano. Ainda de acordo com Deleuze e Guattari, "a estratificação é como a criação do mundo a partir do caos, uma

criação contínua, renovada, e os estratos constituem o Juízo de Deus" (***MP***, p. 54 e 627 [tr: 54, vol.1 e 216, vol.5]).

A respeito dos estratos é preciso considerar duas coisas. A primeira é que, embora não haja um estrato que recubra ou acolha todos os outros estratos, eles não formam, tampouco, sub-planos isolados uns dos outros. Ao contrário, eles interagem entre si, influenciam-se, compõem-se em ordens diversas, enfim, afetam e são afetados, ensejando fenômenos de "transcodificações e passagens de meios, misturas". Ligado a esse primeiro, um segundo ponto a se considerar é que, assim como os estratos físico-químicos não esgotam a totalidade da matéria, dado que eles incidem sobre uma matéria não formada ou molecular que os ultrapassa, também os estratos orgânicos não esgotam a Vida e tampouco os estratos antropomórficos empreendem a multiplicidade de devires não-humanos, uma vez que há uma intensa vitalidade que é tanto anorgânica como impessoal. Em outras palavras, se a estratificação é como a criação de mundos a partir do caos, este, por sua vez, não cessa de se repetir seletivamente neles, de ultrapassá-los, imprimindo nessa passagem novas velocidades a seus elementos. Isto quer dizer, portanto, que todo estrato é inseparável de um movimento que nos impulsiona para fora deles. Trata-se aqui do que Deleuze e Guattari dão o nome de "territórios" enquanto princípio de formação de "agenciamentos". Vejamos mais abaixo o que isto quer dizer.

Os territórios se formam a partir de fragmentos destacados de códigos diversos, "extraídos dos meios, mas que adquirem a partir desse momento um valor de 'propriedade'", ou seja, tais fragmentos conectam-se numa nova configuração, agenciamento de matéria molecular, embora ainda ligada parcialmente aos estratos, posto que seus elementos constituintes são fragmentos descodificados destes. Segundo noções do professor Challenger, citado no terceiro capítulo de *Mil Platôs – 10.000 A.C. A geologia da moral* – tem-se no agenciamento uma dupla-face:

> O agenciamento ficava entre duas camadas, entre dois estratos, tendo portanto uma face voltada para os estratos (nesse sentido era um *interestrato),* mas também uma face voltada para outro lugar, para o corpo sem órgãos ou plano de consistência (era um *metaestrato)* (***MP***, p. 54 [tr: 54, vol.1]).

Todo agenciamento pressupõe, então, um *território*, composto de partículas suficientemente intensificadas para se destacarem da substancialidade e das formas de seus estratos. Eis o que Deleuze e Guattari nos dizem ainda acerca da noção de agenciamento, dessa vez em um outro momento de *Mil Platôs*:

> Denominaremos *agenciamento* todo conjunto de singularidades e de traços extraídos do fluxo – selecionados, organizados, estratificados – de maneira a convergir (consistência) artificialmente e naturalmente: um agenciamento, nesse sentido, é uma verdadeira invenção (***MP***, p. 506 [tr: 88, vol. 5]).

Enquanto os estratos remetem a substâncias, formas, códigos e meios, ou seja, remetem a tipos de organização e modos de desenvolvimento *gerais* e *totalizadores*, os territórios são formados pela circulação de fluxos, cujos traços destacados formam agenciamentos *singulares*. Dado um homem, um animal, uma criança, um autista, mas também uma canção ou um conceito, cabe perguntar: qual é seu território? que tipo de agenciamento está aí funcionando? "A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma" (***MP***, p. 629 [tr: 218, vol.5]).

Quando Deleuze explica sua atração por certos animais, vê-se atuar novamente sua noção de território:

> O que me fascina completamente são as questões de território [...] Quando vemos como um animal marca seu território, todo mundo sabe, todo mundo invoca sempre... as histórias de glândulas anais, de urina, com as quais eles marcam as fronteiras de seu território. Mas há mais que isso. O que intervém na marcação é, também, uma série de posturas, por exemplo, se abaixar, se levantar. Uma série de cores, os macacos, por exemplo, as cores das nádegas dos macacos, que eles manifestam na fronteira do território... [...] a cor, as linhas –

> as posturas animais são, às vezes, verdadeiras linhas. Cor, linha, canto. É a arte em estado puro (***ABC***, letra A).

Pode-se afirmar, nesse sentido, que os territórios concernem a criação de mundos. Cada território é um mundo, pelo qual a vida é desdobrada como diferença. Mesmo a experiência da morte pressupõe a criação de um território, que implica tanto a escolha do lugar adequado para morrer, como também, muitas vezes, certos rituais, certas despedidas, certa preparação: "Há um território para a morte também, há uma procura do território da morte, onde se pode morrer" (***ABC***, letra A).

Signo e linhas: território, desterritorialização e reterritorialização

A experiência de criação de territórios enquanto criação de mundos é a própria experiência do signo. Sabemos que o signo é a abertura, no encontro, para outros mundos incompossíveis com aqueles que voluntariamente imaginamos. Mais precisamente, é a experiência de participação na construção desses mundos ou territórios inauditos, que se mostram também os nossos (Cf. ***PS***, p.10, 32, 36, 112 [tr: 4, 21, 25, 86]; ***DR***, p. 303-306 [tr: 334]). Neste sentido, amar Albertina, em Proust, implica individualizá-la, extraí-la do grupo inicialmente homogêneo para então desdobrar os mundos que nela cintilam e que perturbam aqueles do herói.

Pois, se o território é também uma questão de signo, é porque todo território remete ao seu fora. Não há território que não pressuponha um movimento de saída dele, um movimento de desterritorialização. As determinações de sua efetuação coincidem em maior ou menor grau com seu esfacelamento, ou seja, com "linhas de desterritorialização que o atravessam e o arrastam" (***MP***, p. 630 [tr: 219, vol.5]), abrindo-o a outros agenciamentos. As desterritorializações, por sua vez, são inseparáveis da formação de novas composições – reterritorialização. Pode-se também

dizer que o signo está intrinsecamente articulado a uma "máquina abstrata" pressuposta pelas desterritorializações e reterritorializações. A esse respeito, ao discutir ainda certa relação animal, Deleuze nos diz:

> não há território sem um vetor de saída do território e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte. Tudo isso acontece nos animais. É isso que me fascina, todo o domínio dos signos. Os animais emitem signos, não param de emitir signos, produzem signos no duplo sentido: reagem a signos [...] E eles produzem signos (***ABC***, letra A).

No tocante aos territórios/agenciamentos, é preciso que, de um lado, distingamos o conteúdo dessa composição de sua expressão. Isto porque, no agenciamento, a expressão torna-se um "*sistema semiótico*, um sistema de signos, e o conteúdo, um *sistema pragmático*, ações e paixões" (***MP***, p. 629 [tr.: 219, vol. 5]) dos corpos. De outro lado, é preciso também que essa distinção não pressuponha uma correlação por conformidade ou equivalência de formas, dado que a composição de territórios, a desterritorialização deles, bem como a reterritorialização ou composição de novos é algo que se passa como efeito das *afecções* nos encontros, das transformações da *physis*, a um só tempo expressas nos enunciados e atribuídas aos corpos, conforme paralelismo já tematizado por Espinosa:

> E entre ambos, entre conteúdo e expressão, se estabelece uma nova relação que ainda não aparecia nos estratos: os enunciados ou as expressões exprimem *transformações incorporais* que "se atribuem" como tais (propriedades) aos corpos ou aos conteúdos (***MP***, p. 629 [tr.: 219, vol. 5], itálico do autor).

Estratos, territórios, agenciamentos, do ponto de vista de uma física dos afectos, são realidades imanentes e contemporâneas. E não se trata de uma contemporaneidade estática, mas dinâmica, agitadas por acelerações e desacelerações de devires, uma vez que a variação de nosso poder de afetar e ser afetado é contínua.

Isto se torna sensível ao pensamento, dotando-o de uma potencia prática, quando conceituamos tais realidades como “complexos de linhas”, linhas de dois tipos ou estados diferentes. Ambos os tipos, engendram seguimentos diversos no seio da vida, ora reforçando os estratos ora desfazendo os territórios e liberando fluxos que se reterritorializam alhures.

De fato, de acordo com Deleuze e Guattari, “somos segmentados por todos os lados e em todas as direções”. “Habitar, circular, trabalhar, brincar”, amar, ser pai, mãe, homem – são segmentos cuja formação obedece a regimes diversos; eles podem se configurar como “oposições” ou polarizações “duais”: masculino-feminino, bom-mau, adulto-criança, rico-pobre, verdade-mentira, saber-não saber, etc. Ocorrem também por circularidade: “minhas ocupações, as ocupações de meu bairro, de minha cidade, de meu país, do mundo...” (***MP***, p. 254 [tr.: 83-84, vol. 3]). E também se dão, finalmente, por segmentações lineares, em que os processos seguem uma determinação reta, se antecedem ou sucedem, com previsões bem marcadas de início e de término: primeiro a escola, depois o colégio, depois o exército, depois a carreira, depois a senilidade.

Enquanto as oposições duais mobilizarem pares oriundos de diferentes grupos, colocando em jogo “multiplicidades com n dimensões”, enquanto a *segmentaridade circular* remeter a diferentes centros, não ressoando todos juntos nem convergindo “para um mesmo buraco negro central”, ou enquanto as linearidades mantiverem sua independência, com “segmentações em ato” em vez de certa geometrização que condiciona as linhas a espaço-tempos pré-determinados e opera, com isso, processos de sobrecodificação – enfim, enquanto binaridade, circularidade e linearidade concernirem “propriedades extrínsecas de situação ou de relação, irredutíveis às propriedades intrínsecas de estrutura”, as linhas de segmentação postas em jogo serão ditas “relativamente flexíveis” ou do tipo “maleáveis” (***MP***, p. 256 [tr.: 85-86, vol. 3]) tal

como ocorre nas sociedades ditas "primitivas", constituídas de diferentes grupos autônomos cujas interações e ajustamentos são múltiplos.

Nas sociedades modernas, ou sociedades com Estado, os pares duais não remetem mais a pluralidades com n dimensões, mas a "escolhas binarizadas" rígidas, instaurando o dual ainda que seja por derivação (heterossexual, homossexual ou bissexual; negro, branco ou mestiço), os círculos, por sua vez, tornam-se "concêntricos", fazendo tudo orbitar em volta de um mesmo ponto, numa mesma ressonância, e, por fim, as segmentações lineares são sobrepostas numa mesma reta, capturadas num sistema geométrico de "equivalências e traduzibilidades". O Estado "possui sua própria segmentaridade e a impõe" (***MP***, p. 256-258 [tr.: 85-88, vol. 3]). As linhas de segmentação aqui são muito mais "duras" e organizam a vida a partir de um modo de funcionamento próprio ao plano de organização e ao regime de significância.

Apesar desta aparente dualidade, cada período histórico e mesmo cada indivíduo é uma dobra destes dois tipos de segmentação. Ambos são inseparáveis, comunicam-se e precipitam-se um no outro. A diferença está, pois, no tipo de multiplicidade com que cada uma opera. Na segmentação dura, diferentemente do que ocorre com as linhas flexíveis, está atuando uma sobrecodificação, operada através da eleição de determinado termo que funciona como eixo centralizador e totalizador de fluxos. Mas há, ainda, as "linhas de fuga", que não cessam de desfazer os estratos ao levar a flexibilidade a um movimento absoluto, emitindo *signos moleculares*. Estas últimas são linhas que possuem um código de funcionamento *menor*, ligada ao plano de consistência ou imanência, pois ensejam "máquinas de guerra nômades" que evitam os pontos de acumulação ou deles escapam quando capturados. Nesse sentido, enfim, uma linha de fuga implica "signos ou graus de desterritorialização" (***MP***, p. 268 [tr: 95-99, vol. 3]).

E são o funcionamento destas linhas e as desterritorializações operadas por elas em diferentes estratos o que nos interessará doravante.

Signo e corpo

A filosofia de Deleuze pode ser definida como uma filosofia dos encontros intensivos, ou ainda, uma filosofia da complexidade dos encontros. Ora, tais encontros, têm como prerrogativa, o corpo – corpo como veículo ou lugar de encontros com uma variedade infinita de outros corpos, inclusive com aqueles de naturezas diversas, como um pensamento, uma canção. Consideremos primeiramente este último ponto. Pois, conforme leitura espinosana de Deleuze, "um corpo não se define pela forma que o determina, nem como substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que ele possui ou pelas funções que exerce" (***MP***, p. 318 [tr: 47]). Como notado anteriormente, o corpo é pensado nesta filosofia como multiplicidade, isto é, como imanência das relações, como disjunção de linhas e de afectos agitados nos encontros com o fora, de modo que o corpo organicamente considerado diz respeito mais a uma determinada sistematização finalista dessas linhas do que a uma natureza unitária e originária[56].

Assim, se por um lado todo corpo já é em si mesmo complexidade, uma vez que é dobra da multiplicidade do fora constituindo um dentro, por outro lado o pensamento

[56] Em um de seus textos, Luiz Orlandi, nos apresenta seis grandes linhas de pensamento que tomam o corpo como problema. Trata-se de um "minidesfile" de corporeidades, ou seja, de um "plano de pré-ordenação de linhas" nas quais, a cada vez, uma nova imagem do corpo se constitui, seja como objeto de pesquisa, seja como prática de experimentação. Assim, uma primeira linha seria aquela que toma "**o corpo como estrito objeto de ciência**", tanto como coisa física como algo orgânico. Uma segunda faria do corpo um "**instrumento da alma**", restaurando, com isso, o "**problema moderno da relação alma-corpo**". Numa terceira linha, o corpo seria encontrado como "**questão que se impõe às variações de todo e qualquer modo de pensar**". A "**experiência fenomenológica do corpo próprio**", que toma o corpo como "lugar complexo" do embate do eu com o mundo constituiria, uma quarta linha. A quinta seria a do corpo "**procurando saídas em meio a saberes e poderes**", notabilizada sobretudo, como já vimos, por Foucault. Por fim, a linha deleuziana que, conforme nós veremos a seguir, se atenta ao "**corpo sem órgãos no intensivo dos encontros**". Cf. **ORLANDI, L. B. L.** *Corporeidades em minidesfile*. In: *Unimontes científica*, Montes Claros, vol. 6, n. 1, jan.-jun. 2004, pp. 43-59.

tende a representar esta pura exterioridade a partir de categorias do extenso que sobre ele se sobrepõem. Basta submeter-se ao consultório do médico ou do dentista para se fazer a experiência de reorganização do complexo conforme os limites cerrados de uma dada funcionalidade ou modelo corporal[57]. Fazer a experiência intensiva da complexidade, por sua vez, é compor-se com "fluxos de intensidade" que abrem o corpo enquanto sistema aberto, enquanto emaranhado movente de linhas bio-histórico-mundiais que não param na forma organismo. É fazer a experiência, portanto, de um "corpo sem órgãos[58] " (***MP***, p. 200 [tr.: 25, vol. 3]).

Corpo sem órgãos

Efetivamente, trata-se, antes de mais nada, de uma "prática, um conjunto de práticas". Sabe-se que "o CsO já está a caminho desde que o corpo se cansou dos órgãos e quer licenciá-los, ou antes, os perde". Desta ausência de organização, pode-se compreender porque, já em *O Anti-Édipo*, o CsO aparece como um "fluido amorfo", como uma superfície "indiferenciada", pois os órgãos "somente aparecem e funcionam aqui como intensidades puras". É também por isso que nunca se chega definitivamente a ele, nem se pode contemplá-lo como quem está diante de uma casa, uma árvore, ou um objeto. O CsO é "um limite". Constrói-se um sempre que se está sobre ele, a viver e a tecer encontros. De acordo com Deleuze e Guattari, este fazer-se sem fim concerne a um "combate perpétuo e violento" entre o corpo e os diversos estratos, "um estrato atrás de outro estrato", responsáveis pelo organismo. Estamos falando aqui da sempiterna

[57] Pensamos aqui, evidentemente, na normalidade dos casos em que nenhuma relação inesperada acontece, em que elementos não chegam a ser intensificados a ponto de formar agenciamentos que extrapolem a simples necessidade orgânica de conservação e a função profissional que em nome disso é exercida.

[58] Utilizaremos a sigla "CsO" para se referir ao Corpo sem órgãos, conforme a nomenclatura usada pelos autores em quase todas as incidências desse conceito em seus textos – o que se poderá notar já em nossa próxima citação.

tecedura de resistências do corpo-multiplicidade contra o "juízo de Deus". Juízo este que "arranca-o de sua imanência e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito" (***MP***, p. 186-191, 197 [tr.: 9-14, 21, vol. 3]), enfim, que o estratifica.

Na superfície deslizante do corpo sem órgão, as intensidades aí circulantes se distribuem através de contínuos deslocamentos e migrações, conectando "qualquer coisa a qualquer outra". Estas intensidades se originam nas desterritorializações sofridas pelo organismo. Os diferentes encontros vividos pelos corpos produzem em maior ou menor grau, de forma mais ou menos acelerada, desarranjos funcionais entre os órgãos componentes de uma organicidade. As intensidades se constituem, assim, como linhas de fuga, como maneiras de escapar do fechamento de um sistema; de religar-se com linhas diversas, numa tensa e instável conectividade. Fluido amorfo, o corpo sem órgãos é uma realidade que não está mais submetida à organização e às finalidades pragmáticas de um organismo ou de uma estrutura, mas também não é mera dispersão de linhas de fuga a desfazer indistintamente todo e qualquer estrato. É um interregno entre o produto e o produzir. Por isso, o corpo sem órgãos pressupõe o "encadeamento de fluxos e cortes de fluxos desejosos" (ORLANDI, 2004, p. 52), pressupõe o desejo, embora com ele não se confunda, porque nele o desejo não cessa de inventar novas conexões entre as linhas de fuga[59]. E, da mesma maneira, não se deseja sem a construção de ao menos um corpo sem órgãos.

Romper com o organismo, com sua organicidade, então, sugere a desestratificação do corpo e a desterritorialização quanto a modelos, a formas ou a roteiros de organização e de desenvolvimento que emperram a síntese conjuntiva do novo. Em *Mil*

[59] Sobre a noção de desejo como criação de territórios ou conectividade de linhas, Deleuze explica em entrevista: "não há desejo que não corra para um agenciamento. O desejo sempre foi, para mim, se procuro o termo abstrato que corresponde a desejo, diria: é construtivismo. Desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto, conjunto de uma saia, de um raio de sol..." (***ABC***, letra D de *désir*).

Platôs, Deleuze e Guattari mostram que há muitas maneiras de se buscar a desestratificação e que algumas delas podem ser vistas no corpo, por exemplo, do "*hipocondríaco*, cujos órgãos são destruídos", do "*paranóico*, cujos órgãos não cessam de ser atacados por influências", do "*esquizo*, acedendo a uma luta interior ativa que ele mesmo desenvolve contra os órgãos", do "*drogado*, esquizo experimental", do "*masoquista*, mal compreendido a partir da dor que é antes de mais nada uma questão de CsO" (***MP***, p. 186 [tr.: 10, vol. 3]). Mas estas, dizem os autores, são maneiras tristes e perigosas de se desestratificar, dado que há nelas o risco de uma reterritorialização em estratos muito mais inflexíveis do que aqueles em relação aos quais o corpo padece. Por exemplo, o corpo drogado pode vitrificar-se ou torna-se vazio porque, preso à "dependência", ao "dopar-se", à "dose", ao "traficante", às crises de abstinência, fecha-se numa segmentarização dura demais, em que as aberturas para "passar através" e construir novos territórios ficam ainda mais raras (***MP***, p. 348 [tr.: 79-80, vol. 4]). De fato, liberar-se do corpo envolve uma arte ou "prudência", pois há tanto perigo na rigidez das segmentações quanto nas desestratificações mal-dosadas.

Seja qual for a maneira escolhida, no entanto, cada desestratificação-desterritorialização nos indica uma nova relação de velocidade e lentidão entre os componentes de um organismo. Retomamos aqui a ideia de uma física dos afectos. É que a experiência de fluxos intensivos abrem em nós afectos e perceptos, isto é, dispara em nós modos de sentir e perceber diferentemente. Com efeito, em Deleuze e Guattari, o corpo não se define mais a partir da classificação do gênero e da diferença específica, mas sim como afecto, ou seja, como potência de sentir o exterior e reagir a ele, aumentando ou diminuindo nossa capacidade de perceber, de pensar, de fazer, de criar, enfim, de incorporar-se à potencia da variedade dos verbos infinitivos, inclusive

inventando novos verbos. E se se trata de uma física, ou etologia[60], é porque a relação do corpo com o exterior é uma relação entre multiplicidades de forças que, no encontro intensivo, entram em devir.

Afecto e Devir

O afecto, como já sabemos, é passagem, é a variação do aumento ou diminuição de potência que se efetua *entre* um estado e outro. Ele concerne, assim, não à fixidez do dado, mas à *diferença* que o atravessa e constitui sua movência, que constitui a indiscernibilidade de seu fluir ou transformação. Se o signo é afecto, é porque ele nos faz partícipes dessa variação. Portanto, a definição do corpo como afecto/diferença, e não mais a partir de sua forma ou função, redobra a importância das perguntas e da pesquisa etológica a respeito das desterritorializações do corpo, pois a molecularidade do devir é considerada agora como elemento imanente e constitutivo da realidade. Parece-nos acertada, nesse sentido, a observação que faz Chan-Woong Lee:

> Para Deleuze, a grandeza de Espinosa consiste em sua definição do corpo pelo afecto [...] Assim como Deleuze estabelece em *Diferença e repetição* uma nova ontologia que faz justiça à "diferença nela mesma" não subordinada ao idêntico, assim também ele visa apresentar uma filosofia prática nos termos da variação de potência, que não se reduz a estados estáticos. Em suma, *os afectos são a diferença que constituem nossa vida* (LEE, 2010, p. 250, tradução nossa).

O afecto que atravessa um corpo envolve sempre ao menos um outro corpo com o qual o primeiro está em relação. Ele pressupõe a afecção recíproca de um corpo sobre o outro. Essa afecção, por sua vez, implica a transformação intensiva desses corpos, ou seja, não se trata de imitação de um corpo pelo outro, mas de um movimento comum a ambos os termos em que se vive uma variação de suas potências. Neste tipo de variação

[60] Sobre a tematização do signo como afecto e sobre a etologia das forças pressuposta por esta teoria, ver o capítulo II deste trabalho.

intensiva, marcada pelo encontro com o exterior, ambos os termos são arrastados por uma desterritorialização comum de suas formas e funções, definidas até então pela classificação em gênero e espécie, e *devêm* outra coisa.

Temos aqui a construção de um "plano de imanência", no qual se traça linhas de fuga na zona indiscernível do encontro entre um território e as linhas também em desterritorialização de ao menos um outro território, de modo a se criar assim uma singularidade onde circulam perceptos e afectos. O devir enquanto "circulação dos afectos" ("os afectos são devires") (***MP***, pp. 314 e 317 [tr: 42 e 46, vol. 4]) é inseparável da experiência do signo. De igual maneira, algo só se torna signo para alguém na medida em que, por força do encontro, esse próprio alguém está em devir, num processo de desterritorialização comum que o cinde entre duas individuações (Cf. ZOURABICHVILI, 2004, p. 39). A repetição exaustiva do bailarino, por exemplo, não é uma afirmação do mesmo no corpo, comandada por uma consciência soberana, mas a experimentação da diferença, é o trabalho de desterritorialização do gesto rumo à construção de um plano no qual os afectos, que já pediam passagem no corpo, circulam mais livremente e tornam-se sensíveis – tornam-se sensações intensas, mais precisamente – afinal, tal plano "é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e todavia deve ser construído" (***EFP***, p. 165 [tr: 127]). Expandir os afectos, ao mesmo tempo captando-os e encarnando-os como signos, num devir que compreende num só bloco intensivo território, desterritorialização e reterritorialização. Tais movimentos se passam nos corpos, é atribuível a eles e é expresso nos enunciados – "Quero escrever movimento puro" (LISPECTOR, 1999, p. 9), diz a personagem em devir.

Encontro, afecto, linhas de fuga – constitutivos do devir, estes elementos envolvem sempre uma questão de limites, de ir até o limite. Mas não se trata da exterioridade empírica do limite, aquela linha divisória que é funcionária das formas, pois

> o limite, πέρας já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda a sua potência (***DR***, p. 55 [tr.: 68]).

Para Deleuze e Guattari, "todos os devires são moleculares". O que acontece num devir é que, "a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui", das significâncias estabelecidas, partículas moleculares são extraídas e entram numa zona de "vizinhança" ou de "univocidade" uma com as outras, limite no qual imprimem uma nova aceleração entre os elementos e, com isso, agenciam um novo território. No devir-lobo experimentado pelo paciente de Freud, por exemplo, o indivíduo, ao aliar-se a um elemento da matilha, seja este elemento um lobo ou qualquer "outra coisa", desestratifica-se e, em determinados movimentos de velocidade e lentidão entre partículas intensivas, produz uma outra corporeidade, caracterizada por uma nova composição que aproxima as relações de seu organismo com as do lobo, enquanto matilha. E se não ocorre simples analogia ou imitação de formas, é porque, apesar de todo devir ser real e de todo afecto investir um campo social, as transformações não partem de um centro distribuidor de significâncias, mas ocorrem primeiramente na experiência limítrofe de partículas sem identidades: "ninguém se torna animal senão molecular" (***MP***, p. 337 [tr: 64-68, vol. 4]).

O signo-afecto é, portanto, a expressão do corpo, dado que, a partir do devir que ele suscita, o corpo é experimentado como variação qualitativa ou multiplicidade.

Signo e linguagem

A experiência afetiva do limite, como experiência do fora, de uma pura exterioridade, concerne também à linguagem. Com efeito, a filosofia deleuziana, apesar

de não guardar à linguagem qualquer lugar privilegiado, ou, apesar dela refutar a ideia de que a linguagem possa ser um eixo intermediador do pensamento com o mundo, não é, contudo, indiferente a uma certa tendência crescente na linguística contemporânea que problematiza os limites da linguagem, problematização esta que tem se mostrado uma linha candente das mais importantes pesquisas filosóficas atuais (Cf. GIACOIA, 2002, p. 9). Tal empreitada deleuzi-guattariana, entretanto, não é feita sem uma crítica filosófica que, como veremos, traz à discussão, de maneira original, a questão das desterritorializações da linguagem. Diferentemente do que ocorre em outras filosofias contemporâneas suas, tal como a filosofia analítica e a filosofia dos jogos de linguagem, o pensamento deleuziano toma a linguagem como um problema filosófico imanente, ou seja, ele também atravessado por uma vitalidade ou matéria não-formada. Nas palavras de Cardoso Jr.,

> em vez da linguagem como fenômeno que traz consigo a marca abstrata das alturas que lhe concedem, quase em unanimidade, as filosofia contemporâneas, a linguagem como rizoma que se dispersa e se lambuza nas terras baixas da imanência [...] Nos baixios da imanência, a linguagem perde sua eloquência, torna-se minoritária e já consegue escutar o rumorejo das coisas caladas (CARDOSO Jr. 2003, p. 15 e 18-19).

De fato, a linguagem é um regime em meio a outros de naturezas diversas (Cf. ***MP***, p. 87-88 [tr: 85, vol.1]). Se os sistemas semióticos tradicionais se arvoram a capacidade de incorporar e estruturar a realidade segundo as malhas de seu poder de representação, em Deleuze, ao contrário, a linguagem não está numa relação de externa correspondência com a imanência do real, assim como não a antecede e tampouco a representa. A linguagem em Deleuze, sobretudo a partir de sua parceria com Félix Guattari, mostra-se agitada na imanência dos encontros, tendendo a seu limite, desterritorializando-se. Linguagem-afecto.

Linguística do significante e o problema das palavras de ordem

Desde crianças, aprendemos a relacionar palavras e coisas conforme a relação de correspondência supostamente existente entre significante-significado. Assim, quando digo mulher, vem-me imediatamente à mente uma determinada imagem de ser humano; e quando me deparo com uma na rua, vêm-me a cabeça, entre outras coisas, a palavra mulher que a representa. O mesmo se passa quando se trata de uma cadeira, de um avião, de uma cidade, etc. Nesta acepção, o conteúdo se reduz ao significado em questão, que pode ser um referente, um objeto, um conceito, uma pessoa; e a expressão, por sua vez, se reduz ao significante, ou qualquer outra unidade lingüística, como uma frase, uma sílaba, um nome próprio (Cf. ALMEIDA, 2003, p. 39). Significante-significado, dualidades de base que, reduzindo a seus limites a distinção conteúdo-expressão, fazem do signo tão-somente a presença simbólica de um conteúdo ausente, ou seja, fazem dele a representação de um estado de coisas.

Mas o que este sistema, fundado na correspondência entre dualidades, estaria perdendo de vista ou mesmo encobrindo?

Primeiramente, temos que, segundo Deleuze, o ensino da língua, fundada em "coordenadas semióticas com todas as bases duais da gramática (masculino-feminino, singular-plural, substantivo-verbo, sujeito do enunciado-sujeito de enunciação, etc.)" tem como função transmitir "palavras de ordem", ou seja, fazer obedecer. Tais dualismos lingüísticos desembocam em outros que marcam nossa inserção no mundo – homem-mulher, bom-mal, certo-errado, direita-esquerda, uno-múltiplo – ou seja, eles estruturam nossa percepção e nosso pensamento. E tais dualidades, tais leituras das coisas institui certo comando, certa obediência, modelagem de comportamentos, organização, estratificação, estabelecimento de uma determinada ordem. Deleuze:

> As palavras não são ferramentas; mas damos às crianças linguagem, canetas e cadernos, assim como damos pás e picaretas aos operários. Uma regra de gramática é um marcador de poder, antes de ser um marcador sintático [...] A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte – um Veredito, dizia Kafka (***MP***, p. 96 [tr: 12-13, vol. 2]).

Percebe-se, por conseguinte, que a palavra de ordem, em função do quê a linguagem funciona, não se reduz ao uso do imperativo, mas sim a pressupostos implícitos que nos dizem o que devemos pensar, considerar, esperar, responder, identificar. Os enunciados encarnam, pois, "atos de fala". Estes são forças que, enunciadas, modelam e estratificam a realidade. Ou seja, elas produzem determinada imagem que recobre a coisa considerada. Efetuando-se no enunciado, e somente nele, o sentido de um ato de fala remeterá sempre a outro ato de fala (e não a uma realidade exterior), formando assim uma cadeia sem fim das ordens ou obrigações sociais. Com efeito, "formar frases gramaticalmente corretas é, para o indivíduo normal, a condição prévia para qualquer submissão às leis sociais" (***MP***, p. 127 [tr: 46]).

Sendo assim, segundo Deleuze e Guattari, compactuamos com nossa própria servidão quando reduzimos a expressão ao significante e o conteúdo ao significado, assim como quando estabelecemos correspondência representativa entre uma dimensão e outra. De fato, os autores salientam que a forma de expressão não pode ser reduzida à função de representar, pois ela tem sua própria formalização e sua própria substância (fluxos não-organizados), assim como a forma de conteúdo também tem as suas, que são distintas. A expressão remete, então, aos atos de fala e não a um conteúdo significado (Cf. ***MP***, p. 58-59, 109 [tr: 58, vol.1 e 26, vol.2]). Ambas, porém, fazem parte de um mesmo plano de consistência que vai além do estrato linguístico.

Nesse sentido, um outro ponto a ser destacado é que o par significante-significado, ao escamotear os atos de fala e as palavras de ordem que os acompanham, faz-nos perder de vista o caráter social do enunciado. Isto é importante porque nem mesmo é suficiente dizer que os enunciados pressupõem atos de fala, pois se trata também de se perguntar pelas transformações sociais que estes atos operam, pelas desterritorializações e reterritorializações coletivas que eles suscitam.

Nos jogos de poder, o significado é inseparável de sua relação com significante. Para Deleuze e Guattari, "o significado último é a própria existência do significante que extrapolamos para além do signo" (***MP***, p. 85 [tr: 83, vol.1]). Essa "redundância" do significante é bem perceptível quando consideramos o fazer psicanalítico, que recoloca infinitamente a falta do objeto satisfaciente perdido. No entanto, quando se considera o signo para além do império do significante, vemos que ele coloca em jogo sempre forças de dimensões histórico-mundiais. O questionamento em relação ao dualismo significante-significado, e quanto à hegemonia do significante constituem, aliás, um dos traços distintivos do tratamento dado ao signo pelos autores desde *O anti-Édipo* pelo menos. Lê-se nesse livro, por exemplo, que o incesto é impossível no sistema primitivo não em função do controle das relações e do desejo, mas porque, dependendo das alianças e filiações laterais estabelecidas em cada situação, o significante "mãe" perde sua soberania, a identidade por ele sustentada desaparece ou descola-se da mulher na aliança de seu corpo com outro. Nas palavras dos autores:

> É curioso, portanto, que se mostre tão bem a servidão da massa em relação aos elementos mínimos do signo na imanência da língua, sem mostrar como a dominação se exerce através e na transcendência do significante (***AOE***, p. 245-246 [tr: 275]).

De fato, na definição lingüística clássica, os signos aparecem como "elementos mínimos do significante". Esse é um dos pontos importantes de incidência da crítica

deleuzi-guattariana aos trabalhos de Saussure, por exemplo. Segundo os autores a lingüística saussuriana condiciona o jogo de relações entre os elementos sígnicos enquanto "unidades distintivas" a certa "identidade mínima" garantida pela sobrecodificação significante (***AOE***, p. 286 [tr: 320]).

Posto isso, temos que a pragmatização da linguagem proposta por Deleuze e Guattari busca recuperar, criticamente, o caráter político-social da linguagem. Para isso, eles combatem o "imperialismo do significante", mostrando que a significância é um efeito oriundo de desterritorializações e reterritorializações de estratos significante-subjetivos, não podendo ser transcendentalizada nem subsumir a infinidade dos outros estratos.

Pragmatismo da linguagem

De modo geral, o pragmatismo filosófico rechaça toda adoção de parâmetros gerais e de análises gerais, ou transcendentais, que se sobrepõe ao objeto ou caso particular. Assim, há um princípio básico na pragmática segundo o qual as leis e regras universais não nos levam à realidade das coisas, mas ao contrário, fazem-nos perder essa realidade de vista. Ao se voltar para o imediato dos casos empíricos, a postura pragmática entende que a condição não pode vir primeiro e nem ser mais larga que o condicionado.

Este ponto deve atrair nossa atenção de maneira especial, pois, no que diz respeito à linguagem, esta tem se constituído contemporaneamente como a principal expressão da pragmática, como a representação mais autorizada ou mais ativa desse campo filosófico (Cf. McHOUL, 1997, p. 1). Cabe dizer, então, de que modo a linguística tem se apropriado e dado visibilidade à pragmática.

A centralidade de que gozam a sintaxe e a semântica na linguagem fazem da pragmática uma espécie de disciplina secundária da linguística. Ou seja, a pragmática,

que, tradicionalmente, tem condicionado a apreensão e a problematização de questões filosóficas à linguagem, pois vê nessa a condição para a constituição de um campo epistêmico seguro, estabelece-se, por conseguinte, como fonte de casos empíricos extralingüísticos (circunstancialidades, acontecimentos, desvios, etc), os quais serão julgados e estruturados em função de regras gramaticais (sintáticas e semânticas) dadas. Assim configurada, a pragmática funciona como uma espécie de biotério dos sistemas linguísticos.

Esta pragmática em "tom maior", confinada pelo consenso acerca da centralidade da linguagem, é questionada por Deleuze e Guattari, para quem "a pragmática não é o complemento de uma lógica, de uma sintaxe ou de uma semântica, mas ao contrário o elemento de base de que depende todo o resto" (***MP***, p. 184 [tr: 107, vol. 2]). Destituir a centralidade da linguagem, desfazer sua dupla atribuição de ser ao mesmo tempo partida e destino da reflexão filosófica, tomar o linguageiro como um estrato em meio a outros, abrindo suas sobrecodificações em um movimento desterritorializante imanente, eis a tarefa necessária, segundo os autores, para a construção de uma *pragmática menor*[61]. A menoridade é um gaguejar da língua, mostrará Deleuze em *Crítica e Clínica*:

> Seria possível fazer a língua gaguejar sem confundi-la com a fala? Tudo depende, na verdade, da maneira pela qual se considera a língua: se a tomamos como um sistema homogêneo em equilíbrio, ou próximo do equilíbrio, definido por termos e relações constantes, é evidente que os desequilíbrios e as variações só afetarão as palavras (variações não-pertinentes do tipo entonação...). Mas se o sistema se apresenta em desequilíbrio perpétuo, em bifurcação, com termos que por sua vez percorrem, cada qual, uma zona de variação contínua, então a própria língua põe-se a vibrar, a gaguejar, sem contudo confundir-se com a fala (***CC***, p. 136 [tr: 123]).

[61] Tomamos por base aqui o trabalho de **Hélio Rebello CARDOSO Jr**. *Pragmática menor: Deleuze, imanência e empirismo*. Tese (livre-docência) – Unesp-Assis. Assis, SP [s.n.], 2006a. Em tal pesquisa, Hélio Rebello explora a existência de uma "pragmática menor" na obra de Deleuze. Ao buscar resolver, através da observação de um "empirísmo superior" ou "radical" deleuziano, o dilema pragmático de refutação de princípios transcendentais e, ao mesmo tempo, de recusa de um mero empirismo vulgar, o autor desenvolve a complexidade da aliança "imanência-empirismo" em Deleuze.

Decorre daí, por exemplo, a preferência de Deleuze e Guattari pela "lingüística dos fluxos", de Louis Hjelmslev. Este autor trabalharia com signos assignificantes, pertencentes à dimensão "puramente imanente da linguagem". Assim, na lingüística hjelmsleviana, a "forma e a substância, o conteúdo e a expressão" não estariam mais subordinados a uma *estrutura* significante, mas envolveriam *maquinações* de fluxos de uma matéria signalética do múltiplo. No lugar do horizonte significante, para onde confluiriam, em última instância, todos os significados, todas as interpretações, surgiriam "figuras-esquizes" descodificadas e com identidade sempre flutuante, "os signos-figura", constituídos de cortes de fluxos que estão entre aquém e além do significante. Do ponto de vista deste último, são não-signos, mas da perspectiva de uma semiótica pragmaticamente alargada são signos assignificantes, "fluxos indivisos, blocos indecomponíveis", coletividade que faz "irromper livros dentro do 'livro'", linhas entre linhas (***AOE***, p. 289 [tr: 323]).

Em nosso estudo, esse tom menor conferido à pragmática na obra de Deleuze e Guattari reveste-se de especial importância por liberar o signo das cadeias significantes, fazendo dele um "agenciamento coletivo de enunciação". Vejamos o que isto quer dizer.

Agenciamento coletivo de enunciação e sentido incorporal – inspirações estóicas

Os sistemas linguísticos pelos quais a pragmática maior estrutura a realidade perdem de vista o "caráter social" do enunciado. Para Deleuze e Guattari, o enunciado é um "agenciamento coletivo", uma vez que se compõe de atos imanentes à linguagem, sendo que esta se liga às mudanças materiais dos corpos, às suas misturas, acréscimos, dissoluções e, também, exprime transformações ideais que escapam à simples analítica

do estado de coisas: "parece que esses atos se definem pelo conjunto das *transformações incorpóreas* em curso em uma sociedade dada, e que *se atribuem* aos corpos dessa sociedade". Com um exemplo de Oswald Ducrot, citado pelos autores, isto fica mais claro: quando o juiz sentencia o réu como culpado, temos aí duas sortes de transformações. Por um lado, o crime cometido e a pena executada ligam-se a transformações que afetam os corpos seja da vítima, seja do criminoso, seja da propriedade ou da prisão. E, por outro lado, aí também se exprime uma transformação que não se esgota nas misturas e variações corporais, a saber, a transformação do acusado em culpado e condenado, o que faz do enunciado um "puro ato instantâneo ou atributo incorpóreo, que é o expresso da sentença do magistrado" (***MP***, p. 102 [tr: 18 e 19 vol. 2]). O mesmo vale para as alterações físico-químicas que se referem à trama entre elementos ao longo do corpo vegetal, ao passo que os infinitivos *verdejar* e *arvorificar* exprimem um devir incorpóreo (Cf. ***LS***, p. 33 [tr: 22]). Em suma, o enunciado, enquanto ato coletivo impessoal e pré-individual é duplo, pois exprime, de um lado, a mistura dos corpos ("agenciamento de conteúdo") e, de outro lado, a vitalidade criativa da diferença, seu *acontecimento* virtual a atravessar a atualidade dos estados de coisas ("agenciamento de expressão").

Nietzsche pergunta: *quando quero, o quê em mim quer?* Tal como ele o faz, poderíamos perguntar também: *quando enuncio, o quê em mim fala que não se reduz à exterioridade quantitativa ou comunicativa dos corpos?* Coletivo, o enunciado é um agenciamento de forças pluridimensionais em luta e fuga constante, movência incessante de determinações e de criações. Nas palavras de Deleuze:

> Um agenciamento de enunciação não fala "das" coisas, mas fala *diretamente* os estados de coisas ou estados de conteúdo, de tal modo que um mesmo *x,* uma mesma partícula, funcionará como corpo que age e sofre, ou mesmo como signo que faz ato (..) (***MP***, p. 110 [tr: 28, vol. 2]).

É nesse sentido que os grandes autores, assim como os melhores contadores de histórias, são aqueles que fazem vibrar na superfície das transformações corporais os devires incorpóreos, fazendo do enunciado um signo. É o que faz Kafka em sua literatura: criação de uma língua menor ao fazer variar a língua maior. É o que também conquista Guimarães Rosa: ele faz fugir o português maior e encontra a menoridade da língua que é a sua.

Coletividade e incorporeidade definiriam, assim, a pragmática menor como uma "política da língua" – política esta que não se reduz a um sociologismo lingüístico, mas incide sobre as coletividades em devir que fazem da língua um acontecimento complexo. E, vale dizer novamente, nisso reside a crítica deleuzi-guattariana ao modelo lingüístico majoritário:

> A transformação se refere aos corpos, mas ela mesma é incorpórea, interior à enunciação. Existem variáveis de expressão *que colocam a língua em relação com* o *fora, mas precisamente porque elas são imanentes à língua.* Enquanto a lingüística se atem a constantes – fonológicas, morfológicas ou sintáticas – relaciona o enunciado a um significante e a enunciação a um sujeito, ela perde, assim, o agenciamento, ela remete as circunstâncias ao exterior, fecha a língua sobre si e faz da pragmática um resíduo. Ao contrário, a pragmática não recorre simplesmente às circunstâncias externas: destaca variáveis de expressão ou de enunciação que são para a língua razões internas suficientes para não se fechar sobre si (***MP***, p. 104 [tr: 21, vol.2]).

Estas noções de agenciamento coletivo de enunciação e de transformações incorpóreas trazem a marca de uma leitura do estoicismo que Deleuze desenvolve com mais vagar já em *Lógica do sentido*.

Como vimos no capítulo III deste trabalho, Deleuze destaca nos estóicos a distinção entre, de um lado, o estado de coisas, ou os corpos em seu *presente*. E, de outro lado, os "efeitos incorporais" dos corpos, efeitos que são atributos, ou o que é

atribuído impassivelmente aos corpos. No livro de 1969, o *sentido* é esse incorporal, essa entidade não-existente, "extra-ser". É por isso que o "vazio" é o lugar do sentido, ao mesmo tempo em que "constitui sua substância" (***LS***, p. 161 [tr: 139]). Esse vazio, no entanto, não tem nada de negativo, pois é um vazio de criação, um puro fluxo intensivo, infinito vir a ser ao mesmo tempo já passado e ainda por vir. Em uma bela e instigante passagem, Deleuze explica:

> É difícil responder àqueles que julgam suficiente haver palavras, coisas, imagens e idéias. Pois não podemos nem mesmo dizer, a respeito do sentido, que ele existe: nem nas coisas nem no espírito, nem como uma existência física, nem como uma existência mental. Diremos que, pelo menos, ele é útil e que devemos admiti-lo por sua utilidade? Nem isso, já que é dotado de um esplendor ineficaz, impassível e estéril (***LS***, p 31 [tr: 21]).

Em *Lógica do sentido*, e depois também em outros de seus textos, Deleuze reforça a ideia de que este sentido deveria também ser entendido como um não-sentido, ou "não-senso", seja para evitar a correspondência com o sentido noético husserliano (que pressupõe a dualidade sobrepositora do sujeito pensante com o objeto noemático visado), seja para reforçar a *ideia de acontecimento* enquanto movimento da *physis* ou dinâmica dos afectos, da qual a própria idéia de sentido depende (Cf. ***LS***, p. 83-91 [tr: 69-76]; ***IM***, p. 83-90 [tr: 68-74]).

Os agenciamentos dos fluxos incorporais, quer dizer, as formalizações de expressão específicas formam, em um dado momento, um "*regime de signos ou máquina semiótica*. Mas é evidente que uma sociedade é perpassada por diversas semióticas, e possui de fato regimes mistos" (***MP***, p. 106 [tr: 23, vol.2]). No quinto capítulo de *Mil Platôs*, intitulado *587 A.C. – 70 D.C. – Sobre alguns regimes de signos*, Deleuze e Guattari identificam quatro regimes de signos principais que percorrem o campo lingüístico, relacionando acontecimentos incorpóreos entre si e os atribuindo aos corpos que constituem o conteúdo dos enunciados. É o que veremos a seguir.

Significante e outros três regimes de signos linguísticos

Retomando a distinção, apontada mais acima, entre forma de conteúdo e forma de expressão, cabe dizer agora que algo que é forma de conteúdo em relação a certa forma de expressão pode assumir o papel, em uma outra relação, de forma de expressão, ligando-se dessa vez a uma nova forma de conteúdo[62]. Isto quer dizer que o signo, entendido como forma de expressão, não se limita ao estrato linguístico. Todo corpo é, em maior ou menor grau, expressivo, ou seja, todo corpo é signo. Há aqui uma importante inovação em relação à semiótica deleuziana desenvolvida em *Proust e os signos*. Isto porque, nos entornos de 1964, o signo se configurava na coexistência do objeto e da essência, ou seja, a essência insistia num objeto, seu objeto portador, mas não se confundia ou não se resumia a ele. Agora, na viravolta que se passa por ocasião da aliança com Guattari, temos uma pragmatização da semiótica, dado que é a própria imanência da matéria, atravessada por devires bio-político-sociais, que possui uma dupla potência infinitamente cambiante: potências de formalização de expressão e de conteúdo (Cf. LEE, 2010, p. 233-234). Potência-ato esta, "maquina abstrata" ou pura produtividade da natureza, capaz de criar novos agenciamentos nos estratos.

A crítica ao imperialismo do significante se torna, portanto, ainda mais forte. De fato, conforme Deleuze e Guattari escreverão em *Mil Platôs*, mesmo o regime linguístico é formado a partir de uma matéria assignificante. Em outras palavras, é importante não fazer do sistema linguístico um sistema restrito à significância, pois tal sistema é essencialmente atravessado por outros regimes de signos, também linguísticos, mas não significantes, compondo assim uma semiótica que é mista.

---

[62] Daí a advertência de Louis Hjelmslev: "os próprios termos plano de expressão e plano de conteúdo foram escolhidos de acordo com o uso corrente e são completamente arbitrários. Por sua definição funcional, é impossível afirmar que seja legítimo chamar uma dessa grandezas de *expressão* e a outra de *conteúdo* [...]" (HJELMSLEV, 1943, p. 85 *apud* ***MP***, p. 60 [tr: 59, vol.1]).

REGIME SIGNIFICANTE – a significância apresenta uma desterritorialização da expressão, a tal ponto que esta se torna independente do conteúdo e, mais que isso, se sobrepõe a ele. Este seria o equívoco dos sistemas significantes e de suas análises: colocar-se como anterior aos outros estratos, pretendendo englobá-los. Para Deleuze e Guattari, o plano geral da semiótica ultrapassa o regime significante, de modo que seria mais adequado denominar este último como uma *semiologia*: "se denominamos semiologia à semiótica significante, a primeira é tão somente um regime de signos dentre outros, e não o mais importante" (***MP***, p. 140 [tr: 61, vol. 2]; Cf. ***D***, p. 127 [tr: 85]). Alheio à forma de conteúdo, a expressão remete o signo sempre a outro signo, formando uma cadeia que vai ao infinito. Neste sistema, o significado abre passagem para que um "*continuum* amorfo atmosférico" (***MP***, p. 140-141 [tr: 61-62, vol.2]) tome seu lugar. Significado tornado abstrato, portanto. Erudição e prolixidade são efeitos desse regime.

Além de sua desterritorialização fundante, duas outras características do regime significante precisam ser destacadas. Primeiramente, temos que a rede de signos, remetendo o signo sempre a outro signo, acaba por constituir circularidades mais ou menos vastas, de tal forma que, em algum dos pontos, um significante passado pode, de repente, retornar – "redundância" dos signos. Há, mais precisamente, vários círculos significantes, sendo que o elemento de um pode remeter a elementos de outros.

Além desta, uma outra característica diz respeito à necessidade de expansão destes círculos de signos, e isso é garantido graças ao mecanismo da interpretação, que repõe incessantemente um novo significante na espiral semiótica, vencendo a "entropia própria ao sistema". Trata-se de uma significância especial, pois, numa operação de reterritorialização, ela instaura um significado que repõe, por sua vez, a necessidade paranóica de um novo significante: "na verdade, significância e interpretose são as duas

doenças da terra ou da pele, isto é, do homem, a neurose de base" (***MP***, p. 144 [tr: 65, vol.2]). Padres e psicanalistas foram os primeiros a descobrir a eficácia desse mecanismo[63].

REGIME PRÉ-SIGNIFICANTE – este regime instaura um código territorial primitivo, marcando a terra e os corpos. Com isso, não ocorre o mesmo esmagamento das formas de conteúdo em prol do privilégio da semiologia significante, pois o que se vê aqui é uma "polivocidade" de formas expressivas impulsionadas pela multilinearidade de territórios e seguimentos próprios à formalização de conteúdo: "assim, formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito, coexistem no heterogêneo com a forma vocal" (***MP***, p. 147-148 [tr: 69, vol.2]). Trata-se de uma semiótica afim às sociedades ditas sem estado, quer dizer, às sociedades que esconjuram a abstração despótica do significante, controlando a desterritorialização dos fluxos a partir de substâncias de conteúdo. O signo não remete, como no regime significante, a outro signo, ao infinito, mas à expressividade de uma linearidade segmentar. Assim, no processo de codificação pré-significante, nenhum fluxo deve escapar, "o essencial é marcar e ser marcado. Só há circulação quando a inscrição a exige ou permite" (***AOE***, p. 166 [tr: 189]). A maneira como esse processo se daria na territorialidade primitiva seria através do investimento coletivo dos órgãos, ou pessoas. A máquina territorial investiria os órgãos (parciais) coletivamente; e tais órgãos estariam "presos ao *socius*", "cercados", o que possibilitaria o fechamento em funções, a atribuição de significados, a

[63] No tocante à interpretação infinita, suscitada pela psicanálise, Deleuze e Guattari mostram um humor crítico em *O anti-Édipo*: "tudo decorre disso, a começar pelo caráter inenarrável da cura, seu caráter interminável altamente contratual, fluxo de palavras em troca de fluxo de dinheiro" (***AOE***, p. 65 [tr: 79]).

conjuração ou transformação de segmentos, enfim, uma reterritorialização polívoca dentro dos antigos limites[64].

REGIME CONTRA-SIGNIFICANTE – este sistema opera por meio de signos numéricos. Tais signos são assim denominados porque eles *funcionam* como um número, quer dizer, eles *distribuem* em vez de significar. Procedendo por aritmética e numeração, e não mais por segmentação, como ocorria nos signos pré-significantes, este novo regime de signos nem por isso facilita a presença de um significante, pois neste regime o signo ou "número não é mais um meio de contar nem de medir, mas de deslocar". Mais precisamente, Deleuze e Guattari fazem aqui uma torção do conceito de "número numerante", de Julia Kristeva[65], a fim de ligá-lo em sua filosofia a "condições de possibilidade que são o nomadismo, e a condições de efetuação que são a máquina de guerra" (***MP***, p. 484 [tr: 65, vol.5)] O numero numerante não representa nem significa, uma vez que não é mais um número produzido ou determinado por outra instância exterior a ele. Trata-se de um signo que marca uma

> repartição plural e móvel, estabelecendo ele mesmo funções e correlações, procedendo a arranjos mais do que a totais, a distribuições mais do que a coleções, operando por corte, transição, migração e acumulação mais do que por combinação de unidades, um tal tipo de signo parece pertencer à semiótica de uma máquina de guerra nômade, dirigida por sua vez contra o aparelho de Estado (***MP***, p. 148 [tr: 70, vol.2)].

Esse novo tipo de luta contra o Estado é empreendido por "nômades criadores e guerreiros, em contraste com os nômades caçadores" (***MP***, p. [tr: 69-70]) do regime pré-significante. A ideia de uma "máquina de guerra" está ligada à mobilidade numérica e à constituição de um "espaço liso".

---

[64] Sobre a territorialidade primitiva e seu funcionamento, ver item "Maquinas 'Territorial primitiva', 'Bárbara despótica' e 'Capitalista civilizada' em *O anti-Édipo*", no capítulo IV deste trabalho, p. 141-146.

[65] Deleuze e Guattari retiram o conceito de "número numerante" de **KRISTEVA, J.** *Semeiotikè*. Paris: Ed. du Seuil, p. 294. Os autores, contudo, lançam mão desse conceito divergindo do uso kristeviano, o qual tem como propósito a compreensão de uma significância infinita.

REGIME PÓS-SIGNIFICANTE – este regime escapa à sobrecodificação que caracteriza a linguagem, graças a uma linha de desterritorialização absoluta. Esta linha, no entanto, recebe um valor negativo, a medida que é rebatida em processos de subjetivação. É por isso que esse regime também é chamado de passional ou subjetivo. Assim, no lugar das circularidades significantes, temos agora "pontos de subjetivação", iniciadores de individuações subjetivas finitas e sucessivas. Do mesmo modo, o par significante-significado é substituído pelo par "sujeito de enunciação", que emerge de pontos de subjetivação, e "sujeito do enunciado", sobre o qual o primeiro é rebatido ou pelo qual um novo sujeito de enunciação pode surgir (***MP***, p. 160 [tr: 82, vol.2]).

Um outro aspecto, ligado ao anterior, é que, neste sistema, não há mais centros transcendentes de poder, mas sim um poder imanente "que procede por normalização" e incide na mencionada duplicidade entre sujeito de enunciação e sujeito do enunciado: tudo se passa como se o primeiro fosse a causa dos enunciados nos quais o segundo aparece como componente, ou seja, é como se o sujeito de enunciação tivesse no sujeito do enunciado a forma desejada e determinada por si mesmo. Dessa maneira, ao obedecer às normas, aos projetos e modelos da realidade dominante, o sujeito teria a sensação de ser livre para obedecer somente a si mesmo: "inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura 'razão', o Cogito" (***MP***, p. 162 [tr: 85, vol.2]).

Em suma, na semiótica pós-significante, escapa-se à sobrecodificação significante infinita, mas se recai num outro tipo de sobrecodificação, garantida dessa vez pela redundância da consciência enquanto "relação com o fora que se exprime mais como emoção do que como ideia, e mais como esforço e ação do que como imaginação" (***MP***, p. 150 [tr: 72]).

Dados estes quatro regimes semióticos, é importante destacar que, embora as condições de efetuação de uma dada sociedade possam assegurar a predominância de um ou outro regime, o mais adequado seria, em se tratando de análises semióticas, falarmos sempre em "semióticas mistas", que pressupõem a interação entre os regimes, assim como transformações incessantes de uns em outros, "pois não há multiplicidade que não esteja aberta para receber ou emitir signos para outras multiplicidades" (CARDOSO Jr. 2006a, p. 389).

Signo e subjetividade

Me procurei a vida inteira e não me achei - pelo
que fui salvo
Descobri que todos os caminhos levam à ignorância.
(Manoel de Barros)

Ao pensarem a subjetividade como um dos "principais estratos que aprisionam o homem" (***MP***, p. 167 [tr: 90, vol.2]), Deleuze e Guattari discutem, por um lado, acerca da existência de um plano de organização ou de desenvolvimento, plano da individualidade, do sujeito centrado, das essências. Por outro lado, os autores nos mostram que, permeando este último, num estado de imanência com ele, se produz o plano de composição ou de consistência, puro fluido de uma matéria intensiva não-formada. Neste plano, as subjetivações são *hecceidades*, são individuações sem sujeito. Nesse sentido, interessa-nos mostrar agora que o signo, também no tocante à subjetivação, abre um "limiar" em que plano de organização e plano de imanência são percebidos simultaneamente e transformam-se um no outro. Com isso, a relação signo-subjetividade pode ser apreendida sem a intermediação de um sujeito formado, pois a experiência do signo é, a um só tempo, experiência de uma linha ou força

desterritorializante e "apreensão instantânea de uma multiplicidade" (***MP***, p. 45 [tr: 45, vol.1]).

Os eus larvares em *Proust e os signos*: as experiências dos "vasos fechados" e das "caixas entreabertas"

Longe de nos reconduzir a um mundo familiar, o sentido ou heterogeneidade encontrada na *Recherche* aparece como um elemento diferenciante, como a ligação com mundos diversos e insuspeitados, mundos essencialmente estranhos ao nosso, cujo encontro desestabilizam a imagem centrada do Eu. De acordo com Zourabichvili, "encontrar não é reconhecer: é a própria prova do não-reconhecível, o que põe em xeque o mecanismo de recognição" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 41). Em Proust, isto é levado bastante longe, de modo que, nos encontros, o Eu deixa de se definir por sua individualidade e constância corriqueiras.

Tendo em vista a heterogeneidade pulsante no discurso proustiano, Deleuze desenvolve em *Proust e os signos* o que ele considera duas figuras fundamentais da estrutura formal do signo, as quais podem ser entendidas como fatores de desterritorialização do eu.

A primeira figura é a das "*caixas entreabertas*", concernente às relações continente-conteúdo. Essa figura define um tipo de signo marcado pela "posição de um conteúdo sem medida comum", ou seja, as pessoas e as coisas são continentes que encerram em si um sentido, ou conteúdo, de natureza diversa, reveladora da alteridade. Desse modo, "a expressividade é o conteúdo de um ser", que não é apreensível, todavia, a partir de relações associativas, pois ele se mostra desmedido e incomensurável. É por isso que a arrebatadora alegria provocada pelo sabor da madeleine, por exemplo, não se

explica pelas cadeias da memória, mas por uma Combray sem medida comum com o que fora vivido pelo Eu (***PS***, p. 145 [tr: 113]; Cf. PROUST, 1988, p. 58-60 [tr: 48-50]).

A segunda figura traz a imagem dos "*vasos fechados*", é também chamada de "figura *partes-todo*" ou "figura da *complicação*". Nessa figura, temos a coexistência de partes assimétricas que não mantêm comunicação entre si. Esse tipo de signo revela, num mesmo mundo, a vizinhança de partes heterogêneas e isoladas. Cada parte, por sua vez, não expressa nem advém de um todo, mas se constitui também de outras partes igualmente isoladas. Assim, há muitas Albertines em Albertine, sendo que a cada uma corresponde no narrador um "eu" diferente que a ama; o rosto de Albertina é uma composição de mil rostos que podem inspirar tanto confiança quanto ciúme. Da mesma maneira, Charlus é uma composição de diversos mundos e diversos eus, incomunicáveis como astros distantes (Cf. ***PS***, p. 140-141 [tr: 110]).

O isolamento das partes (vasos), contudo, não significa a impossibilidade absoluta de expressão do múltiplo. Há um sistema de comunicação entre os vasos fechados através do estabelecimento de "transversais". A transversalidade, não reduz as multiplicidades ao todo, ela afirma as diferenças enquanto tais. Cada transversal é um signo e surge como o efeito e a afirmação da conectividade disjuntiva das partes. Dessa forma, o que é o ciúme senão a multiplicação do ser amado "revelada" por uma transversal? O sono, por sua vez, faz "girar todos os vasos fechados, todas as peças cerradas, todos os eus seqüestrados" (***PS***, p. 154 [tr: 121]), a ponto de, muitas vezes, ao acordarmos subitamente, demorarmos alguns instantes para novamente sintetizar quem somos e onde estamos.

Desse modo, não há, na *Recherche*, um sujeito-narrador bem delimitado que nos conta suas lembranças, uma consciência centralizada que nos relata o que acontece. O herói proustiano é, por assim dizer, desequilibrado. As experiências vividas pelo herói,

seus perturbadores encontros com signos, funcionam como lances diferenciais que disparam, em cada situação, sentimentos, convicções, vontades, posturas singulares e irredutíveis entre si. De modo que os diferentes encontros narrados parecem ser expressos por diferentes e precários eus. Precários porque sempre parciais e passageiros. Não há completude, o sujeito proustiano, em seu afã de centramento, vive de desilusões. Mesmo o tão famoso beijo da mãe, tão desejado pelo herói, cujo alcance, numa primeira expectativa, seria um ponto de equilíbrio e sossego para o eu, mesmo a satisfação heurística desse beijo vai se mostrar um engodo, na medida em que se dá o contraste entre a grande expectativa e a desilusão na consumação. Desilusão que se manifesta de diferentes maneiras na vida do herói: em relação à infância (paisagens de Combray), em relação ao amor com as mulheres e ao eu enquanto amante, em relação à literatura (à alto-imagem como escritor potencial), etc.

Enfim, o "Eu", ou a pretensa autarquia da consciência, nada mais é do que uma apropriação, até certo ponto despótica, sobre eus "larvares" parciais, muito mais primitivos e essenciais. É por isso que o narrador-herói em Proust não funciona como sujeito: a relação entre o sujeito e o signo-essência é constitutiva. Segundo Deleuze, "não é o sujeito que explica a essência", mas o contrário: "a essência, ao se enrolar sobre si mesma, constitui a subjetividade". Ou, por assim dizer, a essência, enquanto diferença pura ou transitoriedade absoluta, é sempre o "nascimento do mundo" (***PS***, p. 56, 133 [tr: 41, 104]) e o sujeito um ponto de vista dessa originalidade.

O plano de composição e as individuações por *hecceidade*

Os sujeitos larvares de *Proust e os signos* percorrerão, nos platôs de 1980, um plano de composição, que será construído sempre em fuga quanto ao plano de organização definidor dos sujeitos formados ou estratificados. O plano de composição é

um plano de despersonalização, uma verdadeira posição esquizóide a desfazer incessantemente as identidades. Os objetos que nele circulam são parciais, uma vez que o movimento ininterrupto das intensidades inviabiliza qualquer tipo de unificação e cristalização entre os elementos no tocante a formas e funções. Tal plano é formado nos encontros entre corpos e tem, correndo sobre si, destacamentos de estratos diversos. Tais destacamentos registram novos e singulares tipos de ligação entre si, subvertendo limites e ultrapassando formas. É nesse "meio", onde territorialidades são organizadas num plano de composição, onde o rizoma toma lugar das arborescências, que os devires se passam. Os afectos que aí circulam são, conforme Deleuze e Guattari, a efetivação de uma "potência de matilha", ou, ainda, efetivação de uma potência de contágio e proliferação, na qual novos agenciamentos surgem e fazem vacilar o organismo, a significância e a identidade do Eu.

De fato, o plano intensivo de composição, assim definido, não é percorrido por Eus formados, individualizados ou identitários, mas sim por processos de individuação sem sujeito, ou "hecceidades". Numa *hecceidade*, organizações e especificações nada mais são do que determinadas relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão, no seio de multiplicidades. Não são pontos e sim linhas diversas que se entrecruzam e se expandem por aliança e proliferação. *Hecceidades*, nesse sentido, são singularidades que percorrem os "acontecimentos, transformações incorporais apreendidas por si mesmas" (***MP***, p. 633 [tr: 222, vol.5]). Portanto, os territórios subjetivos, os vetores de desterritorialização que os arrastam, assim como as reterritorializações que se efetuam pressupõem indivíduos entendidos como multiplicidades que, no plano de imanência, abrem-se para outras multiplicidades, ou seja, entram em novas relações de composição. Uma realidade contém a outra, uma está dentro da outra, em imanência.

Ora, em vista de tais considerações, pode-se concluir que a noção de *hecceidade*, assim como o plano de composição que lhe é próprio, requer uma definição física dos afectos, que é a definição por excelência (e por imanência) da noção de signo. Pois qualquer elemento, ao transversalizar esse campo de multiplicidades, pode provocar novas relações de velocidade e lentidão entre os elementos que aí estão. São exemplos de *hecceidade* "uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data [...] no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, *poder de afetar e ser afetado*" (***MP***, p. 318 [tr: 47, vol.4], itálico nosso).

Do mesmo modo, a *hecceidade* não deve ser entendida como "uma individualidade pelo instante, que se oporia à individualidade das permanências ou das durações", pois se trata de um tipo de individuação que não se confunde com aquela das "formas, substâncias e sujeitos" (***MP***, p. 319-320 [tr: 48, vol.4]) estratificados, dado que a temporalidade que caracteriza as *hecceidades* é também ela afecto, problema de velocidades que percorrem o plano de consistência e fazem comunicar os acontecimentos na pura linha de *Aion*.

Nesse sentido, como maneira de escapar aos "esquemas hilemórficos", que pensam as operações de individuação como estando ligadas a determinados princípios dependentes da forma e da matéria, Orlandi, a partir de certos estudos de Deleuze, destaca a necessidade de "pensar a imanência entre individuação e o indivíduo", de "conceituar a individuação como complexa operação ativada no indivíduo tomado como *meio* de individuação, um meio que implica uma *realidade pré-individual*, um campo de *singularidades pré-individuais*" (ORLANDI, 2003, p. 90). Pode-se pensar, então, numa individuação psíquica promovida por signos, quer dizer, pela experimentação do heterogêneo, daquilo que, sem medida comum com nosso eu doméstico e as certezas de

nossa consciência, dispara em nós, no imprevisto dos encontros, novas maneiras de sentir (afectos) e de perceber (perceptos).

Temos aqui, sem dúvida, uma aliança com o pensamento de Gilbert Simondon (1924-1989). Este filósofo defende que a condição prévia da individuação é a existência de um "sistema metaestável" definido pela disparidade entre "duas ordens de grandeza, duas escalas de realidades díspares". Não se trata de uma relação de oposição entre individualidades distintas, mas de uma diferença constitutiva, uma "diferença fundamental, como um estado de dissimetria". Deleuze[66] aproxima este sistema da ideia de quantidade intensiva, já que diferença em sua filosofia remete a esse desnível fundamental das diferenças de intensidade. O sistema metaestável, assim, seria um meio "pré-individual" percorrido por quantidades intensivas, ou "singularidades" (***ID***, p. 121 [tr: 102-103]). Estas distinguem-se do indivíduo por constituírem campos problemáticos em relação aos quais as formas indivíduos e o psiquismo aparecerão como casos provisórios de solução.

Signo e Imagem

Em mais de um momento de nossas errâncias pela obra de Deleuze, constatamos que a face prática do conceito de signo apresenta vetores que coincidem com aqueles da noção de afecto, dando à semiótica deleuziana uma coloração espinosana. Assim, é sob a marca do afecto que o pensamento mantém uma relação essencial com o signo, uma vez que pensar o "acordo discordante" com aquilo que está fora do nosso quadro de

[66] O texto de Deleuze em questão é *Gilbert Simondon, o indivíduo e sua gênese físico-biológica*, publicado em 1966, dois anos após Simondon ter publicado *L'individu et sa genèse physico-biologique,* Paris, PUF, coleção "Epiméthée", 1964. Tal texto deleuziano será reeditado em *L'île deserte*, Paris, Minuit, 2002, pp. 120-124. (*A ilha deserta*, São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 105-109).

referência, que força nossas faculdades a seu limite, à sua tensão máxima ou uso transcendente, alterando, assim, nossa potência de existir. Nessas condições de abertura forçada, o pensamento se torna criador, pois se vê forçado (*pathos*) a pensar sem a intermediação de suas categorias costumeiras, escapando, com isso, das amarras da *doxa*. Passividade e criatividade – sob as condições do acaso, da heterogeneidade e da materialidade intensiva – são, portanto, os elementos que definem a relação entre signo e pensamento como uma relação de afecção.

Após esta rápida retomada, cabe dizer que as forças (pois, como sabemos, toda força existe sempre no plural, já que é sempre relação de ao menos duas forças) que afectam os corpos e disparam o pensamento são chamadas por Deleuze, em seus livros do *Cinema*, de "imagens". Segundo explica-nos Sauvagnargues, assim como a idéia de acordo discordante das faculdades e de explosão do sensível enquanto violência remetem a uma torção deleuziana do conceito kantiano de "sublime", o conceito de "imagem" em Deleuze estabelece conexões com a filosofia bergsoniana, na medida em que é definido como "complexo de forças em movimento, signo que nos afeta". Com isso, Deleuze retira a imagem do domínio corriqueiro da representação, na qual ela é entendida como um símbolo que repõe à consciência um objeto ausente, para tomá-la como afecto, como violência exercida sobre o pensamento, como variação sensível de potência, abrindo assim a possibilidade de termos na imagem a "exposição clínica de uma relação de forças" (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 86 e 87, tradução nossa).

As imagens em Deleuze são signos. Elas encarnam de diferentes modos a "matéria signalética" do múltiplo. Em 1983 e 1985, Deleuze nos mostra que as imagens cinematográficas, abarcando também o som e a luz, possuem uma formalização própria, diferente da formalização da linguagem, inclusive da semiologia significante. Com o cinema, temos um exemplo de um sistema semiótico que perpassa certas superfícies de

estratificação – como os enunciados da língua, por exemplo – mas não se restringe a elas, já que, na produção de signos-imagem, elas são intensificada para se comporem com outros traços desterritorializados do plano de consistência[67]. Muitos outros exemplos de sistemas semióticos poderiam ser estudados, como é o caso da música (cuja desterritorialização se dá pela composição de corpos "desencarnados" ou "desmaterializados") e da pintura (cuja desterritorialização pressupõe, ao contrário, a expressão da materialidade dos corpos). Porém, iremos findar esta parte de nosso estudo com o cinema, tendo em vista a força desterritorializante de suas imagens, assim como a ampla atenção de Deleuze à "sétima arte" em dois de seus livros.

Posto isso, veremos ao longo do que se segue um pouco de como os signos nos livros de 1983 e 1985 são construídos no Movimento e no Tempo. Com esse fito, abordaremos certas nuanças de dois conceitos fundamentais, que são justamente os conceitos de *imagem-movimento* e *imagem-tempo*.

Imanência da imagem – inspirações bergsonianas e espinosanas

Desde Platão, o conceito de imagem está ligado à representação das "ideias". Para Platão, não temos acesso direto à ideia de algo, mas nos aproximamos dela quanto mais a imagem que a representa for verdadeira. Por conseguinte, os "simulacros" seriam imagens falsas que não representam adequadamente as idéias. Nesta acepção, por fim, a imagem é algo estático, ela é uma projeção mais ou menos perfeita daquilo que é. Pois bem, o cinema é a arte que, no século XX mais subverte essa herança platônica. Com ele, a imagem perde sua fixidez, ela ganha movimento. A velocidade de

[67] Isso explica a aliança que Deleuze trava com o pensamento de Charles Sander Peirce. Embora essa aliança e as inovações aí levadas a cabo por Deleuze, não seja objeto de nosso estudo nesse momento, cumpre dizer que Deleuze encontra no filósofo estadunidense uma ampla classificação de signos, pautada pelas imagens de "primeiridade", "secundidade" e "terceiridade", classificação esta que tem, por um de seus méritos, não se restringir ao domínio significante. Assim, Cf. ***IM***, p. 07, 101 [tr: 5, 83]).

seqüenciamento dos fotogramas, maior do que a capacidade humana de percepção de quadros fixos, faz as imagens serem incorporadas a um puro movimento que, paradoxalmente, surge nelas mesmas, anima-as desde dentro, é um movimento interno a elas. O pensamento deleuziano faz jus a tal reversão. Se em livros como *Proust e os signos* e *Diferença e repetição* Deleuze busca um pensamento sem imagem, dado que ele quer liberar o pensar dos limites transcendentais que o modelizam e o seguram, nos livros sobre o cinema e nos seguintes, por sua vez, vemos o pensar surgindo *na* imagem, que agora é dinâmica, que não representa mais nada e que, conforme inspiração espinosana de Deleuze, torna-se potência.

> Se a semiótica de inspiração lingüística me perturba, é porque ela suprime tanto a noção de imagem como a de signo. Ela reduz a imagem a um enunciado, o que me parece muito estranho, e por conseguinte descobre, forçosamente, operações linguageiras subjacentes ao enunciado, sintagmas, paradigmas, o significante. É um passe de mágica que implica em colocar entre parênteses o movimento (***P***, p. 92 [tr: 83-84]).

A imagem como potência e movimento, torna-se signo-força ou imagem-afecto, uma imagem que, como dissemos, deixa de representar o ausente à consciência ou de estar numa relação de exterioridade com um "sujeito-espectador", para se tornar ela mesma realidade imanente, em conexão com outras imagens e em devir com elas. "Não se podia mais opor o movimento, como realidade física no mundo exterior, e imagem, como realidade psíquica na consciência"[68] (***IM***, p. 7 [tr: 5]). Portanto, Deleuze também lança mão das inovações bergsonianas em *Matéria e memória* para pensar, desta vez pela valorização da arte cinematográfica (que, entretanto, não era vista por Bergson com bons olhos[69]), o real como multiplicidade de imagens moventes (Cf. MARRATI, 2003,

[68] Neste trecho citado, achamos conveniente fazer algumas alterações em relação à tradução brasileira da Editora Brasiliense (1985), tendo em vista o cotejo com o texto original francês.

[69] Em *Matéria e memória* e em *A evolução criadora*, Bergson denuncia certa insuficiência do cinema por considerar que esta arte tenta reconstituir o movimento como multiplicidade qualitativa a partir do

p. 9, 11). Tudo é imagem. Nesse sentido, o plano cinematográfico torna-se também um *plano de imanência*, plano não mais de simples incidência de conceitos já dados, mas de emergência de novos.

> Tanto é assim que há sempre uma hora, meio dia-meia noite, em que não é mais necessário se perguntar "o que é o cinema?", mas "o que é a filosofia?". O próprio cinema é uma nova prática das imagens e dos signos, cuja teoria a filosofia deve fazer como prática conceitual. Pois, nenhuma determinação técnica, nem aplicada (psicanálise, lingüística), nem reflexiva, basta para constituir os conceitos do cinema ele mesmo (***IT***, p. 366 [tr: 332]).

Criação em tempos de cinema

O movimento encarnado nas imagens não é, portanto, um movimento extrínseco a elas, assim como não é o movimento extensivo conduzido pela consciência em sua habitualidade. O movimento puro que interessa a Deleuze no *Cinema* é aquele do Tempo, que é essencialmente múltiplo e criativo, uma vez que tempo é afecto, ou devir intensivo de forças (Cf. ZOURABICHVILI, 2004, p. 69). E se Bergson é um dos grandes mestres de Deleuze, ao lado de Espinosa, Hume e Nietzsche[70], é porque a filosofia bergsoniana não condiciona nossa liberdade ao esforço da consciência nem à essência fixa das idéias, mas ao Tempo. Sendo que este, em Bergson, passa a se dizer não mais da eternidade, mas da criação. Tempo como devir criativo de forças em relação. Talvez esta seja a grande vitalidade da filosofia deleuziana, a rajada de ar fresco à qual está ligada, sem dúvida, sua teoria dos signos, a saber, efetuar um pensamento

---

acúmulo de instantes fixos, quer dizer, confundindo-o com uma multiplicidade quantitativa ou extensiva. Conforme nos indica La Salvia, isso ocorre porque Bergson teria conhecido o cinema somente em "seu regime primitivo: de planos fixos, sem muitos movimentos de câmera e sem montagem". Cf. **LA SALVIA, A. L.** *Introdução aos estudos dos regimes de imagens nos livros* Cinema *de Gilles Deleuze*. Campinas, SP: [s.n.], 2006, p. 15.

[70] Encontramos a tese segundo a qual há um profundo bergsonismo em Deleuze em, por exemplo, **ALLIEZ, E.** *Sobre o bergsonismo de Deleuze*. *In*: **ALLIEZ, E.** (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Tr. br. de Ana L. de Oliveira (coord.) São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 245-266. E também em **BADIOU, A.** *Deleuze: o clamor do ser*. Tr. br. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997, p. 55.

imanente à repetição da diferença, à gênese do novo. Liberdade do pensar que se constrói como novidade, por isso Bergson é um aliado: "O bergsonismo é uma filosofia da diferença e de realização da diferença: há a diferença em pessoa, e esta se realiza como novidade" (***ID*** [1956b], p. 72 [tr: 59]).

No início deste capítulo partimos da ideia de que somos segmentados por todos os lados, ou seja, estamos na intersecção de estratos diversos – o corpo, a linguagem, a subjetividade são três deles. Assim, nossa liberdade, enquanto composição ou vivência de um plano de imanência, não está atrelada às conformações da matéria, mas depende de uma linha desterritorializante intensiva pela qual sentimos as virtualidades temporais. Nessa perspectiva, não é mais a relação de causa e efeito que se coloca como razão primeira de transformação de todas as coisas, mas sim o próprio Tempo como virtualidade, potência que se diferencia e cria. É o que Deleuze nos explicava já em 1956: "a realidade do tempo é finalmente a afirmação de uma virtualidade que se realiza, e para a qual realizar-se é inventar" (***ID*** [1956a], p. 41 [tr: 32]).

Se Deleuze é bergsoniano ao investir seus esforços na criação de uma "metafísica" assim como de uma "epistemologia" em relação essencial com o tempo, ele o é de maneira justamente criativa, na medida em que o encontro de Deleuze com a arte cinematográfica opera uma torção na filosofia bergsoniana, fazendo-a entrar ela também em devir, assim como segue em busca de novos regimes de sensibilidade no tocante aos signos. Conforme é observado por Lee,

> A obra que Deleuze consagrou ao cinema, *A imagem-movimento* e *A imagem-tempo*, não é um trabalho acidental, ela reflete bem os interesses que ocuparam o filósofo desde sempre: uma nova metafísica bergsoniana e uma nova teoria do signo (Cf. LEE, 2010, p. 372-373).

A "taxonomia" dos signos (***P***, p. 91 [tr: 87]) do cinema é, então, um momento importante da semiótica deleuziana, permitindo-nos pensar a desterritorialização das

formas orgânicas, lingüísticas, subjetivas, entre outras, através das "relações entre imagens" (***P***, p. 75 [tr: 69]), ou seja, conforme diferentes maneiras (relações) de sentir (ser afetado) o tempo. De fato, com os signos-imagens têm-se acesso ao tempo. Mas não é da mesma maneira que isso ocorre em *Imagem-movimento* e *Imagem-tempo*. Estes dois regimes sígnicos mantêm cada qual relações diferentes com o devir intensivo das forças, ou acontecimento.

Algo da técnica e da estilística cinematográfica

Antes de abordarmos os regimes das imagens-movimento e das imagens-tempo, é preciso ter uma noção geral da técnica clássica de produção de imagens no cinema. Isto nos permitirá entender porque, mesmo em seu período pré-guerra, o fazer cinematográfico não pode ser considerado simplesmente como uma representação quantitativa e ilusória do movimento, que seria sugerido pelo seqüenciamento de instantes fixos.

O primeiro componente cinematográfico a ser considerado é a captação técnica das imagens, os fotogramas, cuja sucessão em alta velocidade, cria a impressão de movimento. Mas não é só isso, o cinema também se define por um segundo movimento, que é qualitativo, dado que estabelece as relações entre as imagens. Assim, fazem parte dele o enquadramento, a decupagem e a montagem.

O enquadramento é a constituição de um conjunto fechado, o quadro, preenchido por certo espaço ou cenário, por objetos, pelos seres, etc. (Cf. ***IM***, p. 23 [tr: 22]). Já a decupagem diz respeito ao que se passa no enquadramento, quer dizer, a decupagem é a "determinação do movimento que se estabelece no sistema fechado" (***IM***, p. 32 [tr: 34]) e entre um sistema fechado e outro. Assim considerada, a decupagem é determinante não de quadros, como o enquadramento, mas de "planos"; o quadro diz respeito a

determinações estruturais ao passo que o plano concerne às relações cinéticas. Por exemplo, imaginemos como quadro 1 um quarto, com uma cama pequena, alguns outros poucos móveis e uma senhora olhando pela janela. Como plano 1, imaginemos que tal senhora olha para o exterior da janela, ao qual não temos acesso, e chora copiosamente. Agora, imaginemos que a câmera se desloca cerca de cento e cinquenta graus e nos faz perceber a platéia de um teatro, tendo em primeiro plano a face de um jovem rapaz que observa aquela senhora (atriz) no palco e, ao fundo, o restante do publico sentado – quadro 2. O rapaz em primeiro plano chora também, porém discretamente – plano 2. Temos aí dois quadros e dois planos; há ainda uma relação entre os planos, pois o movimento da câmera nos faz perceber que se trata de uma cena dentro de um teatro e, com isso, transforma a impressão original que havíamos tido quando observamos a mulher em seu quarto. A decupagem ou constituição de planos tem, então, uma dupla face que forma, pode-se dizer, uma territorialidade vibrante: ela determina mudanças relativas nos conjuntos ou quadros e também liga quadros e planos a mudanças absolutas de um todo qualitativo, o todo do filme. Ao analisar a ação de decupagem, Deleuze avalia que, no plano,

> o movimento exprime, então, uma mudança do todo, ou uma etapa, um aspecto dessa mudança, uma duração ou uma articulação de duração. Assim, o movimento tem duas faces, tão inseparáveis quanto o direito e o avesso, o recto e o verso: *ele é relação entre partes, e é afecção do todo* (***IM***, p. 32 [tr: 31], itálico do autor).

Enquadramento e decupagem constituem fluxos de imagens que, ligadas a mudanças qualitativas, são signos. Tais signos estão numa relação decisiva com uma outra ação, que opera uma reterritorialização dos elementos formadores da imagem, a saber, a montagem.

Na perspectiva clássica, a montagem é, pois, o prolongamento dos signos-imagens em função da composição de um todo em devir, ou seja, da obra enquanto conjunto de imagens em relações diversas umas com as outras. É no procedimento de montagem que fluxos são criados a partir da desterritorialização dos planos. E é graças à ação de montagem que as imagens se tornam cortes móveis, pois elas são determinadas em função de um todo movente que, por sua vez, efetua-se nelas.

Em uma primeira perspectiva, então, Deleuze procederá a uma "estilística" das imagens para pensar as diferentes maneiras como autores diversos irão compor imagens, como essas imagens irão afetar e serem afetadas umas pelas outras e como, por conseguinte, elas se relacionarão *indiretamente* com as transformações do todo (Cf. ***IM***, p. 36, 92 [tr: 34, 84]).

Em uma segunda perspectiva, essa estilística das imagens será ampliada e procurará pensar a maneira como a composição das imagens podem exprimir o tempo também *diretamente*. As expressões direta e indireta do tempo são, para Deleuze, dois problemas filosóficos de grande importância. Atento à potência do cinema de criar soluções artísticas a esses problemas, Deleuze criou os conceitos de imagem-tempo e de imagem-movimento. Como veremos ao longo do que se segue, os signos da imagem-movimento "constituem uma imagem indireta do tempo" (***IM***, p. 47 [tr: 45]), ao passo que os signos da imagem-tempo são imagens diretas dele.

Imagem-movimento

Quando o jogo das forças, ou afecções entre imagens, é assimilado conforme o modo sensório-motor, ou seja, quando a percepção retira do acontecimento determinações práticas que se efetuam como ações individuais, centradas numa "narração orgânica" (***IT***, p. 166-167 [tr: 156-157]) do tempo, estamos aí no regime das

imagens-movimento. A imagem-movimento no cinema, assim, está centrada na ação da personagem e no desdobramento linear da história.

Há um mecanismo descrito por Bergson em *Matéria e memória* em que a matéria que dá consistência à nossa vida psicológica caracteriza-se em função das respostas dadas pelo nosso corpo ao conjunto de imagens que o impressionam: "*chamo de* matéria *o conjunto das imagens, e de* percepção da matéria *essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo"* (BERGSON, 1999, p. 17, itálico do autor). Com efeito, tendo em vista a identidade bergsoniana entre matéria e luz, a imagem torna-se movimento e o corpo uma imagem dentre outras, constituindo com elas um plano imanente de variações (Cf. ***IM***, p. 88, 92 [tr: 81, 84]). Esse todo imagético também pode ser dito como a continuidade de "linhas de força emitidas em todos os sentidos por todos os centros [que] dirigem a cada centro as influências do mundo material inteiro" (BERGSON, 1999, p. 36). O corpo atuaria como um centro perceptivo na medida em que seus terminais sensitivos, afetados pelo fora, conduziriam os estímulos nervosos por um mecanismo que os traduziria em reações motoras "úteis" ao gerenciamento prático da vida. Nas imagens-movimento, esse intervalo entre as sensações das forças afetantes e as respostas motoras tende a ser mínimo, uma vez que coloca em jogo caminhos já estabelecidos pelo hábito (Cf. BERGSON, 1999, p. 60-64).

Deleuze alia-se a tais teses bergsonianas, mas o faz reconhecendo e valorizando a montagem cinematográfica das imagens como expressões indiretas do tempo, capaz de gerar "noosignos" (***IT***, p. 362 [tr: 328]), quer dizer, como virtualidades mais profundas do que um simples esquema sensório-motor, sendo passíveis de serem captadas pelo pensamento. É que, em *Imagem-movimento*, há um procedimento que já tínhamos visto operar na literatura, em *Proust e os signos*, segundo o qual cada elemento deve ser considerado como um ponto de vista singular que, todavia, está em relação com o todo

do universo (conjunto das imagens) em questão, do mesmo modo que "cada nota de um tema melódico reflete vagamente o tema inteiro" (BERGSON, 1999, p. 136). Em *Imagem-tempo*, Deleuze voltará a explicar esse procedimento das imagens-movimento:

> O tempo como curso decorre da imagem-movimento, ou dos planos sucessivos. Mas o tempo como unidade ou como totalidade depende da montagem que o refere, ainda, ao movimento ou sucessão dos planos (***IT***, p. 355 [tr: 322]).

Tal como o herói proustiano é forçado, no primeiro círculo ou grupo de signos, aquele dos signos mundanos, a indiretamente perceber no correr linear das mudanças a atuação de uma repetição mais profunda da diferença, na montagem cinematográfica, por sua vez, a transformação dos planos e a composição de um todo movente efetuam também devires temporais, cuja expressão, porém, é indireta (Cf. ***IT***, p. 277 [tr: 255]). Por isso, vale dizer mais uma vez, o movimento encarnado pelos signos do cinema (signos do movimento) é qualitativo, ou seja, ele vai além de uma mera ilusão de movimento sugerida pelo seqüenciamento de instantes fixos.

Em suma: em seus estudos sobre o cinema, Deleuze nos mostra que o signo é uma imagem de caráter especial, já que ele é uma imagem que expressa certa relação entre as imagens e destas imagens com o todo do filme (Cf. ***IM***, p. 21 [tr: 20]). A dinâmica de tais relações constituem imagens indiretas do tempo.

No cinema, há diferentes tipos de imagens, como as que mostram a percepção de coisas pelas personagens ("imagem-percepção"), as que se concentram na intensidade expressa pelos rostos dos atores ("imagem-afecção"), as que envolvem paixões e emoções ("imagem-pulsão"), as que refletem a si mesmas através de outras imagens ("imagem-reflexão"), as que marcam o comportamento do fazer ("imagem-ação") e as que traçam relações entre objetos, paisagens, ações, etc. ("imagem-relação"). Assim, a cada um desses grupos de imagens, correspondem diferentes tipos de signos, que

prolongam estas imagens e expressam a conexão delas com o todo, forçando nosso pensamento a sair de sua inércia e pensá-las.

Os procedimentos de montagem variam de autor para autor e mesmo de filme para filme. São muitos os signos produzidos pelo cinema e, tendo em vista os objetivos desse trabalho e também o amplo leque de estudos publicados a respeito de tal estilística, não iremos privilegiar esse tipo de analítica. No tocante ao nosso interesse pela imagem-movimento, importa dizer que Deleuze reconhece algumas grandes tendências que caracterizam essa forma de cinema e que elas aparecem como soluções ao problema de expressão indireta do tempo. Assim, cada caso de solução produz suas próprias desterritorializações, de planos, de imagens, e do pensamento que com elas se encontra.

Imagem-tempo

Na imagem-tempo, não temos mais a unidade de ação clássica, comum à imagem-movimento. Neste novo tipo de imagem, que se desenvolve sobretudo a partir do pós-guerra, o acontecimento deixa de ser neutralizado pela ação sensório-motora registrada por uma consciência perceptiva; agora, ao sabor do impacto de afectos fortes demais, as personagens perdem suas referências e não sabem o que fazer, ficam paralisadas.

> Por mais que se mexa, corra, agite, a situação em que está extravasa, de todos os lados, suas capacidades motoras, e lhe faz ver e ouvir o que não é mais passível, em princípio, de uma resposta ou ação. Ele registra mais que reage, está entregue a uma visão, perseguido por ela ou perseguindo-a, mais que engajado numa ação (***IT***, p. 9 [tr: 11]).

Conforme nos lembra La Salvia, um caso conhecido desse tipo de relação com a imagem é encontrado em *Paisà*, de Rosselini, que mostra uma cena em que um soldado persegue um garoto que roubara suas botas; indo no encalço do pequeno, o soldado chega a uma região periférica da cidade, marcada pelos destroços da guerra e que abriga

a família do garoto e diversas outras que lá vivem em situação de absoluta penúria. O soldado se paralisa diante da violência daquelas imagens, sua intenção de recuperar as botas é implodida pela invasão das novas e inesperadas imagens. Ele então foge sem saber o que fazer (Cf. LA SALVIA, 2006, p. 43).

Nestes encontros intensos, as imagens prolongam-se umas nas outras, porém não mais seguindo o desenvolvimento linear de outrora que, apesar de aberto, ressoava ainda as dimensões de um todo; elas se prolongam circularmente, agora, conforme o desdobramento multidirecional de novas imagens e o todo devém o próprio fora ou o impensado do pensamento. Esta contemporaneidade de determinações rompe a coerência habitual das idéias, ao disparar situações ópticas e sonoras puras – *optsignos* e *somsignos*. Se os signos da imagem-tempo desviam a direção habitual do pensamento, forçando-o a criar, isto se deve, com efeito, à desarticulação do esquema sensório-motor que se torna incapaz de dar conta das novidades impostas pela imagem: "o sublime nos impede de dissipar o afecto em energia motora e nos obriga a convertê-lo em pensamento" (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 89, tradução nossa).

Desterritorializada e heterogênea, na imanência das imagens-signos, nossa percepção despersonaliza-se, identificando-se com o Tempo e o Pensamento puros. Reencontramos aqui a noção de multiplicidade qualitativa bergsoniana, que será utilizada por Deleuze para definir a matéria signalética das imagens-tempo no cinema. O princípio produtor de tais imagens consiste em que, feita a experiência intensiva dos afectos, a situação ótico-sonora não mais se prolonga numa ação, mas entra num curto-circuito com as forças em devir que povoam o acontecimento em questão. Em outras palavras, forma-se um "cristal" ou tensão cambiante entre imagem atual e imagens virtuais (Cf. ***IT***, p. 66 [tr: 62-63]). A formação do cristal ficará clara em um trecho de *Diálogos*, no qual Deleuze diz:

> como mostrava Bergson, a lembrança não é uma imagem atual que se formaria depois do objeto percebido, mas a imagem virtual que coexiste com a percepção atual do objeto [...] à maneira de *A dama de Shangai.* A imagem virtual absorve toda a atualidade do personagem, ao mesmo tempo que o personagem atual não passa de uma virtualidade. Tal troca perpétua do virtual e do atual define um cristal. É sobre o plano de imanência que aparecem os cristais. O atual e o virtual coexistem, e entram em um estreito circuito que nos conduz, constantemente, de um a outro [...] Já não é uma atualização, e sim uma cristalização. A pura virtualidade não precisa se atualizar, já que ela é estritamente correlativa do atual com o qual ela forma o menor circuito (***D***, p. 178-179 [tr: 123]).

Assim, a imagem-cristal é o tipo mais perfeito de imagem-tempo. É na imagem-cristal que "se vê o tempo em pessoa, um pouco de tempo em estado puro" (***IT***, p. 110 [tr: 103]). Ou seja, a imagem-cristal é a melhor solução para o problema que põe em pauta a produção de imagens diretas do tempo. Assim como ocorria nas imagens-movimento, que respondiam ao problema de expressão indireta do tempo, cada autor desenvolverá seu próprio estilo de construção das imagens-tempo, de formação dos cristais, enfim de relação entre as imagens ou descrição dos diferentes tipos de signos que comporão esse novo regime de imagens.

Afectos e desterritorialização nas imagens-movimento e nas imagens-tempo

Retomando o que dissemos, em *Imagem-movimento*, a imagem é signo porque, relação de forças, produz fluxos de imagens com cortes móveis que, sob certas relações, reagem entre si e constituem etapas de um "todo" qualitativo e criativo (a história), o qual não pode ser compreendido apenas como um conjunto mais amplo formado pela soma de conjuntos parciais. Já em *Imagem-tempo,* os próprios fluxos em movimento podem se cristalizar e se fazer imagens, arrastando-nos em seu devir. Assim,

> O cinema sempre contará o que os movimentos e os tempos da imagem lhe fazem contar. Se o movimento recebe sua regra de um esquema sensório-motor, isto é, apresenta uma personagem

> que reage a uma situação, então haverá uma história. Se, ao contrário, o esquema sensório-motor desmorona, em favor de movimentos não orientados, desconexos, serão outras formas, mais devires que histórias (***P***, p. 84-85[tr: 77]).

No cinema, o tempo, portanto, ora é aquilo ao que a relação entre imagens remete indiretamente, ora é diretamente a própria relação entre elas. No regime da imagem-movimento, os fluxos e cortes de forças se reterritorializam no todo da obra, enquanto história ou narratividade aberta. E, no regime da imagem-tempo, desterritorialização e reterritorialização cristalizam num movimento absoluto comum. No primeiro caso, tempo e pensamento determinam signos do Movimento; no segundo, tempos e pensamentos puros são eles mesmos signos-Tempo. O que liga a imagem-movimento e a imagem-tempo, no entanto, é que, em uma e outra, o tempo implica sempre um devir de forças, ou seja, implica afecto. E este é inseparável de movimentos de desterritorialização e reterritorialização. Assim, ambas as imagens pressupõem uma matéria signalética do múltiplo que não cessa de fazer fugir os estratos.

CONCLUSÃO

O conceito de signo em Deleuze está presente ao longo de toda a sua obra. Assim, se em 1962 o filósofo sustenta a tese de que "a filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia" (***NPh***, p. 3 [tr: 5]), ele também afirma em 1990: "é a noção de signo que sempre me interessou" (***P***, p. 92 [tr: 83]). Pode parecer estranho, então, que Deleuze nunca tenha dedicado um livro exclusivo a sua teoria dos signos. Mas tal contradição é apenas aparente.

Primeiramente porque a teoria dos signos não é passível de uma sistematização tal qual ocorre nas "semiologias" lingüísticas, por exemplo. Quanto menos se circunscreve o lugar de produção e a forma de organização dos signos, mais se permanece aberto à experimentação de diferentes regimes atuantes em planos diversos da realidade. É nesse sentido que Deleuze solicita para a ideia de semiótica uma abrangência que possa ir muito além do imperialismo significante: uma semiótica que, enquanto matéria signalética, componha-se como abertura criativa ou expressão do múltiplo. Logo, o conceito de signo pode entrar em tantas sistematizações quantas forem as soluções que nosso pensamento é impulsionado a inventar por força dos problemas que o atravessam.

O signo em Deleuze, portanto, é mais um operador prático, que transversaliza por domínios diversos, do que uma estrutura a ser construída. Entre as linhas por ele traçadas em todos os seus livros e nos desdobramentos de todos os seus problemas filosóficos, deparamo-nos sempre com signos, já que eles efetuam Idéias. E as Idéias[71]

[71] Assim, com I maiúsculo para não se confundir com as "idéias" enquanto noções estabelecidas de antemão pelo senso comum.

são percepções complexas (“perceptos”) ligadas a um *continuum* de relações que percorre um plano intensivo pré-individual e cujas variações, por ocasião dos encontros, fazem-nos sentir diferentemente, alterando a potência de nosso pensar. Em suma, o signo não pode ser objeto exclusivo de uma disciplina, posto que ele diz respeito muito mais à uma etologia, ou seja, à uma preocupação quanto anarquia das diferenças e suas sínteses inesperadas. Vai nessa direção a afirmação de Deleuze em *Conversações*:

> Não existem modelos que sejam próprios a uma disciplina ou a um saber. O que me interessa são as ressonâncias, sendo que cada domínio tem seus ritmos, sua história, suas evoluções e mutações defasadas. Uma arte poderia ter primazia, e lançar uma mutação que outras retomarão, desde que o façam com seus próprios meios (***P***, p. 91 [tr: 82-83]).

Mas é claro que, se as variações por que passa o signo ao longo da obra de Deleuze, assim como as alianças e desvios que este experimenta em relação a outros domínios, como as artes e as ciências, não desembocaram na formalização de uma teoria devidamente exposta em um livro ou artigo que desse a essa temática a palavra final, nem por isso podemos negligenciar a existência de uma teoria dos signos deleuziana, absolutamente singular e liberadora do pensamento. Mas, para isso, é preciso romper o dualismo clássico entre teoria e prática, pois todo elemento teórico é uma resposta àquilo que transborda, que excede nos encontros vitais.

É justamente à insistência intensiva de tal teoria no conjunto de seus livros e artigos que procuramos dar ênfase em nosso trabalho. Do ponto de vista estrutural ou formal, a organização da tese nos cinco capítulos apresentados é justificável porque responde, acreditamos, à construção de uma teoria semiótica na qual o signo é o que, não dado imediatamente no dado, intensifica o encontro, disparando um devir das relações no qual experimentamos a variação de nossa potência de existir; a multiplicidade dessas variações por que passamos efetuam, de modo imanente, um

outro tipo de multiplicidade, virtual, que tem efeitos políticos (e éticos e estéticos) uma vez que torna contemporânea a criação do novo, ou seja, a emergência de movimentos criativos ligados à experiência de desterritorialização das formas dadas.

Já de um ponto de vista que se poderia chamar de interno à tese, procuramos destacar certas conexões do conceito de signo com outros conceitos, os devires que entre eles se passam e as agitações que o transformam. A nosso ver, isso se fez necessário porque, se o signo é a expressão imanente dessas variações que envolvem problemas e conceitos, cabe dizer, ainda, que ele se diz da própria diferenciação da qual é expressão e não de um princípio transcendente qualquer. Estudar os signos em Deleuze é participar da reinvenção contínua desse conceito; de modo que uma pesquisa sobre esse tema, acreditamos, é uma busca de resposta aos sustos sentidos ao longo de nossas leituras, e não uma pretensão de acabamento totalizador da teoria. Nessa tentativa, contamos com a força do próprio pensador em questão, com a força de seus conceitos inquietantes e contaminadores.

Tendo isso em vista, pode-se entender que a *práxis* pela qual a teoria do signo no pensamento de Deleuze se caracteriza não corresponde a uma técnica estabelecida, nem a determinações mecânicas, biológicas ou sociais. A prática é o lugar onde algo se passa, onde uma relação inesperada está a funcionar. Por isso, a relação prática entre signo e pensamento não é reduzível à aplicação de saberes ou à rememoração de vivências dadas, pois ela se constitui como um aprendizado (ou criação) voltado para o futuro, tal como em Proust.

Assim, encerramos, provisoriamente, nossas conversações acerca da teoria dos signos em Deleuze, destacando, então, a contribuição de sua teoria do signo para um tipo diferente de relação epistemológica com o mundo. Isto porque, a teoria dos signos em Deleuze rompe com a metodologia tradicional construída sobre as bases do sujeito

que, de um lado, busca ativa e espontaneamente o conhecimento, e para isso lança mão de sistemas teóricos pré-estabelecidos, e, de outro lado, do objeto ou mundo a ser conhecido, tomado como idêntico a si mesmo. A conseqüência desse recurso aos signos, que desfaz a dualidade sujeito-objeto e remete o aprendizado a jogos de relações de forças, é que o princípio da representação pelo qual a consciência distancia-se do mundo observado também é posto em xeque.

A aprendizagem por signos não dispensa, assim, uma analise crítica de cada caso, pois os encontros não costumam coincidir com uma disponibilidade social para a emergência do novo. Ao contrário: é importante nos precavermos contra os mecanismos que tendem a assentar as intensidades sentidas em lugares comuns circulantes socialmente. Uma vez que sentir e pensar diferentemente nos encontros é inseparável de subversões políticas, seria ingênuo acreditar que tais afirmações estariam asseguradas contra os aparelhos de captura que, por meio de diferentes ardis comunicativos, reforçam a recognição e, com isso, "esfriam" por assim dizer a intensidade dos signos, reassentando as forças em jogo em fórmulas prontas. As estratégias comunicativas de tais aparelhos de captura são de fato variadas, mas têm em comum, de modo geral, a tendência de se travestir em boas intenções de acolhimento, de racionalidade científica, de erudição, de comunhão sentimental entre grupos, de patriotismo, de esperança, etc.

Ora, é verdade que as relações que se agitam na intensidade de um encontro o constituem como um fora, como desnível imanente que já está a nos abrir, lançando-nos na indiscernibilidade intempestiva de devires e nos forçando a pensá-lo, mas também é verdade que muitas vezes inviabilizamos os encontros intensivos, neutralizamos a vertigem que eles nos provocam ou mesmo forjamos novas centralidades ainda mais enrijecidas se não formos capazes de manter e mesmo multiplicar as vias de aceso à complexidade das relações através de aberturas mínimas ao que nos acontece em cada

caso, ao que sentimos nesses acontecimentos. Abertura, estratégia de acolhimento ou interesse pelos encontros que, no lugar da altivez do pensamento que se debruça *sobre*, coloca-se *sob* o acontecimento que nos impressiona, sendo contaminado por seus signos.

Aprender por signos, portanto, diz respeito a um processo de desdobramento coletivo. Em outras palavras, aprender passa sempre por uma espécie de devir-Kafka ou de "minoridade" da experiência, isto é, passa pela experiência sensível das coletividades intensivas que insistem no dado, complicando-o.

> É sempre nas condições coletivas, mas de minoridade, nas condições de literatura e de política 'menores', mesmo que cada um de nós tenha de descobrir em si mesmo sua minoridade íntima, seu deserto íntimo (levando em conta perigos da luta minoritária: reterritorializar-se, refazer fotos, refazer o poder e a lei, refazer também a 'grande literatura') (***KLM***, p. 154, [tr: 125]).

É sempre nas condições de uma coletividade menor das relações que fazemos a experiência do signo. E, evidentemente, é preciso a um só tempo coragem e prudência, pois nestes processos as conquistas nem sempre são garantidas; às vezes, o que nos toma é algo forte demais e não opera em nós em função de novas aberturas. A "minoridade" implica, pois uma atenção seletiva aos signos que nos assaltam nos encontros, atenção ao que, neles, é aumento ou diminuição de nossa capacidade de sentir e pensar o mundo de outros modos, atenção enfim ao que estamos nos tornando, sempre nos tornando...

BIBLIOGRAFIA

Obras de Gilles Deleuze

DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953. (*Empirismo e subjetividade*. São Paulo. 34, 2001. Tr. de Luiz B. L. Orlandi.)

_____ "*Bergson"*. *In*: *L'Île deserte et autres textes*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit. 2002, pp. 28-42 [artigo publicado originalmente In: **MERLEAU-PONTY, M.** (org) *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956a, pp. 292-299]. ("*Bergson"*, *In*: *A ilha deserta*. Tr.br. Luiz Orlandi (coord.), São Paulo, Iluminuras, 2006, pp 21-33).

_____ "*La conception de la différence chez Bergson"*. *In* : *L'Île deserte et autres textes*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit. 2002, pp. 43-72 [originalmente publicado em: *Les Études bergsoniennes*, vol. IV, Paris, Albin Michel, 1956b, pp. 77-112] ("*Bergson"*, In: *A ilha deserta*. Tr.br. Luiz Orlandi (coord.), São Paulo, Iluminuras, 2006, pp. 34-59).

_____ *Nietzsche et la philosophie.* Paris: PUF, 1962 (*Nietzsche e a filosofia*. Tr. António M. Magalhães. Porto: RÉS-Editora, 2001.)

_____ *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965 (*Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70. 1994).

_____ *Le bergsonisme*. Paris : PUF, 1966 (*Bergsonismo*. Tr. de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999).

_____ *Proust et les signes*, Paris : P.U.F., 1964. (*Proust e os signos,* Tr. br. de Antônio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Forense, 2003a).

_____ *Différence et répétition*, Paris: P.U.F., 1968a. (*Diferença e repetição*. Tr.br. de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado: RJ, Graal, 2006.)

_____ *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968b

_____ *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1969. (*Lógica do sentido*, tr.br. de L.R.Salinas Fortes, SP, Perspectiva, 2003b)

_____ *Spinoza – Philosophie pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1981. (*Espinosa, filosofia prática*, tr. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002).

_____ *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris: Minuit, 1983. (*Cinema 1. A imagem-movimento*, tr. br. de Stella Senra, São Paulo, Brasiliense, 1985.)

_____ *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris : Minuit, 1985. (*Cinema 2. A imagem-tempo*, tr, br. de Eloisa de Araújo Ribeiro, São Paulo, Brasiliense, 1990.)

_____ *Foucault*. Paris: Minuit, 1986. (*Foucault*. Tr. br: Claudia Sant'Anna Martins; revisão da trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006.)

_____ *Pourparlers*. Paris: Les Editions de Minuit, 1990. (*Conversações.* Tr. br. de Peter Pál Pelbart:, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992).

_____ *Critique et Clinique.* Paris: Les Editions de Minuit, 1993. (*Crítica e Clínica*, tr. Br. de Peter Pál Pelbart, São Paulo: Ed. 34, 1997).

_____ *L'île deserte. Textes et entretiens 1953-1974. Paris, Minuit, 2002. Edição preparada por David Lapoujade.* (*A ilha deserta*. Tr. br. de Luiz B. L. Orlandi (coord.), São Paulo, Iluminuras, 2006).

_____ *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris, Minuit, 2003. Edição preparada por David Lapoujade.

Obras de Gilles Deleuze em co-autoria

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972. (*O Anti-Édipo*. Tr. br: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010).

_____ *Kafka – pour une littérature mineure*. Paris: Minuit, 1975. (*Kafka – por uma literatura menor*. Tr. de Júlio Castanon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977).

_____ *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980. (*Mil Platôs*. Tr. br. coletiva. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. Edição em 5 volumes.)

_____ *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991. (*O que é a filosofia?*, Tr. br: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Ed. 34, Rio de Janeiro, 1992.)

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977. (*Diálogos*. Tr. br: Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998).

Obra áudio-visual com Gilles Deleuze

DELEUZE, G. (entrevista): *L'Abecedaire de Gilles Deleuze*, entrevista à Claire PARNET realizada em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995, pela TV-ARTE, Paris, videocassete. (No Brasil, a tradução para a composição das legendas em português desse vídeo fora feita por Tomaz Tadeu).

Aulas ministradas por Gilles DELEUZE e disponíveis na internet

Site: http://www.univ-paris8.fr (link "La voix de Gilles Deleuze")

– Sur Spinoza: Vincennes - Deleuze: 02/12/1980

Demais obras utilizadas

ALLIEZ, E. *Sobre o bergsonismo de Deleuze*. *In*: **ALLIEZ, E.** (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Tr. br. de Ana L. de Oliveira (coord.) São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 245-266.

ALMEIDA, J. *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2003.

BADIOU, A. *Deleuze: o clamor do ser*. Tr. br. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

BERGSON, H. *Essais sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF. 1888.

_____ *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1932.

_____ *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF. 1939. (*Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tr. br de Paulo Neves. 2ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.)

_____ *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1969.

CARDOSO JR, H. R. *Teoria das Multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze. Campinas*, SP: [s.n.], 1996. Tese (doutorado) – Unicamp.

_____ *Diapasão para tom menor*. *In*: **ALMEIDA, J.** *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, pp. 15-20.

_____ Para *que serve uma subjetividade? Foucault, tempo, corpo.* Psicologia. Reflexão e Crítica, Porto Alegre/RS, v. 18, n. 3, p. 343-349, 2005.

_____ *Pragmática menor: Deleuze, imanência e empirismo*. Tese (livre-docência) – Unesp-Assis. Assis, SP [s.n.], 2006a.

_____ *Pensar a pedagogia com Deleuze e Guattari. Amizade na perspectiva do aprender*. Revista *Educação e Realidade*, v. 31, p. 37-51, 2006b.

_____ *Deleuze e ontologia – entre a crítica à imagem do pensamento com uma ontologia das diferenças e a ambiência de uma ontologia das relações com o Empirismo e o Pragmatismo*. Texto não publicado, cedido pelo autor.

_____; **APOLONIO, T. A**. *Biopoder e Biopolítica: a inclusão do biopoder e o elo de articulação da sexualidade*. Texto não publicado, cedido pelos autores.

CHAUÍ, M. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Ed. Moderna, 1995.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La Découverte. 2007.

DUHEM, P. *Le sytème Du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Hermann, 1913.

ESPINOSA, B. *Ética*, Tr. br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008, livro III, prop.2, Esc., p. 169.

FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*, Paris : *Les cahiers du chemin*, n. 29, 15 de janeiro, 1977 (*A vida dos homens infames*, In : *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992, p. 89-128).

_____ *O nascimento da medicina social*. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, tr. de Roberto Machado, RJ: Graal, 1979.

_____ *Uma introdução à vida não fascista*, *In*: **PELBART, P. P; ROLNIK, S.** (org.). *Cadernos de subjetividade* (especial Deleuze), pp.197-200. Tr. Fernando José Fagundes Ribeiro. Núcleo de estudos e pesquisas da subjetividade do Programa de estudos pós-graduados em Psicologia clínica da PUC-SP, São Paulo, jun.1993.

_____ *Em defesa da sociedade* – Curso no collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

_____ *A verdade e as formas jurídicas*. Tr. Roberto C. M. Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

GALLO, S. *Deleuze e a Educação*. Belo Horizonte: autêntica. 2003.

GENET, J. *Diário de um ladrão*. Tr. Jacqueline Laurence e Roberto Lacerda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

GIACOIA Jr., O. *As novas doutrinas (filosofia). In*: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 de out. 2002. *Caderno Mais!*, p. 9.

HANSEN, J. A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. Campinas: Hedra, 2006.

HJELMSLEV, L. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Ed. de Minuit, 1943.

KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LA SALVIA, A. L. *Introdução aos estudos dos regimes de imagens nos livros* Cinema *de Gilles Deleuze*. Campinas, SP: [s.n.], 2006. Dissertação (mestrado) – Unicamp.

LEE, Chan-Woong. *Corps, signe et affect dans la pensee de Deleuze - les trois problèmes de Mille Plateaux*. Tese (doutorado) – Ecole Normale Supérieure de Lyon, Lyon, França [s.n.], 2010.

LEOPOLDO e SILVA, F. *Bergson, Proust: Tensões do tempo*. In: **NOVAES, A.** (org.) *Tempo e História*, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 141-153.

LISPECTOR, C. *Um sopro de vida (Pulsações)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LYOTARD, J.F. *Algo assim como: "comunicação... sem comunicação*". In: **PARENTE, A.** (org) *Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1993, p. 258-266

LEVY, P. *Qu'est-ce que le virtuel ?*. Paris : Éditions La Découverte. 1995 (*O que é o virtual?*. Tr. de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34. 1996.)

MACHADO, A. *Proverbios y cantares. Poesias completas*. Madri: Espasa-Calpe, 1973.

MACHADO, R. *Deleuze, a filosofia e a arte*. RJ: Zahar, 2009

MARRATI, P. *Gilles Deleuze: cinéma et philosophie*. Paris, PUF, 2003.

McHOUL, A. *The philosophical grounds of pragmatics (and vice versa?). In*: *Journal of Pragmatics*, Amsterdam, 27(1): 1-15, 1997.

MENGUE, P. *Deleuze et la question de la démocracie*. Paris: L'Harmattan, 2003

NASCIMENTO, R.D.S. *O conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari: pontos de debate com o conceito freudiano de inconsciente em* O anti-Édipo. p. 83-123, In: **CARDOSO Jr.,H.R.**(org) e **NASCIMENTO, R. D. S.** (colab.) *Inconsciente-Multiplicidade: conceito, problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari* SP: Ed Unesp, 2008.

NIETZSCHE, F. *Fragmento póstumo* de junho-julho de 1885, número 37 [4].

_____ *Deuxième considération inactuelle*. *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*. In : *Considérations inactuelles I et II.* Textes et variantes établies par G. Colli et M. Montinari. Gallimard, 1990.

_____ *Genealogia da Moral, uma polêmica*. Tr. brasileira de Paulo César de Souza, 9° Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

ORLANDI, L.B.L. *Revendo nuvens*, 2004, não publicado, cedido pelo autor. (Trata-se da versão revisada de *Nuvens*, *In*: *Idéias*, Campinas, IFCH-UNICAMP, Ano I, no 1, jan/jun de 1994, pp. 41-79)

_____ *Nietzsche na univocidade deleuzeana*. *In*: **LINS, D; GADELHA COSTA, S. S; VERAS**, **A.** *Deleuze e Nietzsche – Intensidade e paixão,* Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2000, pp. 75-90.

_____ *Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos?*, *In*: **RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A.** *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002, pp. 217-238.

_____ *Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche*. *In*: **SANTOS, V. E. (Org.)**, *O trágico e seus rastros*, Londrina, Eduel, 2002b (180 págs.), pp. 15-53. Republicado na *Revista Olhar*, Ano 04, nº 7, jul-dez/2002, UFSCar, São Carlos, 2002b, pp. 10-26.

_____ *O indivíduo e sua implexa pré-individualidade. In*: **Vários autores**, *O reencontro do concreto – Cadernos de subjetividade*, SP, Hucitec/Educ. 2003. p. 88-96.

_____ *Corporeidades em minidesfile*. In: *Unimontes Científica*, Montes Claros: vol. 6, n. 1, jan.-Jun., 2004, pp. 43-59.

_____ *Devir criativo da cognição*. *In*: **KASTRUP, V**. *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição.* Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp. 11-14.

_____ *O hábitat espinosano de Deleuze*. *In*: **JARDIM, A.F.C.** [et. al] *Experimentações filosóficas – ensaios, encontros e diálogos*. São Carlos: EdUSFCar, 2009, pp. 33-65.

_____ *Deleuze*, *In*: **PECORARO, R.** (Org.), *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia*, Petrópolis: Editora Puc-Rio e Editora Vozes, 2009b, Vol. III, pp. 256-279.

_____ *O fio da metamorfose*. Obra ainda não publicada, cedida pelo autor.

PROUST, M. *Du côté de chez Swann*. Paris : Gallimard (Le livre de Poche). 1988 (*No caminho de Swann*, tr. Br. Mário Quintana, Ed. Globo, 5ª ed. 1998.)

_____ *Albertine disparue*, Paris : Gallimard (Le livre de Poche). 2007 (*A fugitiva*. Tr. brasileira de Carlos Drummond de Andrade. São Paulo: Ed. Globo, 2000.)

_____ *Le temps retrouvé*, Paris: Le livre de Poche, 2008 (*O tempo redescoberto*. Tr. brasileira de Lúcia Maria Pereira. SP: Ed. Globo, 13ª. Edição, 1998).

SAUVAGNARGUES, A. *Devenir et Histoire, la lecuture de Foucault par Deleuze*. *In* : Revue Concepts, vol. 8. Paris : Sils Maria, março de 2004, pp. 52-83.

_____ *Spinoza. In* : **LECLERCQ, S.**, *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Bélgica e Paris: Sils Maria e Vrin, 2005, pp. 199-208.

_____ *Deleuze, l'empirisme transcendantal*, Paris: PUF, 2009

SILVA, C. V. *Corpo e pensamento, alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas: SP [s.n.], 2007. Tese (doutorado) – Unicamp

ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

_____ *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 2004.