

CLAUDIO ULPIANO SANTOS NOGUEIRA ITAGIBA

O PENSAMENTO DE DELEUZE

OU

A GRANDE AVENTURA DO ESPÍRITO

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

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela comissão julgadora em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

Banca:

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Luiz Alfredo Garcia Roza

Profa. Dra. Sueli Rolnik

Prof. Dr. Peter Pal Peibart

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

It1p

36648/BC

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL



# ÍNDICE:

RESUMO	4
ABREVIACÕES	5
INTRODUÇÃO	6
<u>O PENSAMENTO DE DELEUZE OU A GRANDE AVENTURA DO ESPÍRITO</u>	<u>7</u>
<u>O EXTRA-SER E A SIMILITUDE</u>	<u>20</u>
<u>A ZEROIDADE</u>	<u>31</u>
<u>DIFERENÇA – ALTERIDADE - MULTIPLICIDADE</u>	<u>38</u>
<u>A FUGA DO ARISTOTELISMO</u>	<u>46</u>
<u>DO UNIVERSAL AO SINGULAR</u>	<u>56</u>
<u>CISÃO CAUSAL</u>	<u>74</u>
<u>AS SINGULARIDADES NÔMADES</u>	<u>85</u>
<u>A IMAGEM MORAL E A LIBERDADE</u>	<u>95</u>
<u>ESTOICOS E PLATÔNICOS</u>	<u>99</u>
<u>CONCEITOS</u>	<u>106</u>
<u>DE SADE A NIETZSCHE</u>	<u>115</u>
<u>ARTE E FORÇAS</u>	<u>142</u>
<u>LITERATURA</u>	<u>144</u>
<u>ECCEIDADE , E ESPINOZA, O MAIS PODEROSO DOS DELEUZIANOS</u>	<u>145</u>
<u>LEIBNIZ</u>	<u>169</u>
<u>AION</u>	<u>177</u>
<u>PROUST, O PONTO DE VISTA OU A ESSÊNCIA</u>	<u>188</u>
<u>LEIBNIZ II</u>	<u>192</u>
<u>LINHA RETA DO TEMPO</u>	<u>205</u>
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>237</u>
<u>COLETÂNEAS E COLÓQUIOS:</u>	<u>260</u>
<u>REVISTAS:</u>	<u>263</u>
<u>DICIONÁRIOS:</u>	<u>265</u>

Silvia

## *Agradecimentos*

Ao Dr. Luiz Benedicto de Lacerda Orlandi pela sua dignidade, pelo seu talento, pela sua coerência deleuziana, os meus agradecimentos e as minhas homenagens.

À Dra. Suely Rolnik e ao Dr. Peter Pal Pelbart pela enorme contribuição na difusão do pensamento de Deleuze e de Guattari.

Ao Dr. Francisco Carlos da Fonseca Elia e ao prof. Sérgio Ricardo Nery por tudo o que foram e são, nos estudos e na amizade.

E para a minha querida Tatiana Roque, que tanto representa para mim a sua permanente vocação para o aprendizado: pela sua importante contribuição no meu trabalho.

## Resumo

Destruindo a imagem moral do pensamento, a imagem clássica, Deleuze rompe com as categorias de identidade e de unidade, em favor de signos, forças e coações. Uma nova imagem do pensamento, que abandona absolutamente a forma da doxa. A Idéia de uma distribuição nômade, de intensidades, é o objetivo de mostra deste texto. Do extra-ser estoico, do virtual bergsoniano, ao próprio transcendental deleuziano, revelando a arte, a ciência e a filosofia sob planos originais e diferentes. É como diz o próprio Deleuze, todo um novo modo do pensamento, todo um novo regime que emerge, e que este trabalho tenta mostrar. Paradoxos e torções; criações de novos conceitos: como a linha abstrata das catedrais góticas. As singularidades nômades, os simulacros. A estética do virtual, os planos, de imanência, de consistência e de referência, os vazios e as relações, sublinham e afirmam desta obra que se projeta no infinito.

## Abreviações

Os textos de Deleuze são citados pelas seguintes abreviações:

- ACE Capitalisme et schizophrénie, t. 1 : L'anti Édipe (escrito com Félix Guattari), Minuit, 1972.
- B Le bergsonisme, PUF, 1966.
- CC Critique et clinique, Minuit, 1993.
- D Dialogues avec Claire Parnet, Flammarion, 1977.
- DR Différence et répétition, PUF, 1968.
- E L'épuisé, in Samuel Beckett, Quad, Minuit, 1992.
- ES Empirisme et subjectivité, PUF, 1953.
- F Foucault, Minuit, 1986.
- HF- QRS A quoi reconnaît-on le structuralisme? in Histoire de la Philosophie - Idées, Doctrines - Le XX<sup>e</sup> Siècle ( sob a direção de François Châtelet), L. Hachette, 1973.
- IM Cinema 1. A Imagem-Movimento, Brasiliense, 1986.
- IT Cinema 2. A Imagem-Tempo, Brasiliense, 1990.
- PhCK La philosophie critique de Kant, PUF, 1967.
- LS Logique du sens, Minuit, 1969.
- FB-LS Francis Bacon. Logique de la sensation, La différence, 1984.
- MP Mil Platôs (escrito com Félix Guattari), 5 vol., Ed. 34, 1997.
- N Nietzsche, PUF, 1965.
- NF Nietzsche e a filosofia, Editora Rio, 1976.
- C Conversações, Ed. 34, 1992.
- PS Proust et les signes, PUF, 1964 (nós citamos a edição aumentada de 1970).
- ASM Apresentação de Sacher-Masoch, Assírio e Alvim, 1973.
- PV Périclès et Verdi, La philosophie de François Châtelet, Minuit, 1988.
- QF? O que é a filosofia? (escrito com Félix Guattari), Ed. 34, 1992.
- S Superpositions (com Carmelo Bene), Minuit, 1979.
- SPE Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, 1968.
- SPP Spinoza. Philosophie pratique, Minuit, 1981.

## Introdução

Para que Deleuze seja filósofo é preciso que ele tenha antecedido todos os seus exemplos, e que esteja para as suas monografias como o a priori está para o fenômeno. O paradoxo do antecedente e do conseqüente. Tanto os exemplos positivos quanto os exemplos negativos são bons: as definições negativas - dizer o que uma coisa não é; dizer várias vezes e de modos diferentes o que uma coisa não é. De maneira nenhuma é o conteúdo que constitui a expressão em Deleuze; não é a idéia de estrutura que o faz perambular pelas definições negativas: mas são essas definições negativas que fazem o entendimento renovar-se. O entendimento da estrutura lingüística: "Os elementos de uma estrutura não têm nem designação extrínseca nem significação intrínseca. O que resta? ... um sentido que é necessariamente e unicamente de « posição »... Em que consistem enfim esses elementos simbólicos ou unidades de posição? Retornemos ao modelo lingüístico. Aquilo que é distinto ao mesmo tempo das partes sonoras e das imagens e conceitos associados, é chamado de fonema" (HF - QRS, pp. 276-279). Por isto são bons exemplos, aumentando nosso poder de compreensão. Todos os participantes, positivos ou negativos, são participantes de importância radical em sua obra, embora nada viesse a ser alterado se exemplos e monografias fossem diferentes; fossem outros. Deleuze, como qualquer filósofo, não é regulado pela história dos saberes, ou mesmo pelos seus próprios exemplos. Os exemplos são contingentes. Embora tudo seja contingente. Sempre. Quando se trata de exemplos. Mas que não se confunda com a falsa dualidade platônica, essência-exemplo do qual resulta a significação e a designação, a generalidade e o individual: "Platão ria daqueles que se contentavam em dar exemplos, em mostrar, em designar ao invés de atingir as Essências: Eu não te pergunto (dizia ele) quem é justo, mais o que é o justo, etc." (LS, p. 160).

O PENSAMENTO DE DELEUZE OU A GRANDE AVENTURA  
DO ESPÍRITO

“Reconhecemos as coisas sem jamais as conhecermos” (PS, p. 27). É a posição do filósofo, segundo Proust. Induzido pela inteligência, o filósofo pressupõe nela a boa vontade de pensar, atribuindo-lhe, à inteligência, o amor natural do verdadeiro e à verdade, a determinação explícita daquilo que é naturalmente pensado. Aparece o valor de verdade, a verdade-correspondência, a verdade-coerência, a verdade-verificacionista<sup>1</sup>: ou melhor, idéias inadequadas. Que quer dizer? Que em um só caso, explicar e implicar, as palavras explicar e implicar não são correlativas à idéia de expressão. São desassociadas; e é o caso das idéias inexpressivas, logo a importância para o pensamento do agenciamento do par implicar-explicar, componentes da expressão, uma espécie de signo, que escapa à representação. E a razão do método formal e reflexivo é a existência da idéia inadequada, de um negativo do pensamento que substitui o erro: que desassocia a implicação e a explicação e impede o entendimento na formação do conceito. “Ela implica nossa potência de compreender, mas não se explica por ela; envolve a natureza de uma coisa exterior, mas não a explica” (SPP, p. 104). O método esclarece: de modo algum fazer com que conheçamos qualquer coisa, mas nos fazer compreender a própria potência de conhecer. Dirige-se à potência do espírito, ao pensamento. “Trata-se, então, de tomar consciência dessa potência: conhecimento reflexivo ou idéia da idéia” (SPP, p. 113). É

---

<sup>1</sup> Granger, Gilles-Gaston - *La vérification* - Paris, éd. Odile Jacob, 1991, p. 9: “As palavras «verificação» e «verificar» pertencem à mais comum das línguas, mas com usos variados. Sem dúvida há notáveis diferenças entre os sentidos de «verificar» em «verificar a presença de alguém na sala», «verificar um testemunho», «verificar uma hipótese», «verificar um cálculo»... Talvez aqui fosse o lugar apropriado para invocar a noção wittgensteiniana da multiplicidade dos jogos de linguagem e de relacionar a comunidade da significação desses usos a uma semelhança. O estudo dos dicionários, entretanto, permite, muito plausivelmente, reduzir esta diversidade às duas orientações principais. De acordo com uma, verificar é, essencialmente, confrontar um enunciado com os fatos; segundo a outra, é examinar uma coisa «para ver se ela é tal qual deve ser», como o Littré diz com bastante clareza. Uma distinção semelhante, no meu entender, corresponderia muito bem a uma divisão filosófica do problema da verificação. Assim, referir-se-ia o primeiro sentido a uma questão gnoscológica geral concernente à relação de adequação ao vivido, à experiência, ao simbolismo no qual se exprime um conhecimento. O segundo sentido nos remeteria sobretudo aos problemas epistemológicos específicos, isto é, ao exame da natureza da relação que se estabelece entre os simbolismos e os objetos constituídos em um sistema mais ou menos explícito. Entendo aqui por «objetos», não mais o que é dado com seus conteúdos intuitivos em uma experiência, mas ao que visa um pensamento submetido às regras formais, resultado de uma organização e de uma idealização da experiência, seja qual for a natureza desta. No trabalho da ciência, esses dois aspectos da verificação, mais do que em qualquer outra atividade e produção humana, aparecem claramente como distinguidos e no entanto conjuntos. Do mesmo modo, é no pensamento científico que me limitarei a examinar o lugar, a função e o valor da verificação”.

o anti-cartesianismo da teoria da expressão, em que a categoria de “adequatio” tem a função essencial de romper a concepção do conhecimento como representação. Conhecer, representar, é reproduzir, repetir. A idéia é um duplo, um objeto mental, que se refere a uma coisa exterior - vínculo da idéia com o mundo, uma imagem da coisa da qual a idéia dá a representação; ilustra, como na pintura, o que existe no exterior da idéia “O figurativo (a representação) implica pois a relação de uma imagem com um objeto que ela supostamente ilustra; mas implica também a relação de uma imagem com outras imagens, em um conjunto composto que dá precisamente a cada uma seu objeto. A narração é o correlato da ilustração. Entre duas figuras sempre se passa ou tende a se passar uma história para animar o conjunto ilustrado” (FB-LS, p. 10). A coisa existe como conteúdo, mas independente da idéia: e as suas relações com a idéia são de representado e representante. A idéia é a representação de um objeto para e no sujeito do conhecimento; a idéia o imita, ao objeto, designando-o; e o simula; e o indica, ou melhor, reflete-o. E o conhecimento consiste na justificativa desta relação de conformidade entre a idéia e o objeto: tornando-se necessária a descoberta de uma garantia que confirme a validade da relação extrínseca entre a forma e o conteúdo do conhecimento, entre o signo e a coisa. Confirma-se a afirmação de que a idéia (o signo) e o conteúdo (o sentido) estão separados e sua relação é por analogia: semelhança e diferença. “Proust fala freqüentemente da necessidade que pesa sobre ele: alguma coisa sempre lhe lembra ou lhe faz imaginar outra coisa. Mas, seja qual for a importância desse processo de analogia na arte, a arte não encontra aí sua fórmula mais profunda. Enquanto descobrimos o sentido de um signo em outra coisa, um pouco de matéria rebelde ao espírito ainda subsiste. Ao contrário, a Arte nos dá a verdadeira unidade: unidade de um signo imaterial e de um sentido inteiramente espiritual. A Essência é precisamente essa unidade do signo e do sentido, tal qual é revelada na obra de arte. Essências ou Idéias, é o que revela cada signo da pequena frase. É o que dá à frase sua existência real, independentemente dos instrumentos e dos sons que a reproduzem ou que a encarnam, mais do que a compõem. A

superioridade da arte sobre a vida consiste nisso: todos os signos que encontramos na vida ainda são signos materiais, e seu sentido, estando sempre em outra coisa, não é inteiramente espiritual” (PS, pp. 40-41). Aqui Espinoza e Proust se tocam - na idéia expressiva e no signo da arte. Havendo também outro tratamento para o valor de verdade: onde o nobre e o vil atravessam tanto o verdadeiro como o falso, à diferença da imagem clássica do pensamento: Nietzsche, ao seu modo, diz da mesma maneira. Nietzsche abala a vontade de verdade. Assinala-se: há muita proximidade entre vários pensadores: entre Proust e o “Nouveau Roman”, por exemplo, nos caminhos em direção ao signo, ao fora do tempo de Cronos, às pontas do presente de Santo Agostinho, - ou como diz o fenomenólogo: retenção e protensão, que nada têm a ver com o passado e o futuro relativos de Cronos; porque têm as formas do Aion, sobretudo no que parece exatamente o inverso, a teoria da descrição: a descrição do objeto, ou como na experiência de anamorfose de Kandinsky que revela componentes imperceptíveis, qualidades e potências, como se diz na primeiridade de Peirce. Ou com Becket, o sub-representativo: as sínteses passivas - a presença dos “eus larvares”. São os incorporais. “O Eu passivo não se define simplesmente pela receptividade, isto é, pela capacidade de ter sensações, mas pela contemplação contraente que constitui o próprio organismo antes de constituir-lhe as sensações. Além disso, este eu não tem nenhum caráter de simplicidade: não basta nem mesmo relativizar, pluralizar o eu, reservando-lhe cada vez uma forma simples atenuada. Os eus são sujeitos larvares; o mundo das sínteses passivas constitui o sistema do eu em condições a serem determinadas, mas trata-se do sistema do eu dissolvido” (DR, p. 140).

Retomar estas aproximações para colocar em questão: percepção, inteligência e afecção, diante do que força a pensar. É a penetração na aventura do involuntário, no uso transcendente das faculdades, nos signos da arte, de acordo com Proust. O alguma coisa que força a pensar - o além da reconhecimento, objeto de um encontro fundamental. Com Proust, a redescoberta do tempo parece ser o grande tema - e a busca da verdade sua via necessária, através da aventura do involuntário, que vence o estupor

natural do pensamento, fazendo nascer o ato de pensar no pensamento - a grande questão da nova imagem do pensamento. O involuntário opõe-se ao voluntário, são dois exercícios na mesma faculdade, no interior da mesma faculdade, como em Kant: a síntese empírica (essa linha reta branca), a forma inferior da faculdade; e a síntese a priori (a linha reta é o caminho mais curto) que define uma forma dada de conhecimento superior e sua qualidade principal é a relação com o signo, o que nos força a pensar: "O signo é o objeto de um encontro" (PS, p. 96). O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural, parecendo colocar o século XVII (Espinoza e Leibniz) e Proust em radical oposição, no sentido que se desapegam do sensível e mesmo do inteligível, mas não chegam a uma solução comum. É uma nova imagem do pensamento: um além do sensível e do inteligível, que torna os órgãos metafísicos. Talvez bastasse repetir com Nietzsche. Mas é preciso um pouco mais, inclusive para chegar-se a Nietzsche. Uma compreensão do signo. A diferença entre o signo no mito e a coisa que o reveste, como nos celtas, ao modo da narrativa de Proust. Há um método em Espinoza, a causa formal do pensamento, - aumentar a potência de compreender: é o objeto do método formal e reflexivo, "o objeto do método é também o objetivo final da filosofia" (SPE, p. 115). O livro V da Ética descreve este fim, não como conhecimento de qualquer coisa, mas como o conhecimento de nossa potência de compreender ou de nosso entendimento. Com Proust é a coação, a violência do signo que força a pensar, jamais um método. Não basta separar o falso do verdadeiro. Novas provas são requeridas. O pensamento deixa de identificar-se com o abstrato de uma faculdade conforme a imagem dogmática em que o pensamento ama e quer a verdade. Mais explicitamente, emerge com maior precisão a idéia de negativo do pensamento, em rompimento com a idéia milenar de erro, que faz parte da estrutura do pensamento: de direito, como na exposição transcendental da estética de Kant, para realizar este objetivo: "Por esse motivo, à questão de fato, sucede uma questão mais elevada: questão de direito, *quid juris* ? Não basta constatar que, de fato, temos representações *a priori*. É preciso ainda que

expliquemos por que e como essas representações se aplicam necessariamente à experiência, embora não derivem dela. Por que e como o dado que se apresenta na experiência é necessariamente submetido aos mesmos princípios que os que regulam *a priori* nossas representações (submetidos, portanto, às nossas próprias representações *a priori*)? Essa é a questão de direito. - *A priori* designa as representações que não derivam da experiência. Transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submissa às nossas representações *a priori*. É por isso que, à exposição metafísica do espaço e do tempo, sucede uma exposição transcendental. E à dedução metafísica das categorias, uma dedução transcendental. « Transcendental » qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às nossas representações *a priori*, e correlativamente de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência” (PhCK, p. 17-18). Verdades vis - ou recognições exatas. É o próprio Teeteto a quem cumprimento. E verdades altas, ligadas aos verdadeiros problemas: com o surgimento das idéias de falso e verdadeiro problema. O involuntário e as forças são o caso de Proust e Nietzsche surgindo uma nova concepção do objeto filosófico, ou algo como “Eis a filosofia!”, e nesta linhagem ou nesta dinâmica não-linear, uma viragem na concepção das artes, despojando o mundo da recognição de seus poderes. A filosofia deixa de ser prisioneira da alternativa , que pertenceu a Nietzsche também, gerada pela questão “Quem fala em filosofia?” quem é o sujeito do discurso filosófico? E, por conseqüência, quem é aquele que cria novos afetos e novos perceptos na obra de arte, ou quem são Schumman, Cage, Bacon, Robert Bresson, Virgínia Woolf: egos individuais, eus pessoais, ou o caos sem fundo, informe e terrível? De fato, sob o regime de um novo valor de verdade, do qual participa a experiência do vago e do indecível, do múltiplo e do falso, este no regime dos impossíveis, Nietzsche expõe sua nova visão: heterônimos, blocos de sensações, singularidades nômades e selvagens: ou melhor, o dionisiaco, a vontade de potência, ligados ao pré-individual. E renova a filosofia e a arte. O singular se libera da posição de sinônimo de individual, abandona a errônea

sinonímia ao individual e a equivocada diferença aos vários. Foge da semiótica de Ockham, e penetra na disparidade do proto-óptico, nos contrastes do pequeno e do grande infinito. É a filosofia, é a arte: não é mais a forma do indivíduo ou do sujeito e de modo nenhum o informe, as trevas sem fundo; então, uma espécie de fundo sombrio. É o aformal, e o novo sujeito da filosofia e das artes atravessa as diversidades disjuntivas, - o caos -, compondo um plano de consistência, conforme Gödel<sup>2</sup>; uma primeiridade de qualidades e potências, como em outra semiótica, a de Peirce. Tolice de quem pensa Nietzsche como uma voz isolada. Seus clarões, seus afetos, seus relevantes: sua voz é uma melodia atravessando as tramas dos harmônicos modernos. Há Nietzsche até mesmo, e sobretudo, em Artaud, por extrair o inato e o adquirido do pensamento: do ato de pensar no pensamento, da prática da arte e da filosofia: por extrair a representação do pensamento e promover a concepção de uma teoria diferencial das faculdades, que supõe o involuntário e uma violência no ato de pensar. Há Nietzsche em cada linha da filosofia da imanência, - *uma vida* -, de Deleuze. “Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um encontro fundamental e não de uma reconhecimento. O que é encontrado pode ser Sócrates, o templo ou o demônio. Pode ser apreendido sob tonalidades afetivas diversas, admiração, amor, ódio, dor. Mas, em sua primeira característica, e sob qualquer tonalidade, ele só pode ser sentido. É a este respeito que ele se opõe à reconhecimento, pois o sensível, na reconhecimento, nunca é o que só pode ser sentido, mas o que se relaciona diretamente com os sentidos num objeto que pode ser lembrado, imaginado, concebido. O sensível não é somente referido a um objeto que pode ser outra coisa além de ser sentido, mas pode ser ele próprio visado por outras faculdades. Ele pressupõe, pois, o exercício dos sentidos e o exercício de outras faculdades num senso comum. O objeto do encontro, ao contrário, faz realmente nascer a sensibilidade

---

<sup>2</sup> Nagel, E., Newman, J.R. - *Prova de Gödel*, S.P., Ed. Perspectiva, coleção debates, 1973.

no sentido. Não um αισθητον, mas um αισθητεον. Não é uma qualidade, mas um signo. Não é um ser sensível, mas o ser do sensível” (DR, 231).

Com o método, Espinoza libera a idéia de autômato espiritual, que apaixona Leibniz. Quando o ser formal se opõe ao ser objetivo ou representativo. A idéia em sua forma, independentemente do objeto representado. Enquanto a idéia inexpressiva, inadequada, encadeia-se na ordem que se imprime em nós; associação de idéias a partir do hábito: são signos, impressos e não expressos; e Deleuze afirma permanentemente a distinção entre impressão e expressão. Signos indicativos, signos imperativos e signos interpretativos. Enquanto a idéia adequada é a idéia que exprime sua própria causa e que se explica por nossa própria potência; a idéia inadequada é inexpressiva e não explicada. O ser pensante é um autômato espiritual e a verdade é interior ao espírito<sup>3</sup>. “Explicar é um termo «forte» em Espinoza. Não significa uma operação do entendimento exterior à coisa, mas uma operação da coisa interior ao entendimento. Mesmo as demonstrações são ditas os «olhos» do espírito, isto é: percebendo um movimento que está na coisa. A explicação é sempre uma auto-explicação, um desenvolvimento, um desenrolamento, um dinamismo: a coisa se explica. A substância se explica pelos atributos, os atributos explicam a substância; e eles se explicam do seu lado pelos modos, os modos explicam os atributos. E a implicação não é de modo nenhum o contrário da explicação: aquilo que explica por isto mesmo implica, o que desenvolve envolve. Tudo na natureza é feito pela

---

<sup>3</sup> Darbon, A. - *Études Spinozistes* - Paris, PUF, pp. 86-87: *La recherche du vrai est-elle donc libre? Elle ne le sera pas, si l'esprit devait se soumettre aux exigences d'un objet préexistant, qui lui serait étranger: s'il avait à se conformer à lui, à le reproduire, à le copier, à le cliquer. Sa vertu principale serait alors faite de docilité et d'obéissance. Mais Spinoza écarte cette conception vulgaire de la vérité. La pensée n'est pas une puissance passive; elle n'est pas destinée à recevoir l'empreinte des choses. Elle est action; et, pour bien agir, elle n'a qu'à suivre sa propre loi; elle produit les idées les unes des autres dans un ordre qui ne lui est pas imposé par un génie différent du sien, mais dans l'ordre de leur parfaite intelligibilité, c'est-à-dire de leur parfaite convenance aux besoins de l'intelligence elle-même. Elle n'a qu'à produire de vraies pensées, ce seront toujours des pensées vraies. Dans cet exercice de l'activité pensante, l'âme est vraiment, comme le disait Platon, une chose qui se moult elle-même. Elle se comporte comme un automate spirituel. L'activité pensante est une activité poétique, et la valeur des fruits qu'elle produit, la valeur de vérité des idées qu'elle engendre, ne dépend que de la perfection de son art; elle ne se mesure pas avec une règle étrangère. L'esprit seul peut juger de la vérité. Et il le fait sans rien consulter que lui-même, car elle n'est rien d'autre que la forme achevée de sa pensée”.*

coexistência de dois movimentos, A natureza é a ordem comum das explicações e das implicações” (SPP, p. 103). Há a região dos signos, sempre corrompidos pela equívocidade e a região da expressão cuja regra absoluta é a univocidade. Mas a possibilidade lógica de um pensamento que deduziria formalmente suas idéias uma das outras, conforme o método em Espinoza, não define mais o autômato espiritual, o pensamento, que se torna uma instância paralisada e petrificada e que documenta a impossibilidade de pensar que é o pensamento. Esta nova maneira de pensar o autômato espiritual insere-se em uma apresentação direta do tempo, na ligação imagem-tempo e imagem pensamento<sup>4</sup>.

As forças substituem as coisas e os fenômenos - quando Nietzsche formula a quebra da representação. O valor e o sentido em relação às forças que se apoderam de alguma coisa: o valor de verdade é percorrido por uma nova maneira de pensar que supõe a multiplicidade, que altera o entendimento. Tanto do verdadeiro, quanto do falso. Deleuze afirma em Nietzsche, também e sobretudo a questão das singularidades nômades, que formam um terceiro, o aformal, além da forma e do informe. É toda uma nova imagem do pensamento (Plano de Imanência) que se elabora através de Nietzsche. Nietzsche atravessa a terminologia: não mais o julgamento, eu julgo, e sim o afeto como avaliação - gostar ou detestar. Tudo relacionado com a vida esgotada e com a vida ascendente, esta a que sabe metamorfosear-se de acordo com as forças que encontra, e que com elas se agencia. O nobre e o vil, tomando-se a energia nobre como a que se transforma, enquanto a vil, por esgotamento, estanca. Há graus, tanto

---

<sup>4</sup> Ménéil, Alain - *Deleuze et le « bergsonisme du cinéma »* in: Philosophie n° 47, pags 32-33: “Ao ler Béla Balazs ou Epstein hoje em dia, não se pode deixar de ficar impressionado pela amplidão do projeto que eles doam ao cinema: um projeto didático; uma visada cognitiva; um ponto de vista especulativo. Ora, com efeito, é a partir do benefício retirado da concepção bergsoniana da imagem que eles podem elaborar um pensamento desses sobre o cinema, e que um «cinema de filosofia», para retomar a expressão de Deleuze, torna-se possível: inventar imagens que estejam à altura das exigências do pensamento, inventar as imagens-pensamento, fazer do cinema não simplesmente a operação de reprodução e de restituição mecânica do real, mas um aparelho de investigação que introduza um novo aspecto, uma nova dimensão do real até então impensados; um instrumento de análise que ofereça ao pensamento o material sensível para as novas operações intelectuais, e por exemplo, este: ver de outro modo; fazer da invenção técnica da imagem móvel o primeiro nível de uma imagem que deve efetivamente continuar-se em uma imagem-tempo”.

no verdadeiro quanto no falso. A vontade de potência está dos dois lados. “Nietzsche, que já substituiu o julgamento pelo afeto, prevenia seus leitores: para além do bem e do mal pelo menos não significa *para além do bom e do mau*. Esse mau é a vida esgotada, degenerescente, ainda mais terrível, e capacitada a se propagar. Mas o bom é a vida emergente, ascendente, a que sabe se transformar, se metamorfosear de acordo com as forças que encontra, e que compõe com elas uma potência sempre maior, aumentando sempre a potência de viver, abrindo sempre novas « possibilidades »” (IT, p. 172-173). Todo fenômeno se confunde com um signo, que supõe uma força que se apropria do fenômeno, que o domina, que o explora. E quando se diz que a história de uma coisa explica-se pela sucessão de forças que dela se apodera, é de um pluralismo que se fala, pluralismo que torna a própria percepção um regime de forças que se apropria da natureza, mas que também se altera, dando uma história à natureza. O signo pressupõe o pensamento que o interpreta e o avalia, tornando o ato de pensar no pensamento a atividade fundamental. Mas este ato de pensar não emerge se não houver uma violência sobre o pensamento. O pensamento nunca atingirá a potência de pensar se não houver uma força que o force a pensar. Ou seja, pensar não é um exercício natural no pensamento - mas um acontecimento raro e extraordinário no pensamento. Tal coação das forças lança o pensamento em um devir-ativo, diferenciando-o do exercício natural de uma faculdade. De outro lado, a crítica ao conceito de erro e a introdução do negativo de direito, no caso, a tolice, compreendida como elemento da estrutura do pensamento, prolonga Espinoza, alterando o nosso entendimento do valor de verdade. “A tolice é uma estrutura do pensamento enquanto tal: ela não é uma maneira de se enganar, ela exprime de direito o não-senso do pensamento” (NF, p. 86). Deleuze coloca Nietzsche em “Logique du Sens” nas páginas dedicadas a Simondon, junta Nietzsche e Simondon na décima quinta série, acentuando a singularidade livre, anônima e nômade. “Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do ser infinito (a famosa imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários do sujeito finito (os famosos

limites do conhecimento). Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular, não abismo indiferenciado, mas saltando de uma singularidade para outra, sempre emitindo um lance de dado que faz parte de um mesmo lançar sempre fragmentado e reformado em cada lance” (LS, p. 110).

Em Proust, há sujeito e objeto. Mas o sentido, que habita o sujeito, não se confunde com ele; nem o signo, que habita o objeto, se confunde com ele. Signo e sentido não se reduzem ao objeto e ao sujeito. Mas o signo ainda está parcialmente contido no objeto, como o sentido depende parcialmente do sujeito. A essência é o terceiro termo: assemelha-se à essência platônica pela razão de não se reduzir ao sujeito e ao objeto. Difere dela, da essência platônica, porque reúne o signo e o sentido - complica os dois, a essência complica o signo e o sentido, põe um no outro. “Cada sujeito exprime o mundo de um certo ponto de vista. Mas o ponto de vista, é a própria diferença, a diferença interna absoluta. Cada sujeito exprime, pois, um mundo absolutamente diferente. E sem dúvida, o mundo expresso não existe fora do sujeito que o exprime (o que chamamos de mundo exterior é somente a projeção ilusória, o limite uniformizante de todos esses mundos expressos). Mas o mundo expresso não se confunde com o sujeito: dele se distingue exatamente como a essência se distingue da existência e inclusive da sua própria existência. Ele não existe fora do sujeito que o exprime, mas é expresso como a essência, não do próprio sujeito, mas do Ser, ou da região do Ser que se revela ao sujeito. Razão pela qual cada essência é uma pátria, um país; ela não se reduz a um estado psicológico, nem a uma subjetividade psicológica, nem mesmo a uma forma qualquer de subjetividade superior. A essência é a qualidade última do âmago do sujeito, mas esta qualidade é mais profunda do que o sujeito, é de outra ordem: “Qualidade desconhecida de um mundo único.” Não é o sujeito que explica a essência, é, antes, a essência que se implica, se envolve, se enrola no sujeito” ( PS, p. 43). Há uma faculdade das essências, o pensamento é a faculdade da *complicatio*, da eternidade - diante do nascimento do tempo. Assinala-se que o pensamento é involuntário, forçado pelo signo a liberar o ato de pensar. O

involuntário, como descoberta de Proust, torna as faculdades disjuntas, dando a cada uma o seu próprio objeto, sem que este possa reproduzir-se em outra faculdade. O involuntário, ainda na memória ontológica, tem seu próprio objeto e não faz acordo com as outras faculdades. No pensamento, o involuntário o torna a faculdade das essências, enquanto a essência em Proust é aquilo que conjuga o signo e o sentido. O ser e o pensamento.

Senso comum não é uma faculdade, uma faculdade empirica qualquer. É o acordo entre as faculdades que define o senso comum. Fonte de comunicação, condição subjetiva de comunicação. Pertence à doxa como o bom senso e a reconhecimento. “Subjetivamente, o senso comum subsume faculdades diversas da alma, ou dos órgãos diferenciados do corpo, e os refere a uma unidade capaz de dizer Eu: é um só e mesmo eu que percebe, imagina, lembra-se, sabe, etc.; e que respira, que dorme, que anda, que come... A linguagem não parece possível fora de um sujeito desses que se exprime ou se manifesta nela, e que diz o que ele faz. Objetivamente, o senso comum subsume a diversidade dada e a refere à unidade de uma forma particular de objeto ou de uma forma individualizada de mundo: é o mesmo objeto que eu vejo, cheiro, saboreio, toco, o mesmo que percebo, imagino e do qual me lembro... e é no mesmo mundo que respiro, ando, fico em vigília ou durmo, indo de um objeto para o outro segundo as leis de um sistema determinado” (LS, p. 80). Por exemplo, na “Analítica Transcendental”, onde o entendimento governa, aparece o senso comum lógico: “Entretanto, consideremos mais atentamente o senso comum sob sua forma especulativa (*sensus communis logicus*). Ele exprime a harmonia das faculdades no interesse especulativo da razão, isto é, *sob* a presidência do entendimento. O acordo das faculdades é aqui determinado pelo entendimento, ou, o que vem a dar no mesmo, faz-se sob os conceitos determinados do entendimento” (PhCK, p. 37). Com o sublime, a imaginação é condenada a enfrentar seu limite próprio - o informe ou o disforme na natureza. “E ela transmite sua coerção ao pensamento, por sua vez forçado a pensar o supra-sensível como fundamento da

natureza e da faculdade de pensar: o pensamento e a imaginação entram aqui numa discordância essencial, numa violência recíproca que condiciona um novo tipo de acordo. Deste modo, o modelo da reconhecimento ou a forma do senso comum encontram-se em deficiência no sublime, em proveito de uma concepção do pensamento totalmente diferente” (DR, 237n). Compreende-se a importância de Proust para o pensamento de Deleuze.

Quando Cézanne e Paul Klee afirmam querer tornar visível o invisível, em vez de representar o visível, ou quando Fernando Pessoa mergulha nas micro-sensações, extraindo afetos de espumas e de águas, já se trata das faculdades em seu exercício transcendente: do transcendental. Quando um neoplatônico reúne a implicação e a explicação, já se trata da emanção em processo de renovação - que atinge seu ponto mais elevado com a teoria da expressão de Espinoza. Quando o pensamento é forçado pelas sensações a pensar, trata-se do genital no pensamento que tanto apaixonou Artaud - que o fez compreender que o pensamento supõe uma força que vem de fora, coagindo e violentando uma faculdade abstrata e inerte. “Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um encontro fundamental e não de uma reconhecimento. O que é encontrado pode ser Sócrates, o templo ou o demônio. Pode ser apreendido sob tonalidades afetivas diversas, admiração, amor, ódio, dor. Mas, em sua primeira característica, e sob qualquer tonalidade, ele só pode ser sentido. E a este respeito que ele se opõe à reconhecimento” (DR, 231). Pensar, a forma transcendental de uma faculdade, implica a violência do que o força a exercer-se, a violência do que é forçado a apreender e a violência do que só o pensamento tem o poder de pensar. Citando Michaux: “Outras vezes, ao contrário, desfaço sucessivamente as dobras de consciência que passam por todos os meus limiares, as «vinte e duas dobras» que me rodeiam e me separam do fundo, para descobrir de súbito esse fundo inumerável das pequenas dobras móveis que me arrastam a velocidades excessivas na operação da vertigem, como «a correia do chicote de um cocheiro em fúria...»” (A Dobra, p. 140-141). Enquanto Maldiney, utilizando uma linguagem de Husserl, dos dados hyléticos,

matéria que antecede a noética e a noemática, explicita os dados da consciência, distinguindo plano de referência e sensações<sup>5</sup>, pondo a mostra o momento “pathique”. E Deleuze insiste que é este aspecto da sensação que a fenomenologia de Hegel recalca, e que entretanto seria a base de toda a estética possível. E de uma maneira definitiva, afirma: “A lição de Cézanne à frente dos impressionistas: não está no jogo “livre” ou desencarnado da luz e da cor (impressões) que é a Sensação, ao contrário está no corpo, seja ele o corpo de uma maçã. A cor está no corpo, a sensação está no corpo, e não no ar. É a sensação que é pintada. O que está pintado no quadro é o corpo, não enquanto representado como objeto, mas enquanto vivido experimentando essa sensação (o que Lawrence, falando de Cézanne, chamava de «o ser maçãnesco da maçã»)” (FB-LS, p. 27). É todo o reino do involuntário, das forças, da expressão, que emerge no exercício transcendente das faculdades, o trabalho da Síntese assimétrica do sensível.

### O EXTRA-SER E A SIMILITUDE

Deleuze descobriu o campo transcendental do mesmo modo que os lógicos descobriram estrelas: estrelas lógicas. Que não existem - inefetuadas em um estado de coisas: entre o referente (o denotado) e o sentido dá-se algo como a oposição entre a efetuação e a contra-efetuação, as duas linhas essenciais da cisão causal, que a distinção Vênus ou estrela da manhã ou da tarde, de Frege, exemplifica<sup>6</sup>. Quando

<sup>5</sup> Maldiney, H. - *Regard Parole Espace*, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1973, pp. 136-137 : “Erwin Straus denomina momento pático (moment pathique) essa dimensão do sentir segundo a qual nos comunicamos com os dados hyléticos, antes de qualquer referência e fora de qualquer referência a um objeto percebido. «Se ligássemos o momento pático aos objetos, estaríamos reintroduzindo-os no domínio conceitual e a distinção gnóstica e pática já se encontraria dissolvida». O que chamamos de sensibilidade às cores, às formas, aos sons, é inteiramente constituído por esse momento pático. Assim, Cézanne fala da cor de onde surgiu «a velha com o terço» como de um «tom a Flaubert», como de «um grande azul arroxado que lhe caía na alma». Não se trata aí de uma objetividade que se vise à distância. Nessa cor, Cézanne se comunica com um mundo ainda soterrado, que só sua arte exumará, colocando-o em uma obra”.

<sup>6</sup> Engel, P. - *La norme du vrai* - Paris, Gallimard, 1989, p. 7 : “Uma boa parte da ortodoxia moderna em filosofia da lógica deriva das doutrinas de Frege, ou pelo menos de doutrinas atribuídas à Frege. Frege distingue a frase (Satz), do pensamento (Gedanke) que ela exprime. O segundo é o sentido (Sinn) da frase. Além de um sentido, as

Hume diz que as relações são exteriores a seus termos, e opõe impressões e idéias de termos a impressões ou idéias de relações, é também de referente e de sentido ou de relação causal que está falando, ou melhor, é o “e” como extra-ser, contrário ao “é” do julgamento de atribuição e do julgamento de existência. Para dizer a mesma coisa, os estoicos se reportam a duas acepções do tempo: o presente vivo, em que o deus é Cronos e o presente é o círculo inteiro - o presente eterno, que os homens, por exemplo, captam como passado ou futuro<sup>7</sup>. De modo nenhum um homem pode substituir o deus - mundos originários e pulsões elementares não se explicam por respostas a desafios lançados pelo meio. “Toynbee desenvolveu uma filosofia pragmática da história segundo a qual as civilizações foram respostas a desafios lançados pelo meio” (IM, p. 181). O realismo e o naturalismo estão próximos e têm uma diferença fundamental. É que o naturalismo em sua busca do tempo e em sua prisão às idéias fixas e às pulsões, acentua os traços do realismo, levando-o a um estado de degradação. “No entanto, a diferença entre Stroheim e Buñuel seria que em Buñuel a degradação é concebida não tanto como entropia acelerada, mas mais como repetição precipitadora, eterno retorno. O mundo originário impõe, portanto, aos

---

frases têm (como toda expressão) uma referência (Bedeutung), que é seu valor de verdade, isto é, o verdadeiro ou o falso (não temos necessidade de nos determos aqui na doutrina de Frege segundo a qual esses últimos são os objetos). Segundo Frege, não é a frase, mas o pensamento que ela exprime, que é suscetível de receber um valor de verdade”. Na introdução aos *Écrits logiques et philosophiques* de Gottlob Frege, éds. de Seuil, 1971, p. 15, diz Claude Imbert: “A tradução deveria levar em conta o fato de que os termos alemães designam um par de noções solidárias. Para a primeira, a tradução por *sentido* era evidente. Para a segunda, certos tradutores propuseram *significação*. Mas o par *sentido/significação* parece-nos incapaz de sustentar, no uso francês, a distinção *Sinn/Bedeutung*. Por outro lado, reservou-se *Designação* para traduzir *Beseichnung*, e Frege emprega *bezeichnen* como um duplo de *bedeuten*. Poder-se-ia ainda, numa indicação de E. Benveniste (*la Forme et le Sens dans le langage*, 1966), e regulando-se na escolha dos tradutores de língua inglesa, traduzir *Bedeutung* por *referência*: mas o regime indireto do verbo *referir-se a* teria seguramente introduzido formas muito pesadas. Portanto seguimos A. Church (*Introduction to mathematical Logic*, p. 4) e utilizamos um termo que já pertence ao vocabulário da lógica, o de *denotação*”. Pasquino, P. - *Le statut ontologique des incorporels dans l'ancien stoïcisme* in: *Les stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, p. 380: “Os pensamentos - diz Frege - não são absolutamente irrealis, mas sua realidade é de uma natureza diferente da natureza das coisas”.

<sup>7</sup>Goldschmidt, V. - *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1985, p. 42 : “Em oposição direta à tese platônico-aristotélica da eternidade do mundo, os estoicos ensinam acerca do nascimento e da conflagração do mundo, as palingenias periódicas. A eternidade, esse « tempo infinito », ao curso do qual o Primeiro Motor suscita e mantém um « movimento eterno », eternidade não limitada, não informada pelos períodos, - está aí o tempo de que os estoicos aceitaram dizer, segundo a fórmula de Proclus, que é « muito próximo do não-ser ». Os estoicos admitem uma eternidade dessas: inconsistente, inarticulada; atribuem a ela o fato da matéria receber sua realidade do pneuma divino, que a penetra e faz dela um corpo, do mesmo modo que o tempo infinito, para existir, tem necessidade da via do mundo que o determina e o escande, de acordo com seu ritmo periódico”.

meios que nele se sucedem, não exatamente uma inclinação, e sim uma curvatura ou um ciclo” (IM, pp. 160- 161). A proximidade de Buñuel com Empédocles, na verdade bem mais do que isto, a proximidade do naturalismo com a filosofia, é feita através do pensamento da pré-socrática. A relação do naturalismo com o Amor e com o Ódio - com a filosofia das profundidades<sup>8</sup>, é marcante. E a diferença entre o naturalismo que se liga ao tempo como imagem direta e o realismo em que o tempo está subordinado ao movimento, é mostrado nos capítulos VIII, IX e X de “L’Image-Mouvement”. Todos tratam de meios e de ciclos. Mas há também, de outro lado, o infinitamente subdivisível, o ilimitado, o aiônico, de natureza diferente dos corpos que pertencem a Cronos - a terceira hipótese do Parmênides. O instante, que os estoicos retomam pela estrutura dupla do acontecimento - o ator e a personagem. O acontecimento. “Talvez a influência se tenha invertido no último período de Buñuel, quando ele adapta a seus próprios fins uma inspiração que lhe veio de Robbe-Grillet...Dir-se-ia que a cosmologia naturalista de Buñuel, fundada no ciclo e na sucessão dos ciclos, dá lugar a uma pluralidade de mundos simultâneos, a uma simultaneidade de presentes em diferentes mundos” (IT, pp. 134-135). Não importa se sensível ou inteligível, ou se substância, acidente e faculdades, a filosofia do ser não dá conta de uma entidade vazia e inexistente. A filosofia estoica afirma que o real é constituído por corpos, pelas faculdades, representações sensíveis e representações racionais, as ações e as paixões, as tensões físicas e os estados de coisas correspondentes. O mundo dos corpos esgota

---

<sup>8</sup>Ramnoux, C. - *Les Présocratiques in Histoire de la Philosophie I*, éd. Gallimard, Paris, 1969, p. 440: “Essa cosmologia de estrutura aritmética é acompanhada de uma história da estrutura cíclica. No começo reina a única Afrodite: os quatro fundidos em um. Inteiramente de forma esférica, e Neikos expulso para fora. A irrupção de Neikos rompe brutalmente a homogeneidade da Esfera. Afrodite, recalcada, se reuniria sobre si própria no centro, enquanto que os outros se dividiriam, parece, segundo círculos concêntricos. Nesse momento instaura-se a história do mundo, com a lenta reconquista de Afrodite sobre Neikos. A deusa reúne os pedaços, misturando os quatro uns com os outros, segundo proporções numéricas definidas. Para que se organize o vivo, é necessário o casamento de Afrodite e Neikos: Afrodite reinando só, tudo se fundiria em um; Neikos reinando só, a dispersão interditaria as misturas, nenhuma ordem poderia mesmo ser pensada entre os grandes divididos. Sob a ação temperada de uma e do Outro, os membros separados se reúnem, de modo a formar os corpos, que afrodisíaca dominante torna harmoniosos. Pela alternância, e segundo um ritmo comparável ao ritmo das estações, um levaria a melhor sobre o outro, mas jamais totalmente na duração de um ciclo cósmico. Tudo se

o ser. Mas há algo mais - o extra-ser, a superfície metafísica - o campo transcendental. O sentido, o acontecimento. Em tudo se difere de Aristóteles como de Platão. Confronta-se com o epicurismo e talvez descenda dos cínicos e dos megáricos. Prolonga-se no medieval, no século XIX e faz parte até mesmo do cinema no século XX. São os inventores da cisão causal - e através dela de uma subversão na filosofia. E o extra-ser não é definitivamente um existente individual ou um possível lógico; sobretudo porque pertence a uma zona pré-individual, extra-mental e não empírica. As representações, sensíveis ou racionais, tanto o designado como o significado também são corpos, não lidam com o sentido, com a cesura ilimitada do instante, nem com as relações exteriores a seus termos nem com a série dos efeitos, independentes das causas. E as faculdades do sujeito em seu uso comum apenas reproduzem as representações: são elas. E seu procedimento, das representações, tem sempre o reconhecimento como fim. Mas e o que não pertence à representação? “O x de que sentimos que isto acaba de se passar, é o objeto da “novela”; e o x que sempre vai se passar é o objeto do “conto”. O acontecimento puro é conto e novela, jamais atualidade. É neste sentido que os acontecimentos são signos” (LS, p. 66). É o extra-ser, irreduzível a fenômeno ou coisa. Irreduzível aos corpos e às leis destes, reguladas pelo presente no tempo, pois uma das faces do acontecimento nunca se atualiza, por pertencer à série vazia com sua estrutura dupla. Passado e futuro, diferentes do passado e futuro relativos, por exemplo, do romance. Mais à frente, este tema será abordado, em sua distinção do conto e da novela, de modo nenhum se equivalendo às questões do estranho, do maravilhoso e do fantástico. Lidar com Aion é literalmente constituir uma nova imagem do pensamento - com signos substituindo fenômenos, forças no lugar de essências, exterioridades no de interioridades.

Para dar conta dos signos, os da arte, aos quais Deleuze mostra como diferentes dos signos mundanos, amorosos e sensíveis, seguindo Proust, supõe-se o pensamento

---

passa no interior da esfera de Afrodite e a história inteira é a reconstituição da unidade rompida. (Ao estabelecer esse parágrafo, respeitamos o esquema reconstituído por **J. Bollack** em seu **Empédocle**)”.

puro como faculdade das essências, que se efetua em um encontro, supõe o encontro, e que não se confunde com uma faculdade abstrata, psicológica, que se perde nas significações estabelecidas e no não-senso. Na arte, o signo torna-se espiritual: é o caso da novela e do conto. Deleuze diz: “Somente na arte é que o signo se torna imaterial, ao mesmo tempo que seu sentido se torna espiritual” (PS, pág. 84). A filosofia estoica é uma linha de fuga em favor do tempo, do novo, em relação às filosofias da eternidade, que se constituem pela representação, essências e significações, como em Platão e Aristóteles onde tudo pertence ao ser, mesmo a região do transcendental, as formas inteligíveis. O Mesmo e o Semelhante são o motivo de o ser se manifestar de duas maneiras, do modo sensível, as cópias e os simulacros; do modo inteligível, o modelo: a teoria das Idéias, que parece reinar sobre a filosofia. Classicamente o sentido da teoria das Idéias é colocar-se em oposição à opinião e à sensação que estão em variação contínua, para a construção do saber imutável do ser imutável. Ir além do fluxo heraclítico, admitindo a existência de coisas não sensíveis que avaliem o que é necessariamente mutante, sendo ao mesmo tempo o que é e o que não é, gerando uma teoria do julgamento, que coloca o fenômeno em relação de semelhança com um determinado tipo-modelo<sup>9</sup>. Não basta sobrepor a teoria das Idéias ao fluxo heraclítico, mas sim mostrá-la como o motivo de uma vontade de selecionar, em vez de simplesmente em oposição à opinião ou à sensação<sup>10</sup>. Na verdade, a presença da teoria das Idéias, das formas inteligíveis, força a diferença: força a vontade de selecionar, de filtrar. Distingue. E faz aparecer as duas

---

<sup>9</sup> Descombes, V. - *Le Platonisme*. Paris, PUF, 1971, pp. 18-19: “*Toda avaliação, por sua vez, supõe uma norma. Para poder atribuir ao que vejo um certo grau de igualdade, de circularidade, de beleza, devo de antemão saber o que são em si-mesmos o Igual, o Círculo, a Beleza. O Igual, que jamais vi, é o que me permite falar dele a propósito do que eu vejo. A teoria das formas é, portanto, de acordo com a exposição clássica, uma teoria do julgamento. As formas são esses ideais que pressupõem os julgamentos sobre o real. O julgamento sendo uma avaliação, as formas são portanto valores (e é porque, diz-se, a forma daquilo que mais vale, a forma do Bem, é também a forma suprema)*”.

<sup>10</sup> Aubenque, P. - *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986, p. 7: Em diversas passagens de sua obra, Aristóteles, fiel ao uso platônico, emprega a palavra *phronésis* para designar, por oposição à opinião ou à sensação que são mutantes como seus objetos, o saber imutável do ser imutável. Assim, lembra-se ele no livro *M* da *Metafísica*, que é para salvar um saber desses que Platão admitiu a teoria das Idéias, pois, diz ele, uma vez reconhecido com Heráclito que o sensível está em perpétuo movimento, é preciso admitir a existência de outras coisas além das coisas sensíveis, se quisermos que exista ciência, bem como o saber de alguma coisa”.

similitudes que governam "...todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu" (LS, p. 264): a similitude exemplar e a similitude imitativa. O Mesmo e o Semelhante. As Idéias são modelo e fundamento de todo o devir, porque são eternamente o que são - sempre idênticas a si mesmas, de acordo com a similitude exemplar: o Mesmo. E um tipo de imagem que corresponde à similitude imitativa, a imagem dotada de semelhança, fundada nas proporções da própria Idéia, assegurando a razão da existência da dualidade manifesta<sup>11</sup>. Entre a Idéia e a imagem com a qual mantém uma relação de semelhança - do Mesmo, ou da identidade superior, a Idéia ou a unidade do múltiplo; e a imagem efetuando-se como cópia-ícone, imagem que se constitui pelas relações com a Idéia, subordinada à Idéia. De outro lado, afirmando a dualidade latente, aparece algo muito parecido a um fora da lei - a imagem sem semelhança, o ilimitado. Uma Idéia que deveria ser apenas para um só tipo de imagem, colocando esta imagem em estado permanente de subordinação, perde seu poder de modelo para toda uma linhagem de imagens insubordinadas. E enquanto imagens insubordinadas, fora da lei: é aquilo que não obedece a um princípio superior. A lei, sendo em termos de imagem, a representação da Idéia: tendo a subordinação como essência: o seu melhor é representar, é obedecer. A moral mergulha no mundo do conhecimento "Há uma imagem clássica da lei. Platão deu dela uma expressão perfeita, que se impôs no mundo cristão. Essa imagem determina um duplo estado da lei, do ponto de vista de seu princípio e do ponto de vista de suas consequências. Quanto ao princípio, a lei não é primeira. A lei é apenas um poder segundo e delegado; ela depende de um princípio mais alto que é o Bem. Se os homens soubessem o que é o Bem, ou se soubessem conformar-se a ele, não teriam

<sup>11</sup> Goldschmidt, V. - *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1963, p. 15: "A bondade de toda imagem depende de duas causas: 1) do modelo. É boa a imitação que se regula sobre a Forma, idêntica a si-mesma e imutável. É a partir de um modelo desses que o demiurgo do *Timeu* opera. Os artesãos mortais, ainda que não tenham a ciência da Forma-Modelo, adquirem dela pelo menos a opinião verdadeira. Ao contrário, se o imitador "se servia de um modelo sujeito ao nascimento, o produto de seu trabalho não seria belo"; 2) do modo de imitação. É preciso distinguir a imitação matemática que torna as proposições exatas do modelo, em "comprimento, largura e profundidade", e, por outro lado, a imitação artística que "desmobilizando a verdade, reproduz não as proposições reais, mas as que parecem belas". Chamemos a primeira de arte da cópia; a outra, de arte do simulacro".

necessidade da lei. A lei é apenas o representante do Bem num mundo do qual ele quase se ausentou. Se bem que, do ponto de vista das consequências, obedecer às leis representa o «melhor», sendo o melhor a imagem do Bem. O justo se submete às leis, no país em que nasceu, no país onde vive. Assim faz pelo melhor, mesmo que guarde sua liberdade de pensar – de pensar o Bem e pelo Bem” (ASM, p. 88). É uma das grandes questões da Ética de Espinoza, romper o vínculo entre a liberdade e a vontade, concebida como poder de uma vontade escolher ou mesmo criar - a liberdade de indiferença; e como o poder de regular-se por um modelo e efetua-lo, a liberdade esclarecida, onde o Bem e o Melhor são dominantes, como em Platão: este o grande tema de Kafka, de Sade, de Masoch. A fuga da lei, mas uma Lei que já não se deixa subordinar pelo Bem: a pura forma vazia da Lei, que torna a vontade livre quando subordinada a ela, à Lei. Já não se trata do mundo clássico mais do mundo moderno.

A similitude exemplar é uma causalidade que se expande pelos seus múltiplos, que o imitam, ao modo da similitude imitativa - a Semelhança “Ser-lhe-á necessário erigir um novo tipo de transcendência, diferente da transcendência imperial ou mítica (ainda que Platão se sirva do mito dando-lhe uma função bastante especial), capaz de se exercer em um campo de imanência: tal é o sentido da teoria das Idéias” (Remarques in: *Nos Grecs et leurs modernes*, p. 250). Na composição da imagem e da Idéia, da Semelhança com o Mesmo, passa-se do devir para o Ser, da opinião para a ciência, aparentemente realizando o programa da filosofia: passagem da doxa para a episteme. O bom senso apareceria como guardião, porquanto forçado pelas contradições do sensível, elevando-se em busca da essência, ou da identidade, do Mesmo, que lhe retornaria um mundo novamente apaziguado em que a forma da doxa imperaria mesmo no momento em que deveria desaparecer, exatamente por causa da presença da unidade superior. Mais exatamente, o bom senso e o senso comum têm a forma da doxa, e de outro modo, a quebra do bom senso seria a impossibilidade de encontrar uma unidade, a unidade superior; e pela exclusão do bom senso, a

conseqüente experiência da diferença que se expande, fugindo da identidade, fugindo do igual, do limite, do Mesmo e do Semelhante.

Há um modo próprio da filosofia platônica abordar o vínculo entre a Idéia e as coisas sensíveis. Da mesma maneira, há um modo próprio da filosofia estoica fazer sua abordagem, constituindo um vínculo entre o limite e os seres. Este vínculo configura a noção de limite como essencial dos seres, distinguindo se incorporal ou corporal nos estoicos, já que para estes só os corpos, as essências particulares afirmativas, têm limites. É já a organização de um plano de referência. Limites que não são fixos, mas móveis, como se a geometria euclidiana fosse abandonada e se fizesse presente uma topologia associada mais com a biologia e singularidades do que com idéias gerais; mais com a diferença dos seres do que com sua classificação. Em Platão, são os limites do provisório e os limites do permanente - distinguindo o fenômeno e o eterno; enquanto nos estoicos os limites e as forças causais se singularizam, privilegiando a diferença em vez da semelhança. Há um devir ilimitado tanto platônico quanto estoico, só que, em Platão, este devir ilimitado pertence às imagens insubordinadas; enquanto nos estoicos, o devir ilimitado é o tempo liberado do movimento, as idéias sem funções causais ou paradigmáticas. A quebra da presença de um modelo ideal, que os seres se esforçam para assemelhar-se, para imitar<sup>12</sup>, é a liberação de um devir ilimitado. E se este devir está em Platão, também está nos estoicos. No primeiro tudo se dá na distinção entre sensível e inteligível, e a distinção no interior do sensível. Nos segundos, a distinção é entre o ser e o extra-ser, tendo a ruptura causal como fundamento. O devir apresentando não uma insubordinação mas uma natureza que está em Bergson também: são as duas multiplicidades, de justaposição na matéria e de interpenetração no espírito. Deleuze mostra os dois tipos de multiplicidades - métricas e não-métricas; extensivas e

---

<sup>12</sup> Bréhier, E. - *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989, p. 3: "Uma definição matemática é capaz de engendrar por si só uma multiplicidade indefinida de seres, todos aqueles que obedecem à lei expressa na definição. Há entre esses seres e seu modelo uma espécie de relação de causalidade, a do caso particular à lei, da imitação ao modelo".

qualitativas; centradas e acentradas; arborecentes e rizomáticas; numerárias e planas; dimensionais e direcionais...estriadas e lisas. É certo que o número é o correlato da métrica. Contudo...essa independência de uma geometria quase analfabeta, amétrica, torna possível, por sua vez, uma independência do número...É o número articulado, nômade, direcional...um número numerante que remete ao espaço liso, assim como um número numerado remetia ao espaço estriado. Deleuze afirma a não dificuldade da conciliação do heterogêneo com o contínuo<sup>13</sup>. Uma delas, das multiplicidades, aparece quando Bergson afirma que a matéria é justamente no ser o que prepara e acompanha o espaço, a inteligência e a ciência, permitindo apenas a inferência e a conclusão, à maneira da linguagem cotidiana e das necessidades práticas. Estaria portanto repetindo o poder do Mesmo e do Semelhante, de um processo de homogeneidade, que a intuição, à diferença do intelecto, pretenderia interromper, quando mergulha nas coisas, abandonando a multiplicidade de justaposição em favor da multiplicidade de fusão, o contínuo e o heterogêneo. Uma consistência no infinito. Para Platão, a imagem é incessantemente mutante, insubordinada e penetrada pelo diverso<sup>14</sup>. A teoria das Idéias é o meio pelo qual se dá o julgamento desta imagem; do devir: julgar é impor aos fenômenos um tipo, uma forma acabada. As Idéias são os valores, os ideais; e o sujeito do conhecimento, o filósofo, relaciona-se com elas à semelhança dos pré-socráticos contempladores científicos do céu. As Idéias são uma

<sup>13</sup> Robinet, A. - Bergson, Paris, Éditions Seghers, 1965, p. 31: "Para que em tais circunstâncias a oposição de estrutura entre a duração e o espaço permaneça concebível, não é mais a descontinuidade da duração que convém opor à continuidade do espaço, mas a descontinuidade do espaço que se encontra face à continuidade da duração. A heterogeneidade não é mais, nesse segundo sentido, inconciliável com o contínuo. O próprio dos momentos de duração é de serem perduráveis, de constituírem passagens, empiétements, des progrès de ce qui suit sur tout ce qui précède, des chevauchements. La durée ne se définit plus par la disparition sans espoir de retour des instants dont elle se défait, mais par la permanence d'une certaine épaisseur de présent qui se fait, due à cette «activité continue et vivante», à ce «continuel devenir» opposé à l'inertie des états référés à l'espace. Changer ne signifie plus disparaître, mais grossir, s'enrichir. Cette épaisseur du présent implique une amélioration continuée, nourrit un être d'accroissement. Loin de se dérober sous elle, la durée retient tout ce qu'elle anime. Loin de signifier rupture et extinction, hétérogénéité signifie captation, reviviscence. L'unicité des moments de la vie consciente ne vient plus de l'unité de l'instant, mais de l'unification progressive des qualités variées de la personne. La totalité en voie de totalisation n'est plus celle d'une individualité, stricte parce que défait, mais d'une personne, «le développement continu d'une personne libre». De la multiplicité qualitative nous passons à la qualité multiple. Dans le cas de l'hétérogénéité-dépassement, la personne est fondée dans l'altérité; dans le cas de l'hétérogénéité-surpassement, elle est fondée dans l'altération. La durée est alors mémoire".

espécie de a priori. Platão afirma tê-las encontrado embora as tenha inventado. E o ideal são os fenômenos submissos às Idéias compreendidas como paradigmas. A similitude exemplar, erguendo um processo contrário e complementar às antigas posturas míticas, porque erigindo um novo tipo de transcendência: um novo tipo de eternidade, através de um logos especial, em que a palavra-diálogo, disseminando a doxa na cidade, dá permissão: o surgimento da dialética, da erística, da persuasão, da refutação. Um mundo em que se discute e em que se valoriza a doxa e a philia. A teoria das Idéias reina neste mundo, fundamentando a existência e a vitória das cópias ícones. Enquanto o simulacro como idéia vertiginosa que só se alimenta em fontes dionisiacas, encontra, outras saídas, com Nietzsche, por exemplo, que abandona a forma e o informe, o sem fundo, em favor do aformal - da energia livre não ligada. Também Proust ligado a essências e pontos de vista. Com mais rigor - ao nascimento do tempo.

E o Mesmo e o Semelhante se distinguem como Modelo e cópia. Identidade e semelhança - o exemplar e a imitação. A similitude imitativa, o justo, é interior à similitude exemplar, a Justiça. E Platão e Aristóteles se distinguem como o fundador da representação e o que a desenvolve. Modelo quer dizer, - o Mesmo quer dizer - , a determinação abstrata do fundamento - a qualidade que é interior ao Modelo: o justo ser consequência da Justiça. Enquanto o Semelhante é o que recebe as qualidades: o justo da Justiça, o corajoso da Coragem. A similitude exemplar é interna; a similitude imitativa é externa. A rivalidade se dá onde o verdadeiro e o falso podem aparecer: o autêntico e o inautêntico - na relação do imitativo com o exemplar. A identificação da teoria da Idéias com a vontade de filtrar; de pretendentes que se pretendem cópias perfeitas - como se pertencessem à similitude exemplar, não é o motivo da teoria da Idéias. Julgar os pretendentes é o motivo da teoria das Idéias, e os pretendentes não reproduzem necessariamente a relação justo e Justiça, corajoso e Coragem -

---

<sup>14</sup>Descombes, V. - *Le Platonisme*, Paris, PUF, 1971, p. 18: "Julgar, portanto, não consiste fundamentalmente em subsumir uma intuição sob um conceito, mas antes em submeter um fenômeno ao tipo que ele evoca".

aparecem também contrafações do justo e do corajoso. É na passagem da similitude exemplar para a similitude imitativa que se entende o problema do triunfo e do recalçamento: ter a semelhança. A coisa e a Idéia. A identidade superior da Idéia submete a cópia, enquanto o simulacro não pretende passar pela Idéia, subjugar-se à Idéia: o problema da similitude imitativa e o problema do Outro, de um modelo diferente do Mesmo.

Toda reação contra o platonismo é uma restauração da imanência em sua plena extensão. É uma boa metáfora, como em Proust, que ao pensar estilo, distingue boa de má metáfora, dizer que Nietzsche e Proust são rivais, porque este rivaliza com a filosofia, e aquele com os filósofos: ambos abandonam o método que caça a verdade, para ir de encontro a forças e signos, que substituem, não propriamente o valor de verdade, ou melhor, o importante e o interessante tomam o lugar da verdade, e a vontade de verdade se torna uma ficção, denunciada por Nietzsche. Enquanto o consenso, o frágil rival do conceito e que aparentemente reequilibra a equivocidade da linguagem no uso da cadeia unívoca, unívoco, no sentido de univocidade de um raciocínio - a univocidade do significado: dos termos das premissas de um silogismo - "o homem", por exemplo, jamais se transformará no "não-homem" de outra premissa, pela simples passagem proposicional ou judicativa que acarretaria imediata transformação significativa, conforme postura sofista. Bom senso, senso comum, boa vontade unem-se para sustentar uma cadeia de raciocínio. Não é a questão de Nietzsche e nem a de Proust, a das relações textuais de significação dos termos que são sustentadas a partir do acordo das faculdades. Mas ir além dos significados e dos valores estabelecidos. Deixando-se conduzir pela arte como "stimulant de la volonté de puissance". Nietzsche e Proust abandonam qualquer referência ao reconhecimento e ao senso comum - ao modelo da doxa; fazendo com que apareçam as relações de forças e os signos: "A história de uma coisa é geralmente a sucessão de forças que se apoderam e a co-existência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria

dele”(NF, p. 3). Como em Francis Bacon, pintar as forças: “É assim que a música deve tornar sonoras as forças insonoras, e a pintura, visíveis, as forças invisíveis” (FB-LS, p. 39), e como as almas celtas, povoar o mundo dos objetos, sem confundir-se com eles: “Proust gosta da ‘crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas nalgum ser inferior, num animal, num vegetal, numa coisa inanimada; efetivamente perdidas, para nós, até o dia, que para muitos nunca chega, em que acontece passar perto da árvore, entrar na posse do objeto que lhe serve de prisão.’ Mas às metáforas de implicação correspondem, por outro lado, as imagens de explicação” (PS, p. 89). Forças e signos impõem uma nova imagem do pensamento: sem o sujeito especial do conhecimento que contemple as idéias, repetindo o demiurgo; ou uma alma de boa vontade que busca fundar, pelo reconhecimento, a univocidade do signo, para estabelecer um plano de referência. Forças e signos põem fim às duas similitudes. É uma nova imagem do pensamento.

O termo médio que leva Aristóteles a desqualificar a diairesis platônica, fundando uma lógica do gênero e da espécie que prosseguirá no “Isagoge” de Porfírio, não leva em conta a autentificação, que distingue ícones e fantasmas, semelhança e diferença. A representação orgânica, subordinada aos ideais do bom senso, integra na identidade do conceito e na semelhança do percebido, a analogia do juízo e a oposição dos predicados. Estamos na crise da diferença: na escolha - subjugação na representação, pela individuação orgânica; ou liberdade, pela vontade espiritual, por exemplo nas linhas de fuga góticas. Ou melhor: trata-se de uma nova imagem do pensamento, quando se trata da vontade espiritual, envolvida com as formas do tempo - com clinamen e destino, mesmo que estes lutem entre si e se oponham como a água e o fogo.

#### A ZEROIDADE

“O que ocorre e o que pode ocorrer neste universo acentrado onde tudo reage sobre tudo?” (IM, p. 83). Deleuze introduz um conceito novo na obra de Bergson, referente ao primeiro sistema de imagens, ao plano de imanência, com origem e motivação na obra de Peirce, antecedendo a categoria de primeiridade, logo concebendo um regime de signos anterior ao intervalo, à separação do sensório e do motor - do esquartejamento que a vida produz : “zeroidade” (IT, p. 45). A “zeroidade”, dando uma consistência ao caos, a percepção pura. A imagem movimento, em que todas as imagens agem e reagem umas sobre as outras, um labirinto, afirma uma imagem-percepção na matéria: a percepção da matéria, uma percepção pura que existe de direito<sup>15</sup>. É outra coisa a primeiridade, que supõe a formação do intervalo para constituir-se. É a categoria do Possível que, sobretudo, não traz consigo questões de atualização: a primeiridade exprime o possível sem atualizá-lo, desenvolvendo-se sobre um plano de consistência sem referência - a qualidade e a potência tornando toda matéria expressiva - movimento expressivo no lugar do movimento translativo. É onde Deleuze pode juntar a filosofia da linguagem com uma semiótica não-linguística, a lógica de Peirce e as imagens bergsonianas, com seus primeiros planos, sombras e espaços quaisquer, desatualizados: o proto-ôntico, o sub-representativo, o pré-individual. Juntar o desenquadramento de Dreyer, o espaço táctil de Bresson, com o pragma aristotélico. E até mesmo com o ritmo de um pássaro exótico, que se expande em cantos, gratuitamente no encontro com o crepúsculo; as micro-sensações de Fernando Pessoa que parecem seguir as singularidades de Leibniz ou as repetições de Russel, que repercutiram nas composições e decomposições de Duchamp. A lista é infinita. Fim da representação, para além do vivido e para o que não se refere a nenhum objeto. Além da zeroidade,

---

<sup>15</sup> Bergson, H. - *Matière et Mémoire* in *Oeuvres*, Éd. Du Centenaire, Paris, PUF, 1984, pp. 184-185: “Não é preciso portanto ver no que se seguirá mais que uma exposição esquemática, e nos perguntaremos o que se entende provisoriamente por percepção, não minha percepção concreta e complexa, aquela que infla minhas lembranças e que sempre oferece uma certa espessura de duração, mas a percepção *pura*, uma percepção que existe antes de direito que de fato, aquela que teria um ser situado onde eu estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter uma visão da matéria simultaneamente imediata e instantânea”.

a primeiridade que supõe o intervalo, embora este aqui a luxúria das palavras, mergulhadas na paixão de dizer do “em si” da arte, com a aparição de afetos e perceptos, de zonas obscuras da vida, que a arte penetra, além das vivências e da referência a qualquer objeto. Já se abandona o modelo da mimesis que as similitudes platônicas estabelecem, para a entrada na aisthesis deleuziana, a revelação dos afetos e dos perceptos. Os afetos e os perceptos são a matéria prima da potência criativa da vida, que os trazem à luz ao modo de Paul Klee e de Cézanne. Ressaltando a idéia de expressão<sup>16</sup>.

Ao contrário da segundidade, que se dá sobre um plano de referência desprovido de consistência: “É a categoria do Real, do atual, do existente, do individuado” (IM, p. 126). O entendimento da primeiridade combina-se com o entendimento da “Logique du Sens”. As qualidades e potências com o extra-ser. A segundidade associa-se com Cronos, com ações, paixões e tensões. Um livro de filosofia e um livro de cinema prolongam-se, dizem-se de algum modo, um do outro. A idéia de fissura do cinema noir já presente no naturalismo de Zola, A questão de Kurosawa e de Dostoievsky, o idiota, que desfaz o homem da ação e da situação. A força da imagem-pulsão que arrasta o tempo negativo, a entropia, a degradação.

Hábito, sensório-motor, representação orgânica, a partir do nascimento do presente que dura. A imagem sensório-motora é o que resulta do nascimento do vivo. E se já se pode falar dela, então é com Bergson e o plano de imanência, a partir do qual surge o intervalo, que faz do vivo uma imagem esquartejada, pela separação da ação e da reação. É a imagem sensório-motora que se constitui, através do hábito, como fundamento da representação orgânica e da imagem ação. O synsigno, que Deleuze grafa com “y” para não haver confusão entre a individualidade do estado de coisas e do agente, com a singularidade das qualidades e potências puras, mostrando

<sup>16</sup> Maldiney, H. - *Regard, Parole, Espace* - Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1973, p. 184, citação de Cézanne de J. Gasquet: “Sob essa fina chuva eu respiro a virgindade do mundo. Sinto-me colorido por todas as nuances do infinito. Nesse momento, faço apenas um com meu quadro. Nós somos um caos irisado. Sonho diante do meu motivo, eu me perco ali... O sol me penetra surdamente como um amigo distante que reanima minha indolência, fecunda-a. Nós germinamos”.

que mesmo no cinema a cisão causal se apresenta: são os componentes do binômio - o propriamente ativo - como o duelo, categoria existencial e a singularidade, pura possibilidade, as qualidades e potências. Os signos de Peirce combinam-se com as imagens de Bergson.

“...Ai, no universo acentrado, que apareceriam, esboços de eixos e de centros, uma direita e uma esquerda, um alto e um baixo” (IM, p. 85 ). Luz, matéria e espírito se conflagram em Husserl e Bergson. A intencionalidade da consciência transforma-se em um feixe de luz, que ilumina as trevas da matéria. Enquanto Bergson arruma dois tipos de consciência: de direito e de fato. Um universo acentrado, onde tudo reage sobre tudo, mais uma consciência de direito, formando o plano de imanência. A luminosidade vai da matéria a esta consciência de direito. Cessa a influência da fenomenologia - em que a luz iria do sujeito à matéria. Não há conciliação possível entre Husserl e Bergson<sup>17</sup>. Há o plano de imanência e há o intervalo. A zeroidade pertence ao primeiro sistema de imagem; enquanto a primeiridade supõe o intervalo, o segundo sistema de imagens; e a imagem-afecção é o que ocupa este intervalo, sem preenchê-lo. O imenso mundo dos signos de Peirce compõe-se com as imagens de Bergson: um mundo ótico e sonoro, em que o tempo se liberta do movimento, e pontas do presente ao modo de Robbe-Grillet e lençóis do passado de Resnais transformam a imagem-movimento, em imagem-tempo.

Deleuze insiste em confrontar primeiridade e segundidade<sup>18</sup> com objetivos de aumentar a compreensão destas duas categorias de Peirce, sobretudo da primeira;

---

<sup>17</sup> Sartre, J.-P. *A imaginação*. São Paulo, ed. Difusão Européia do Livro, 1973, p. 36: “Não há capacidade que se oponha à luz e a receba, constituindo assim um objeto iluminado; há luz pura, fosforescência, sem matéria iluminada; somente, essa luz pura, difusa por toda parte, não se torna atual a não ser refletindo-se sobre certas superfícies que servem ao mesmo tempo de *écran* com relação às outras zonas luminosas. Há uma espécie de inversão da comparação clássica: em vez de ser a consciência uma luz que vai do sujeito à coisa é uma luminosidade que vai da coisa ao sujeito”.

<sup>18</sup> Peirce, C.S. - *Écrits sur le signe*, Paris, Éd. de Seuil, p. 209: “Portanto, presa em si-mesma, a segundidade é a categoria da existência. “A existência é esse modo de ser que reside na oposição a um outro. Dizer que uma mesa existe, é dizer que ela é dura, pesada, opaca, sonora, dizendo de outra maneira, que ela produz efeitos imediatos sobre os sentidos, e que também produz efeitos puramente físicos, atrai a terra (dizendo de outro modo, que é pesada), reage dinamicamente contra outras coisas (dizendo de outro modo, que tem uma força de inércia), resiste à pressão (dizendo de outro modo, que é flexível), tem uma capacidade térmica dada, etc. Dizer que há ao lado

como terá a confrontação de Cronos com Aion, de acordo com os estoicos, aos quais retorna com a filosofia e com a ciência em suas últimas obras ; e a comparação das duas multiplicidades, de justaposição e de interpenetração, de Bergson, associadas aos delírios de Hume. As ações e paixões, a individuação orgânica e psíquica, de um lado; de outro, a conjugação dos acontecimentos. A primeiridade parece sair de um paradoxo do século XIV, pois o ponto de vista qualitativo da proposição, a afirmação e a negação, não altera a autonomia do sentido, que independe da existência do designado. “Deus é” e “Deus não é”, como dizem os medievais, não se distingue de “isto não é vermelho” e “é vermelho” que aparecem como exemplos da primeiridade de Peirce. A primeiridade dá uma consistência própria ao possível, ao possível porque os seus habitantes nem existem nem não-existem, não se tratando daquele que fala, do manifestante; daquilo de que se fala, do designado; do que se diz, das significações: nem do que se diz nem do que se fala. Não há designado nem significação. São as singularidades - os afetos da matéria, à diferença das formas puras do espaço e do tempo. Que nem afirmam nem negam. Sem designação, sem significação, as qualidades puras, as potências puras. Das quais não se pode afirmar nem negar. Não há contradição, não há contrários, não há sub-contrários. Não há verdadeiro e falso. É o indecível. Não é o vermelho em um corpo, é a qualidade de vermelho. Um transcendental sem as formas da consciência: pré-individual e impessoal, não tem ego individual nem eu pessoal. O possível com o problema da consistência. Dar consistência e o infinito como seu suposto. “A primeiridade é pois a categoria do Possível: ela dá uma consistência própria ao possível, ela exprime o possível sem atualizá-lo, ao mesmo tempo fazendo dele um modo completo. Ora, a imagem afecção não é nada mais que isso: a qualidade ou a potência, a potencialidade considerada por si-mesma enquanto expressa. O signo correspondente é portanto a expressão, não a atualização” (IM, p. 127). Muito semelhante ao século XIV obre a

---

dele uma mesa fantasma que não pode nem afetar os sentidos nem produzir efeitos físicos de nenhuma espécie, é falar de uma mesa imaginária. Uma coisa que não se opõe a outras coisas, *ipso facto*, não existe”.

realidade *in mente* ou *in re* do “complexo significabile”<sup>19</sup>. “A teoria dos conjuntos é a constituição de um plano de referência, que não comporta somente uma endo-referência (determinação intrínseca de um conjunto infinito), mas já uma exo-referência (determinação extrínseca). Malgrado o esforço explícito de Cantor para reunir o conceito filosófico e a função científica, a diferença característica subsiste, já que um se desenvolve sobre um plano de imanência ou de consistência sem referência, mas o outro sobre um plano de referência desprovido de consistência (Gödel)” (QF? p. 157). O problema do pragma retoma esta questão<sup>20</sup>. Sentido, acontecimento, consistência, pertencem ao conceito, à filosofia, e é o que parece querer dizer Deleuze, quando descobre a quarta dimensão da proposição, que se distingue da proposição lógica: o mundo dos conceitos. Da mesma maneira que a primeiridade, a afecção sensitiva pura, Peirce e Maine de Biran, compreendem a intensidade como um plano de consistência, elaborando um envolvimento com o possível; implicando os afetos, os perceptos, os conceitos: as idéias. É como a “Logique du Sens”, concebendo um movimento expressivo, que intervém na emanção e no eriacionismo. Incluindo das artes plásticas, dos contornos e dos traços; à semiótica, aos ícones; às imagens em movimento, aos primeiros planos, às sombras. “Plano de imanência”, “caos”, “crivo”: e o principal para o entendimento

<sup>19</sup> Forest, A - Steenberghen, F. - Gandillac, M. - *Le mouvement doctrinal du XI<sup>e</sup> siècle au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1951, p. 445 n - “Quando Autrecourt escreve: “Deus é e Deus não é têm exatamente a mesma significação”, parece que não se trata do caráter improvável das demonstrações (como o sugere É. Gilson, *Philosophie au moyen âge*, p. 670), mas sobretudo da autonomia do significabile com relação à existência do significado. C está na mesma perspectiva com que nós consideramos esta outra fórmula, julgada escandalosa, segundo a qual esse significado é um nihil”, afirma Gandillac.

<sup>20</sup> Hadot, P. - *Sur divers sens du mot Pragma dans la tradition philosophique grecque*: I. *Pragma*= “aquilo de que se fala”, “o sujeito em questão”; II. *Pragma*= sentido, por oposição a onoma e lexis; III. *Pragma*= conceito/termo, por oposição à proposição; IV. *Pragma*= lekton entre os estoicos; V. *Pragma*= incorporal, por oposição a sôma; VI. *Pragmata*= realidades transcendentais, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980. Elic, H. - *Le complexe significabile*, Paris, Vrin, 1937, p. 7: “Em suas Categorias, Aristóteles disse “A afirmação é um enunciado (λογος) afirmativo, a negação um enunciado negativo. Quanto às coisas que caem sob uma dessas duas enunciações, não se poderia dizer que são julgamentos: são coisas. “Em 1344, um monge italiano, Grégoire de Rimini, estima que nessa passagem pela “coisa” (πραγμα) o estagirita não teria decidido falar da coisa exterior existente, mas de uma entidade não existente exprimindo-se por um complexo, especialmente pela proposição infinitiva. Considera essa “coisa”, significado total e adequado da proposição, como o objeto do conhecimento, e denominou-o “O significado por complexo”(Complexo significabile)”.

destes termos indefinidos: a crise da relação ou a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, entre duas formas: “O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma a outra mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre as duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço” (QF?, p. 59). É a regra dominante: de descontinuidade ou de instantaneidade - em que um não aparece sem que o outro tenha desaparecido. A impossibilidade de uma relação entre duas determinações é a idéia que define o caos, e não a ausência de determinações, pois a velocidade infinita, com a qual se esboçam e se apagam as determinações: um não aparece sem que o outro tenha desaparecido. É a “natureza” do caos. O caos não é o tempo: “Uma sucessão de instantes não faz o tempo; ela também o desfaz; nele, ela somente marca o ponto de nascimento, sempre abortado. O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes” (DR, p. 128). Já Bergson fala do caos como de um estado gasoso: estado demasiado quente da matéria em que sequer um átomo poderia formar-se. Uma matéria fluente sem nenhum ponto de referência<sup>21</sup>. Nenhum corpo. Neste plano a imagem existe em si, independentemente de uma consciência de fato que a constitua: como em Hume é o dado, o delírio, ou seja a identidade absoluta da imagem e do movimento, e a consciência não intervém: “Nada se faz pela imaginação, tudo se faz na imaginação. Ela é apenas uma “reprodução da impressão na imaginação” (ES, p. 3)”. A imaginação em Hume é imanente ao universo e não o inverso; o universo imanente à imaginação, ao espírito. “É um mundo de variação universal, ondulação universal, marulho universal ” (IM, p. 79): é o conjunto daquilo que aparece, a imagem, que não se distingue do movimento executado: a identidade absoluta da imagem e do movimento - mais a aparição da

---

<sup>21</sup> Bergson, H. - *Matière et Mémoire* in *Oeuvres*, Éd. Du Centenaire, Paris, PUF, 1984, p.188: As linhas de força emitidas em todos os sentidos por todos os centros dirigem, sobre cada centro, as influências do mundo material

consciência de direito. Universo acentrado, consciência acentrada, onde tudo age e reage sobre tudo, talvez nem isto: é a variação universal. Movimento infinito de uma matéria que não pára de propagar-se, enquanto a velocidade infinita implica determinações, imagens, em instantaneidade de relações, impedindo a formação de um centro, mesmo indeterminado, que associaria as imagens a partir de si. O infinito, a velocidade infinita, caotiza - desfazendo toda consistência - um não aparece sem que o outro tenha desaparecido, enquanto o problema da filosofia é de adquirir uma consistência sem perder o infinito - no qual o pensamento mergulha, para o desenvolvimento do conceito filosófico. Como em Hume, em que nada se altera na velocidade infinita, a não ser o espírito. A diferença do campo científico que elege um plano de referência, perdendo o infinito.

#### DIFERENÇA – ALTERIDADE - MULTIPLICIDADE

Há um encantamento de Deleuze por Platão, pela alteridade - o motivo é a força da diferença, quebrando a forma das coisas, dos fenômenos e das pessoas. Mas é a alteração em Aristóteles que afetará Bergson em seu esforço para encontrar a diferença em si mesma. Ao final, a alteridade será incorporada ao negativo, sem mais, a partir da intuição como método. É um tema essencial na filosofia de Bergson o combate a todas as formas do negativo, em razão de o negativo introjetar-se no ato criador, provocando uma ilusão fundamental, um “movimento retrógrado da verdade” (B., p. 7). E a busca, é da diferença em si mesma. A diferença em si mesma em sua forma não empírica, além da diferença de outra coisa qualquer. E a diferença e a “durée” parecem ser um, expressando-se como matéria e espírito “A duração é aquilo que difere de si” (BD, p. 88). O tempo real é a alteração: a essência de todos os movimentos. A ciência e a filosofia podem ser pensadas, distinguidas e

---

inteiro. Com as mônadas, enfim? Cada mônada, como o queria Leibniz, é o espelho do universo”.

compreendidas em suas diferenças. A inferência e a intuição são destacadas como instrumentos do espírito para apreensão da coisa. A filosofia não é uma reflexão crítica sobre as ciências, mas, autônoma, volta-se para suas próprias questões, nas quais emergem, retornando, também as das ciências. Além da inferência, é necessária a presença da intuição. Por exemplo: nas duas multiplicidades. O grande poder da intuição é o de fazer aparecer algo sem a necessidade da inferência. A intuição, ao seu modo, retoma o método formal e reflexivo de Espinoza, aumentando a potência do pensamento, para buscar a duração no interior das coisas. É concebida como método, para eliminar os falsos problemas, e colocar os verdadeiros problemas, e mais do que nunca aparece o repúdio de Deleuze pelas filosofias críticas: que exercem uma espécie de bloqueio, separando o pensamento das forças interiores das coisas. Como Nietzsche, buscar as forças - as tendências, com as quais fazemos verdadeiros encontros. A diferença de natureza. O que o espaço apresenta ao entendimento ou o que o entendimento encontra no espaço são as coisas, os produtos, os resultados. E o que difere em natureza é diferente dos estado de coisas, não são os caracteres das coisas, não são as diferenças específicas, mas as tendências. Tendências que se desenvolvem. A semelhança de Espinoza e da tradição neo-platônica, por exemplo Giordano Bruno, com o uso dos conceitos de implicar e explicar. Qualquer coisa em si mesma e em sua verdadeira natureza é a expressão de uma tendência. "As coisas, os produtos, os resultados são sempre *mistos*. O espaço jamais apresentará, a inteligência jamais encontrará nada além de mistos, misto do fechado e do aberto, da ordem geométrica e da ordem vital, da percepção e da afecção, da percepção e da memória...etc. E o que é preciso compreender, é que o misto é, sem dúvida, uma mistura de tendências que diferem em natureza, mas tal qual um estado de coisas em que não é possível se fazer qualquer diferença de natureza. O misto é o que se vê do ponto de vista em que nada difere em natureza de nada. Por definição o homogêneo é o misto, porque o simples é sempre alguma coisa que difere em natureza: só as tendências são simples, puras. Assim, o que difere realmente nós não poderemos

encontrar, a não ser reencontrando a tendência além do seu produto” (BD, p. 84). O misto portanto divide-se em duas tendências: a matéria é uma tendência, definida como “relâchement”; a duração também é uma tendência, uma “contraction”. Ainda que a diferença de natureza não esteja entre estas duas tendências. Ela é uma destas tendências, em oposição à outra. A duração é o que difere em si, consigo mesma. A matéria é o que se repete. A duração, o tempo real, a alteração, são a substância, e a diferença de natureza não está entre duas coisas - porque a diferença de natureza é a tendência opondo-se a outra tendência. A diferença de natureza torna-se uma natureza. É o momento esclarecedor, quando o método intuitivo se confronta com a alteridade, a contradição e a negação. Em confronto com duas dialéticas: platônica, da alteridade; hegeliana, da contradição - ou seja, o confronto com o duplo poder do negativo. Se a alteridade e a contradição são insuficientes para distinguir a multiplicidade de justaposição e a de interpenetração, e estas se colocando como um plano de referência e um plano de consistência, separando ciência de filosofia. A crítica do negativo parece confirmar as duas multiplicidades, no sentido em que torna a alteridade e a contradição insustentáveis, fazendo supor a necessidade de um outro modo de pensar. O das duas multiplicidades: uma das multiplicidades é representada pelo espaço, pelo tempo homogêneo - indicando o esforço de grandes diretores de cinema como pintores, para introduzir um outro espaço, diferente do espaço da primeira multiplicidade, o espaço qualquer, uma espécie de exposição transcendental como suporte para a imagem direta do tempo. Os primeiros planos de Dreyer. O espaço táctil de Bresson. O egípcianismo de Bacon. O espaço háptico. Como se no espaço da arte residisse uma diferença em relação ao espaço científico, sem que se julgue o espaço científico uma sucessão temporal linear. A ciência designa bifurcações e rupturas em seu tempo próprio, mas quando a arte constrói seus planos, espaços e tempos, são de consistência e de direito, transcendentais, nunca de fato e referenciais. “A arte conserva, e é a única coisa no mundo que se conserva. Conserva e se conserva em si (quid juris?), embora, de fato, não dure mais que seu suporte e

seus materiais (*quid facti?*), pedra, tela, cor química, etc. A moça guarda a pose que tinha há cinco mil anos, gesto que não depende mais daquela que o fez. O ar guarda a agitação, o sopro e a luz que tinha; tal dia do ano passado, e não depende mais de quem o respirava naquela manhã. Se a arte conserva não é à maneira da indústria, que acrescenta uma substância para fazer durar a coisa. A coisa tornou-se desde o início, independente de seu “modelo”, mas ela é independente também de outros personagens eventuais, que são eles próprios coisas-artistas, personagens de pintura respirando o ar desta pintura” (QF?, p. 213).

Há uma relação entre a multiplicidade de fusão e o conceito, o plano de consistência. O conceito definido como uma multiplicidade de fusão. A matéria é repetição, o espírito é contração. A mudança se manifesta nesta passagem: alguma coisa muda no espírito. A interpenetração, a heterogeneidade de fusão toma o lugar da descontinuidade homogênea, da repetição física. Da repetição à “durée”, esta com suas duas características essenciais: continuidade e heterogeneidade - “uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número” (B. p. 31). Hume e Bergson são aproximados através de três conceitos: “Repetição física, contração, mudança” (DR, pp. 479 e 483). A Imaginação e a consciência de direito também são aproximáveis? De um lado, Bergson e o paradoxo da conciliação dos dois caracteres fundamentais da “durée”: a continuidade e a heterogeneidade. De outro, Hume, e a “transição fácil” no espírito: a imaginação é como uma galera posta em movimento pelos remos, e que atravessa as ondas sem nova impulsão, como diz, de modo um pouco diferente, Hume. “Empirisme et subjectivité” não é um livro accidental. Fez o encontro de Deleuze com o caos, com a velocidade infinita, que define o caos; e com a evidência do plano de imanência ou de consistência que manifesta a peça essencial da filosofia, o conceito, distinto da função científica que se desenvolve sobre um plano de referência. A teoria dos conjuntos constitui um plano de referência: “Mais tarde é Cantor quem dá à teoria suas fórmulas matemáticas, de um duplo ponto de vista, intrínseco e extrínseco. Segundo o primeiro, um conjunto é dito infinito, se

apresenta uma correspondência termo a termo com uma de suas partes ou subconjuntos, o conjunto e o subconjunto tendo a mesma potência ou o mesmo número de elementos designáveis por “alef 0”: assim ocorre com o conjunto dos números inteiros. Segundo a Segunda determinação, o conjunto dos subconjuntos de um conjunto dado é necessariamente maior que o conjunto de partida: o conjunto dos alef 0 subconjuntos remete pois a um outro número transfinito, alef 1, que possui a potência do contínuo ou corresponde ao conjunto dos números reais (continua-se depois com alef 2, etc.). Ora é estranho que se tenha tão frequentemente visto nesta concepção uma reintrodução do infinito na matemática: é antes a extrema consequência da definição do limite por um número, este sendo o primeiro número inteiro que segue todos os números inteiros finitos dos quais nenhum é o máximo. O que a teoria dos conjuntos faz é inscrever o limite no infinito mesmo, sem o que não haveria jamais limite: em sua severa hierarquização, ela instaura uma desaceleração, ou antes, como diz o próprio Cantor, uma parada, um “princípio de parada” segundo o qual só se cria um novo número inteiro “se a reunião de todos os números precedentes tem a potência de uma classe de números definida, já dada em toda sua extensão” (QF?, pp. 156-157). Enquanto a consistência pressupõe o indecidível, em que o verdadeiro e o falso do designado e a sua verificabilidade não são dominantes. Deleuze repete com Bergson o que dissera de Hume - “Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de Matéria e Memória traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não pára de se propagar e a imagem de um pensamento que não para de fazer proliferar por toda a parte uma pura consciência de direito (não é a imanência que é imanência “à” consciência, mas o inverso)” (QF?, pp. 66-67). O indecidível: um dado conjunto de postulados utilizados como fundamento de um sistema é internamente consistente, de modo que seja dedutível dos postulados algum teorema indecidível: é a lógica do sentido, o paradoxo que vai além do absurdo - e toma o vazio como matéria prima. Não poderia ser de outra forma: se Deleuze sempre marcou o poder imenso dos ingleses do século XVIII

para criar e inventar conceitos: da crença ao hábito; escrever sobre Hume já é ter entendimento sobre o plano de imanência, mostrando que o problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha. É produção incessante de conceitos. Torna-se suave a passagem da “repetição física” para a “contração” e da mesma maneira para a “mudança” no espírito. Como se dá este processo: a imaginação é uma coleção de idéias; e a consciência de direito não é diferente; as idéias estão na imaginação, as imagens estão na percepção pura - mas a preposição “em” não assinala a inerência a um sujeito qualquer, ao contrário, assegurando a identidade do espírito e das idéias, como da consciência com as imagens no sistema acentrado. É a primeira síntese do tempo, aquela que impõe a generalidade como modelo de conhecimento: exemplificando o que ficou dito: a generalidade da idéia não é uma propriedade da idéia, nem pertence à imaginação. Mediada pela diferença, a repetição funda a generalidade. A generalidade é regida por outros princípios, em vez de dizer que é da natureza de uma espécie de idéias. A repetição deve ser distinguida da generalidade. A primeira distinção poderosa é mostrada no discurso lírico e no discurso científico. Com mais precisão ainda quando a generalidade está sob o ponto de vista da lei, em que estão presentes questões das linhas de fuga, da traição, do desejo, do corpo sem órgãos. E possivelmente onde o encontro de Deleuze com o pensamento oriental é mais radical. Hume e Bergson aparelham a aparição do indivíduo orgânico e psíquico. Através do hábito. O indivíduo traz consigo o reconhecimento automático ou habitual que é a condição para a formação da idéia geral, da generalidade, produto da diferença e distinto da repetição; consequência da contração, e responsável pelo sistema de saber da primeira síntese do tempo. “É um reconhecimento sensório-motor que se faz, acima de tudo, através de movimentos: basta ver o objeto para entrarem em funcionamento mecanismos motores que se constituíram e acumularam” (IT p. 59 ). Habitus. “A repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla: esta céebre tese de Hume leva-nos ao âmago do problema” (DR, p.

127). O tempo se faz na síntese que incide sobre a repetição dos instantes, contraindo uns, os instantes, nos outros: e estes instantes sucessivos independentes, que são sintetizados no espírito, constituem o presente vivo. Enquanto a diferença produzida no espírito, pela retenção e antecipação, é a generalidade. Presente vivo e generalidade emergem pela síntese do hábito: a contração. A repetição se submete a uma regra - de direito, em que cada apresentação de um instante é independente do outro. É a regra de descontinuidade ou de instantaneidade (sinonímia): "um não aparece sem que o outro tenha desaparecido" (DR, p. 127). O caos. A matéria, a repetição, não tem em si - à medida que se faz, também se desfaz. É um esvaecimento simultâneo ao aparecimento. O aparecer e desaparecer dos instantes é consequência do seu próprio modo de ser; do modo de ser do nascimento e do desaparecimento do instante - sempre abortado: o instante se repete porque ao fazer-se, desfaz-se para novamente fazer-se, etc. A velocidade infinita. Não haveria meios para modificação da repetição e surgimento da diferença, seria um processo permanente, sem fim da repetição - se Hume, no seu caso, não afirmasse a identidade da imaginação e da idéia. Ou melhor, o espírito não seria diferente da repetição dos instantes, acrescentando-lhe, à repetição dos instantes, a interpenetração, a fusão, o delírio, a conjugação pela retenção e antecipação, os cavalos alados e o dragões de fogo. Este procedimento da fusão é a própria contemplação - imediatamente contraente. Mas contemplação contraente não quer dizer dois momentos: a contemplação e a contração, que se somariam. Melhor seria: a repetição força a contemplação que já é contraente em sua natureza. Embora no espírito só haja a reprodução das impressões, o dado enquanto tal - e o delírio que o prolonga, combinando imagens ao acaso. Não é diferente do fundo sombrio de Leibniz, que dá uma consistência ao caos, às trevas sem fundo, produzindo uma diferença no processo físico, uma pequena diferença: no sentido, em que a contemplação transforma-se a si própria, altera-se pela contração que faz a síntese dos instantes. A repetição não altera a matéria, mas altera alguma coisa no espírito, pela conjugação das idéias. E não se deve confundir espírito e

sujeito, pessoa; o espírito é pré-individual e impessoal, e por isto as sínteses são passivas, independem de uma faculdade, que esta define o sujeito e sua atividade. E as sínteses passivas independem do regime causal, contraditório ou da identidade: é uma conjugação de acontecimentos: sub-representativo. Há a repetição da matéria, há a contemplação imediatamente contraente do espírito, da imaginação. “Ela não é mesmo uma faculdade de formar idéias: a produção da idéia pela imaginação é apenas uma reprodução da impressão na imaginação” (ES p. 3). O espírito é um conjunto de idéias que reproduz as impressões, que são a repetição da matéria. O espírito, a imaginação, não tem natureza: é idêntico à idéia no espírito. Nenhuma regra física ou subjetiva o regula. O espírito não se distingue do movimento da idéia, mas este movimento se distingue do movimento da repetição física, pela conjugação livre das idéias, que é simultaneamente contemplação e contração. Paradoxo. É a constituição, o nascimento do tempo: do novo, sabendo-se que o novo, que jamais envelhece, é o eternamente novo - o novo eterno. “O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes” (DR, p. 128). Esta síntese é contraente: contraente dos instantes sucessivos independentes. O tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo. Não é uma faculdade. O que resta agora é a aproximação fantástica de Hume e Bergson; para o nascimento da primeira síntese do tempo. Para Bergson, o passado se conserva em si e se prolonga no presente - afirmando-se que o momento seguinte se faz presente sem que o momento precedente haja desaparecido: e isto é a contração, a síntese de dois instantes separados - a “durée”. A matéria é o oposto da contração, com sua repetição pura. A repetição nua. Para Hume, o espírito não possui uma atividade distinta do movimento das idéias: assegurando, é o que importa, a identidade do espírito e da idéia no espírito. O espírito é o lugar e o vínculo das idéias. É o nascimento do hábito, da representação orgânica. Enfim, do tempo, como representação. Os estoicos falam de outro modo sobre uma questão quase a mesma - a liberação da eternidade e a conquista do tempo. E presente, passado e futuro, como Cronos e Aion. Uma física da mistura de corpos;

uma lógica dos incorporais. Comparados a Platão e Aristóteles, são diferentes. Talvez sejam os inventores da ciência menor e da filosofia do acontecimento. É preciso separar certos envolvimento para a compreensão: o bom senso, o senso comum, a reconhecimento, a doxa, que se opõem ao paradoxo. É difícil encontrar bom senso em um discípulo de Antístenes? Mas fácil encontrar o argumento sorites em Euclides de Megara? O acontecimento não se equipara à essência. As filosofias vão fazer suas bifurcações próprias. O céu inteligível terá confrontos com água e com fogo. “A imagem do filósofo, tanto popular quanto científica, parece Ter sido fixada pelo platonismo: um ser das ascensões que sai da caverna, eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva. Neste “psiquismo ascensional”, a moral e a filosofia, o ideal ascético e a idéia do pensamento estabeleceram laços muito estreitos (LS, p. 131). Com Empédocles, Neikos e Afrodite farão a célebre alternância, do ódio e do amor, bem diferente das tranqüilas contemplações essenciais. Do mesmo modo, o hábito cederá para a memória ontológica. A contração dos instantes para o ser em si do passado: isto em Bergson. Falar-se em bom senso e senso comum é falar-se em que imagem de filosofia? O delírio do espírito em Hume é como a equivocidade absoluta sofista que o Mesmo e o Outro platônico, regularizam, dispersam? Como dar conta exata de Hume, Bergson e os estoicos - e através deles, construir a ciência e a filosofia? Como compará-los com Platão, Aristóteles e Kant? O que significa para estes pensadores a representação orgânica, o hábito, o bom senso, o senso comum, a doxa, a reconhecimento; mas também a reminiscência, o paradoxo da simultaneidade do presente e do passado, a associação de idéias, o nascimento do sujeito - e o virtual, enfim?

#### A FUGA DO ARISTOTELISMO

Deleuze descobriu o campo transcendental com os estoicos, além do ser: o extra-ser, reagindo a ele como um explorador reage à descoberta de um novo continente<sup>22</sup>, procurando determinar-lhe os componentes para distingui-lo de campos aparentemente correspondentes, como os platônicos e os aristotélicos. A idéia de dupla causalidade já faz esta distinção, pela presença paradoxal da idéia de quase-causalidade, que no mínimo não reproduz os ideais clássicos das quatro causas aristotélicas. Mais paradoxal ainda em razão da diferença entre paradoxos de significação e paradoxos de sentido, estes que são essencialmente a subdivisão do infinito. “A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir à gênese da contradição. O princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível do qual deriva, isto é, aos paradoxo ou antes ao que representam os paradoxos” (LS, p. 77). A distinção fundamental se dá entre o atributo e a quase-causalidade incorporal, e as qualidades corporais, a unidade das causas entre si, entre o acontecimento e as ações e paixões do corpo - nas quais o destino se inscreve. E para o entendimento da causa e da quase-causa: afirmar que o acontecimento é submetido a uma dupla causalidade. A “clivage”, a cisão causal é o paradoxo. O paradoxo se definindo pela oposição à doxa, e aos dois aspectos da doxa: bom senso e senso comum: “O bom senso se funda numa síntese do tempo, precisamente aquela que determinamos como a primeira síntese, a do hábito. O bom senso só é o bom porque esposa o sentido do tempo de acordo com esta síntese” (DR, p. 361). Para o paradoxo, como exemplo, a dupla aventura de Alice, o devir-louco e o nome perdido - ir nos dois sentidos ao mesmo tempo, enquanto o bom senso é o sentido único - como a flecha do tempo: então Boltzmann não atinge o nível de Lewis Carroll? Sim, porque não lhe é suficiente a primeira síntese do tempo. O pensamento é atravessado por uma crise, bem diferente da busca da univocidade do significado, ao modo aristotélico para a organização da cadeia de um raciocínio; bem

<sup>22</sup>Moore, G.E. - *Some Main Problems of Philosophy*. Londres, Allen & Unwin, 1953, pp. 212-3.

diferente da boa vontade do pensador, do valor de verdade, puro e simples. “O delírio está no fundo do bom senso, razão pela qual o bom senso é sempre segundo” (DR, p. 363). Na terceira série, “De la proposition”, são ressaltados dois estados do sentido: um, inferido a posteriori - de fato, indiretamente do círculo da proposição; outro, a priori, - de direito, desdobrando o círculo “ao longo da fronteira entre as proposições e as coisas” (LS, p. 23). De direito, o plano de consistência é o próprio acontecimento sentido, não se confundindo com o plano de referência, de fato, de onde a preocupação de Peirce em dar, com a primeiridade, consistência ao possível. O problema dos conceitos filosóficos e da velocidade infinita se esboça, à diferença das funções científicas e proposições lógicas, com suas desacelerações. Deleuze confronta o infinito das séries atômicas, e o clinamen como determinação do encontro das séries causais, e o destino nos estoicos, com sua independência em relação à necessidade. Fazendo aparecer a relação de expressão: a partir das causalidades físicas e das quase-causalidades, na comunicação dos acontecimentos, mostrando que os estoicos não puderam conjurar “a dupla tentação de voltar à simples causalidade física ou à contradição lógica” (LS, p. 177), apontando Leibniz como o primeiro grande teórico dos acontecimentos, que ultrapassa a redução ao idêntico e ao contraditório - reguladores do possível e do impossível, para pensar as relações dos acontecimentos entre si: noemáticos, não-causais, supra-lógicos.

Vamos deixar inicialmente que alguns textos epicúreos e lucrecianos, juntamente com os estoicos, nos abordem. Por que o clinamen? “O clinamen ou declinação não tem nada a ver com um movimento oblíquo que viria por acaso modificar uma queda vertical. Ele está presente todo o tempo: ele não é um movimento secundário, nem uma determinação secundária do movimento que se produziria num momento qualquer, num lugar qualquer. O clinamen é a determinação original da direção do movimento do átomo” (LS, p. 276) , e por que o destino? O destino opõe-se à necessidade: é este o paradoxo estoico: afirmar o destino, negando a necessidade. O clinamen é um plano de consistência, que sem perder o movimento

infinito, - o caos - , liga o pensamento à matéria. O destino do mesmo modo. O clinamen e o destino são pré-individuais. Mas em que se opõem, para que servem, mesmo que diferentes? O destino é oposto à necessidade e o clinamen à causalidade. Em relação ao destino: “Dir-se-ia que as causas corporais são inseparáveis de uma forma de interioridade, mas os efeitos incorpórais, de uma forma de exterioridade. De um lado os acontecimentos-efeitos têm realmente com suas causas físicas uma relação de causalidade, mas esta relação não é de necessidade, é de expressão; de outro lado, têm entre si ou com sua quase-causa ideal uma relação que não é mesmo mais de causalidade, mas ainda e somente de expressão” (LS, p.175). Em relação ao clinamen, a causalidade sem destino: a declinação das séries casais. Mas quanto à expressão, que nos remeterá à complexidade soberba das teorias da filosofia, da ciência e da arte? A partir de Leibniz, o primeiro teórico do acontecimento; a partir de Espinoza, que renovam o conceito de expressão. Houve um recuo estoico, à causalidade física e à contradição lógica, como a constituição muito difícil de apreciar das relações extrínsecas de compatibilidade e incompatibilidade de conjunção e disjunção. O texto “L’expressionnisme en philosophie” expõe: “A força de uma filosofia se mede pelos conceitos que ela cria ou cujo sentido ela renova, e que impõe um novo recorte às coisas e às ações. Ocorre que esses conceitos sejam convocados pelo tempo, portadores de um sentido coletivo conforme as exigências de uma época, e sejam descobertos, criados ou recriados por diversos autores ao mesmo tempo. É assim com Espinoza e Leibniz e o conceito de expressão. Esse conceito assume a força de uma reação anticartesiana conduzida por esses dois autores a partir de dois pontos de vista muito diferentes. Implica uma redescoberta da Natureza e de sua potência, uma re-criação da lógica e da ontologia: um novo “materialismo” e um novo “formalismo” (SPE, p. 299). A crise ou o recuo estoico é comparável à aparição dos relevantes de Leibniz e aos afetos de Espinoza. Deleuze insiste que Leibniz é o primeiro pensador do acontecimento. E o acompanhamento de Leibniz começa na “Logique du Sens”.

Ou então, as conectivas proposicionais; as proposições, a verdade, a necessidade. A transformação das proposições hipotéticas em conjuntivas e disjuntivas. A teoria da representação, o estatuto ontológico dos incorporais, “definite proposition and the concept of reference”, a filosofia do signo, o modelo conjuntivo e a grande questão deleuziana: o acontecimento, ou melhor: uma nova imagem do pensamento, rompendo com a imagem dogmática que teria a doxa, tanto o logos humano quanto o logos divino, como modelo: “Em suma, as relações dos acontecimentos entre si, do ponto de vista da quase-causalidade ideal ou noemática, exprimem, em primeiro lugar, conseqüências não-causais, compatibilidades ou incompatibilidades alógicas. A força dos Estoicos foi engajar-se nesta via: de acordo com que critérios acontecimentos são *copulata*, *confatalia* (ou *inconfatalia*), *conjuncta* ou *disjuncta*? Aqui ainda a astrologia foi talvez a primeira grande tentativa por estabelecer uma teoria destas incompatibilidades alógicas e destas correspondências não-causais” (LS, p. 177). O argumento preguiçoso<sup>23</sup> e o argumento dominador<sup>24</sup>. São dois argumentos que de algum modo dão um modelo, modelo do devir, do que é a experiência estoica com o pensamento. Mas não são suficientes para o mundo erguido pelo pensamento de Deleuze.

A confrontação da arte gótica com a arte clássica é um destes procedimentos: vontade espiritual e representação orgânica. Originária na cisão causal, na idéia de

<sup>23</sup> Cicéron - *Traité du Destin*, in: Les stoïciens, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, Paris, 1962, pp. 484-485. “XIII. Esse gênero de raciocínio é justamente chamado de preguiçoso ou inerte, considerando-se que com ele suprime-se toda a atividade da vida. É possível modificá-lo, e, sem empregar a palavra destino, guardar a mesma idéia da seguinte maneira: “Se esta proposição: melhorarás desta doença, quer tenhas chamado ou não o médico; se esta proposição tem sido verdadeira por toda a eternidade, melhorarás quer tenhas chamado ou não o médico; se esta proposição tem sido falsa por toda a eternidade, não melhorarás quer tenhas chamado ou não; portanto, etc...” Crisipo critica esse raciocínio. Há na realidade, diz ele, asserções isoladas e asserções conjuntamente ligadas. Eis aqui uma asserção isolada: “Sócrates morrerá dia tal”; que ele não o tenha feito, o dia de sua morte está determinado. Mas se o destino faz que Édipo nasça de Laio, não se poderá dizer: “seja que Laio tenha tido relações com uma mulher, seja que ele não as tenha tido”; pois o acontecimento é ligado e “confatal”; assim o denomina; pois o destino conduz e Laio terá relações com sua mulher e procriará Édipo. Do mesmo modo, se se dissesse: “Milton lutará na Olimpíada” e se alguém retomasse: “Portanto, quer deva ter ou não um adversário, ele lutará, estaria no erro, pois “ele lutará” é uma asserção ligada, considerando que sem adversário não há luta. Todos os sofismas dessa espécie são refutados da mesma maneira. “Quer tenhas chamado ou não um médico, melhorarás, ali está um sofisma; pois está no seu destino tanto chamar um médico quanto melhorar; são coisas, como eu o disse, que Crisipo chama *confatais*”.

extra-ser, a arte gótica leva Deleuze a erguer a linha de vida e de pensamento que esta tendência afirma à diferença da representação orgânica, da arte clássica. É a vontade espiritual, com seus movimentos violentos e suas zonas de indiscernibilidade de formas. Manifesta-se à semelhança dos processos da filosofia e da arte: figuras estéticas, que se comportam como os conceitos no procedimento de criação. As idéias de involuntário e de corpo sem órgãos, como espécies de espiritualização, aparecem como distinções específicas do mundo gótico, ainda que Deleuze não diga explicitamente sobre o involuntário nos góticos, o involuntário é encontrado nos textos - sobre a linha gótica. São duas formas de expressão artística, de uma mesma força, do corpo intenso - histórico, como libertação da vida. A vontade espiritual é uma potente vida não-orgânica que se opõe à representação orgânica da arte

clássica, com a qual, "le chaos devient cosmos". A linha gótica impõe um pequeno desvio, algo semelhante ao processo do clinamen, uma intervenção na linha primitiva inexpressiva, que por confrontar-se com o caos, constitui uma psicologia da angústia, da impotência diante das forças espantosas da natureza; e que, ao final, põe-se de joelhos para o caos<sup>25</sup>. E com o objetivo de liberar os processos não-lineares, de flutuação, de marcas livres, como essenciais à vida, aparece a arte gótica, com sua produção criativa no interior do próprio caos; em afinidade com ele. "À procura das forças elementares" (FB-LS p. 34 ).

A representação orgânica se refere ao enfraquecimento pelo medo instintivo perante o conhecimento exterior e, por consequência, o crescimento do sentimento do valor humano, da inteligência, aproximando-se do orgulho antropocêntrico. O homem assimila tudo à sua pequena humanidade. "Se a representação está em relação com um objeto, essa relação decorre da forma da representação; se esse objeto é o organismo e a organização, é porque a representação é antes de tudo a via orgânica do homem enquanto sujeito" (FB-LS, p. 81). O mundo não é mais inacessível, não é mais

---

<sup>25</sup> Worringer, W. - *Abstraction et einföhlung*. Paris, éd. Klincksieck, 1978, p. 52: "O mesmo sentimento de angústia (*Angst*) pode também ser considerado como a raiz da criação artística".

um estranhamento místico, tornando-se a réplica dos próprios sentimentos humanos, da razão, seu duplo. O real é racional. É um antropocentrismo e a arte desdobra esta postura, recebendo novas funções: a criação artística passando a ilustrar e a celebrar a representação orgânica, através do procedimento figurativo mas não só. “A arte clássica pode ser figurativa, na medida em que remete a alguma coisa representada; mas pode ser abstrata, quando liberta uma forma geométrica da representação” (FB-LS p. 34 ). É o “milieu” realista fundado na primeira síntese do tempo, no bloco de espaço-tempo, na estrutura e na reprodução periódica, com sua filosofia, seu cinema, sua ciência e sua arte. Este mundo se define pelo hábito, o fundamento do meio orgânico. “Este presente vivo e, com ele, toda a vida orgânica e psíquica repousam sobre o hábito. Graças a Condillac, devemos considerar o hábito como a fundação da qual derivam todos os outros fenômenos psíquicos” (DR, p. 140). Mas isto não ocorrerá sem a contemplação contraente. Sem a retenção e a antecipação.

A linha decorativa gótica, no regime da vontade espiritual, se opõe ao essencial e ao eterno da geometria clássica, com seus processos contemplativos: regulados pelas figuras do templo ou pelas estrelas fixas<sup>26</sup>. Pode ser dito que com os góticos

---

<sup>26</sup> Festugière, A.J. - *Contemplation et vie contemplative selon Platon* - Paris, Vrin, 1975, pp.14, 15; 211: “Entretanto, desde antes de Platão, entende-se *θεωπια* de uma maneira mais precisa para designar seja o conhecimento das coisas celestes e dos fenômenos da natureza, seja a contemplação religiosa de uma estátua divina ou de uma festa cultural...Por outro lado, a obra de Platão fará a contemplação religiosa sofrer um progresso análogo. A partir do momento em que o objeto divino dessa contemplação não é mais uma bela forma visível, mas a beleza invisível, o amor que move em direção ao objeto nos eleva do que era apenas um reflexo Exemplar...Essa apreensão da essência. Objetos fabricados, seres físicos, figuras matemáticas, qualidades da ordem da natureza ou de ordem moral, gêneros supremos, transcendentais comuns a todo o ser, cada um desses objetos tem uma essência que o determina naquilo que ele é. Cada um pode ser definido por sua essência. Teoricamente, pode-se definir o Leito em si, o Homem em si, o Círculo em si, a Grandeza, a Justiça, o Movimento e o Repouso, o Mesmo e o Outro, a Medida, a Verdade, o Belo. O Bem. Pode-se defini-los e é assim que, elevados à categoria de tipos, gozam de um estado de imutabilidade que permite que os apreendamos pelo pensamento. Essa necessidade de delimitar com certeza, de atingir a partir daí um objeto estável, eis o fundamento da ciência. Pois esta visa ao verdadeiro, isto é, ao imutável, aquilo que não muda. Ciência, Verdade, Fixidez, essa trilogia é o primeiro momento do modo de pensar platônico”. Plotin - *Ennéades III*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, tratado 2: *De la Nature de la Contemplation et de l'Un*, p. 155 : “Ela (a natureza) evidentemente não tem mãos, nem pés, nem instrumento natural ou adquirido; é-lhe necessária uma matéria sobre a qual trabalhe, e à qual ela dá uma forma : tudo isto é claro. A natureza não emprega alavancas para produzir os seres; está aí uma idéia a excluir; quais impulsos e quais alavancas produziriam toda a variedade de cores e de formas? O fabricante de bocas (e sua obra frequentemente serve de ponto de comparação à arte criadora da natureza) não pode produzir por si só as cores, e ele as tire d'ailleurs pour en enduire les objets qu'il fabrique. On devrait comprendre aussi que si, chez des fabricants de ce genre, il y a nécessairement en eux-mêmes un point d'appui fixe, d'après lequel ils exécutent les ouvrages de leurs mains, il faut bien qu'il y ait dans la nature une puissance fixe qui n'opère pas avec des mains; cette puissance reste entièrement immobile : elle n'a pas besoin d'avoir des parties immobiles et d'autres

surgem as marcas livres. O figurativo dá lugar à figura: às forças de preferência às formas. Os góticos antecipam Pollock e suas linhas; Francis Bacon e suas deformações. Não são os órgãos que criam a linha mas nossa violenta vontade de expressão - ditando às mãos, aos punhos; as impulsões, os movimentos. "Love Streams" de Cassavetes é um exemplo gótico, de vontade espiritual, em seu agenciamento com Brecht, aliás toda sua filmografia: "É a grandeza da obra de Cassavetes consiste em desfazer não só a história, a intriga ou ação, mas até mesmo o espaço, para chegar às atitudes como às categorias que introduzem o tempo no corpo tal como o pensamento na vida. Quando Cassavetes diz que as personagens não devem vir da história ou da intriga, mas é a história que deve ser secretada pelas personagens, ele resume a exigência de um cinema dos corpos: a personagem fica reduzida a suas próprias atitudes corporais, e o que deve sair disso é o *gestus*, isto é, um "espetáculo", uma teatralização ou dramatização que vale para toda a intriga... Em regra geral, Cassavetes só conserva do espaço o que se liga aos corpos, compõe o espaço com pedaços desconectados que apenas um *gestus* religa. É o encadeamento formal das atitudes que substitui a associação das imagens" (IT, pp. 231,232).

A vontade espiritual é à diferença da representação orgânica, pois parece desenhar-se em uma terra acentrada e em velocidade infinita, permitindo aos góticos, por exemplo, sua animália, sua geometria e suas catedrais<sup>27</sup>, é outra a sua síntese do tempo, à diferença da subjetividade material que é consequência da primeira síntese, um processo que envolve e se sustenta no hábito, constituindo o meio realista,

---

parties mobiles ; la matière seule est en mouvement ; cette puissance ne se meut pas du tout ; sinon, elle ne serait pas véritablement le premier moteur". Estes dois textos mostram a diferença entre as duas "teorias", platônica e plotiniana: uma, a platônica, é a contemplação que Deleuze combate; a outra, a de Plotino, é a que Deleuze exalta.

<sup>27</sup> Worringer, W. - *L'Art gothique*, Paris, Gallimard, pp. 70; 73: "Quando consideramos a ornamentação clássica com sua clareza e sua medida orgânica, parece-nos que ela brota sem esforço de nosso sentimento vital. Ela não tem outra expressão a não ser a que lhe damos. A expressão da ornamentação setentrional, ao contrário, não depende diretamente de nós; encontramos uma via que parece independente de nós, que nos aborda com as exigências próprias e que nos constrange a uma mobilidade à qual nós nos submetemos com má vontade. Enfim, a linha setentrional não vive a partir de uma impressão que nossa vontade lhe dá, mas parece ter uma expressão própria, mais forte que a nossa vida".

constituído no composto situação-ação, ciclo orgânico, esforço e resistência. No cinema, quando este inventou o primeiro plano como um campo transcendental, alterando e transformando o domínio exercido pela imagem-ação, afirmou uma nova imagem do pensamento, fazendo com que a ação se tornasse momentânea ou localmente impossível - o movimento translativo converteu-se, metamorfoseando-se em expressivo, por ser abstraído das coordenadas espaço-temporais: logo o objeto deixou de ser parte de um conjunto e tornou-se abstrato, sofrendo uma mudança de dimensão temporal: como o ready-made Dadá, quando arrancado de seu contexto, - perdendo suas coordenadas existenciais, seu meio, seu bloco de espaço-tempo - , e parecendo poder liberar afetos puros. Perde suas conexões reais; a individuação concreta é suspensa, é excluída, mas, em compensação, são ressaltadas suas qualidades e potências, possíveis ou virtuais, no mictório de porcelana, nas rodas de bicicleta e na emoção de uma demonstração matemática, esta na exemplificação de Peirce. O ready-made perde mais do que sua posição de objeto técnico - torna-se um signo. Já não é reconhecido. Ele próprio não se altera: o mundo se altera, em termos de perspectiva e ponto de vista - o cinema de Dreyer é um exemplo. Melhor dito, toda literatura do "Nouveau Roman" é um esforço para quebrar o bom senso e o senso comum, abandonando a representação automática, ou o que dá no mesmo, os objetos no mesmo plano. É quando a narração se abstrai das ações sucessivas, para fazer a distribuição dos diferentes presentes aos diversos personagens, e que este conjunto comporte a impossibilidade destes presentes e destas personagens juntas. Mas ainda é pouco. Há uma pane da representação. O signo é diferente das significações estabelecidas. Se tantos se serviram da primeiridade é porque ela detém um segredo. Um além do fenômeno. Maine de Biran também afirma um além do fenômeno<sup>28</sup>. O signo é um aquém e um além do fenômeno. Uma nova imagem do pensamento, - retenha-se Proust - , que se fundamenta no aprendizado do signo, nas implicações e

---

<sup>28</sup> Baertschi, B.- *L'Ontologie de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1982, p. 196. "Um absoluto, uma substância, ou ainda, retomando a terminologia kantiana, um número".

nas explicações; retenha-se Nietzsche, e a nova imagem do pensamento fundamenta-se na superação do fenômeno, da pessoa, e do clássico valor de verdade, pelo signo, e é por este valor de verdade que Nietzsche faz a passagem para um novo modo de pensar, em que tudo depende do valor e do sentido, inclusive o verdadeiro e o falso. Conceber e crer, a concepção do sentido e a crença no valor, duas forças que se combinam, e delas nascem nossas verdades. Mas que querem dizer sentido e valor, implicação e explicação? Com Proust, a essência e o ponto de vista são o ponto de partida. Com Nietzsche, a idéia de potência, de forças que se apoderam do fenômeno ou da coisa mais a multiplicidade e coexistência dos sentidos. Egíptologia; interpretação para ambos os casos. O reconhecimento torna-se inviável. Emerge o mundo da expressão - a série aiônica. Uma longa linhagem se constitui, com Espinoza no vértice. A idéia expressiva se opõe à idéia inexpressiva: nesta, explicar e implicar estão desassociadas. "É o caso da idéia inadequada: ela implica nossa potência de compreender, mas não se explica por ela; ela envolve a natureza de uma coisa exterior, mas não a explica" (SPP, págs. 103-104). É toda questão do método formal e reflexivo: a compreensão. Mas a compreensão é provavelmente toda a questão desta tese, pela sua ilimitada potência de espiritualização. Por exemplo, só a compreensão poderia fragilizar o mundo superior e questionar o desejo de eternidade. Não importa em que caso ou em que região do pensamento. O caos diagramatizado, como modo de compreensão, por exemplo, mesmo que seja um procedimento exclusivo das artes plásticas para combater o clichê, põe fim aos bloqueios de um pensamento abstrato, provocando seu desabamento. Os componentes que aparecem quando o mundo superior desaba são o caos, como são também germes para o novo mundo que vai se constituir. O diagrama é o conjunto operatório dos traços e das manchas, das linhas e das zonas assignificantes e não-representativas. O diagrama é um caos, violento, em sua relação aos dados da cópia, da representação, mas é um germe de ritmo em relação a uma nova ordem de mundo: o mundo em que predominam os fantasmas sobre os ícones. Na pintura, é o rompimento com o

figurativo. Na teoria do conhecimento, é o rompimento com a concepção do conhecimento como representação, como reprodução. Melhor dito: é aderir ao projeto de Espinoza do método formal e reflexivo em favor das Idéias adequadas, contra as idéias inadequadas<sup>29</sup>. Este rompimento não é a constituição de um caos, mas a de singularidades nômades, que aparecem no caos-germe, quando desaba o mundo da representação. “É como o surgimento de um outro mundo. Pois essas marcas, esses traços, são irracionais, involuntários, acidentais, livres, ao acaso. Eles são não-representativos, não- ilustrativos, não-narrativos. Mas não são mais significativos nem significantes: são traços assignificantes. São traços de sensação, mas de sensações confusas (as sensações confusas que nós trazemos (apporter) ao nascer, dizia Cézanne)” (FB-LS, p. 66).

### DO UNIVERSAL AO SINGULAR

É por dizer da afecção sensitiva pura, de Maine de Biran, que Deleuze acaba por aproximar-se de Dickens e, claro, de Peirce, em texto magnífico como ensinamento e beleza<sup>30</sup>. A primeiridade, a categoria do possível, implica planos deformantes, como

<sup>29</sup> Macherey, Pierre - *Hegel ou Spinoza*. Paris, librairie François Maspero, 1979, pp. 76-77. “A função essencial da categoria de “adequatio”, é de romper com a concepção de conhecimento como representação que ainda domina o cartesianismo. Conhecer, no sentido de representar, re-presentar, é, ao pé da letra, reproduzir, repetir: a idéia não é então nada além de um duplo, uma imagem da coisa de que ela dá a representação, e que existe e subsiste fora dela. O que é que é essencial nesse esquema empirista, que o materialismo vulgar retomou por sua conta? É o pressuposto que a idéia, representação de um objeto para ou em um sujeito, tem seu conteúdo fora dele, conteúdo que então ele pode apenas “refletir”. Desde então o problema do conhecimento consiste na justificação dessa relação de conformidade entre a idéia e o objeto ao qual ela faz face: e isto só é possível pela descoberta de uma garantia que confirme a validade ou ainda a objetividade da relação extrínseca entre forma e conteúdo do conhecimento”. contenu que dès lors elle peut seulement «refléter». Dès lors, le problème de la connaissance consiste dans la justification de ce rapport de conformité entre l'idée et l'objet auquel elle fait face: et cela n'est possible que par la découverte d'une garantie qui confirme la validité, ou encore l'«objektivité» du rapport extrinsèque entre forme et contenu de la connaissance”.

<sup>30</sup> Rivaud, Albert - *Histoire de la Philosophie*, Puf, Paris, 1962, p.426. Em texto sobre Maine de Biran: “Un être dénué de toute mobilité, purement sentant et affectible, connaîtrait son existence, quoi qu'il n'y eût en lui aucun senti; 12ment de rapport, de désir...Et il cite comme exemples divers épisodes de notre vie, où nous en sommes réduits à la simple affection sensitive. Tel sont le sommeil, le délire, les défaillances, toutes les grandes douleurs, les passions qui mettent, comme on dit, l'individu hors de lui-même. Dans de tels états, l'individu garde un puissant sentiment de lui-même, mais ce sentiment demeure indistinct”. Deleuze repete e prolonga Maine de Biran: “Le champ transcendantal devient alors un véritable plan d'immanence qui réintroduit le spinozisme au plus profond de l'opération philosophique. N'est-ce pas une aventure semblable qui survenait à Maine de Biran,

as sombras da conjugação virtual que se aproximam e se separam sem razão: além da física e da lógica; desatualizada. E os espaços quaisquer ou os primeiros planos, os desenquadramentos, tanto podem ser chamados de afecção sensitiva pura como de primeiridade. Com este processo a obra de arte torna-se um simulacro, escapa para sempre ao senso comum, pertencendo em absoluto ao mundo da consistência. E a consistência é, no mínimo, um encontro com o vazio; o absoluto da imanência. É um abstrato, descontextualizado, ao modo do pedaço de ferro de Peirce, que mesmo não sofrendo atualmente nenhuma pressão, ainda assim mantém seu poder de resistência<sup>31</sup>. As qualidades e potências independem da existência, da atualização: Marcel Duchamp, um dadaísta, que decompôs o movimento, e Peirce, um lógico, parecem estar em ressonância. Jamais as qualidades e potências, o dois componentes da primeiridade, os que dão a consistência ao possível, são excluídas pelo fato de se separarem das coordenadas do espaço-tempo, pelo contrário; são reais, mas não pertencem ao complexo real atual: nem o estado mais contraído de instantes, nem o grau mais contraído de um passado inteiro: é o transcendental, independente da atualização. Há uma singularização que Deleuze distingue da individuação. Termos que se corresponderam em sinonímia, em um tempo, singular e individual, separaram-se e diferiram-se absolutamente, sem oposição, em outro. E esta distinção é suficiente para distinguir-se a primeiridade e a afecção sensitiva pura - a

---

dans sa "dernière philosophie" (celle qu'il était trop fatigué pour mener à bien), quand il découvrait sous la transcendance de l'effort une vie immanente absolue? Le champ transcendantal se définit par un plan d'immanence, et le plan d'immanence par une vie. Qu'est-ce que l'immanence? Une vie... Nul mieux que Dickens n'a raconté ce qu'est une vie, en tenant compte de l'article indéfini comme indice du transcendantal. Une canaille, un mauvais saute idée particulièrement méprisé de tous est ramené mourant, et voilà que ceux qui le soignent manifestent une sorte d'empressement, de respect, d'amour pour le moindre signe de vie du moribond. Tout le monde s'affaire à le sauver, au point qu'au plus profond de son coma le vilain homme sent lui-même quelque chose de doux le pénétrer. Mais à mesure qu'il revient à la vie, ses sauveurs se font plus froids, et il retrouve toute sa grossièreté, sa méchanceté. Entre sa vie et sa mort, il y a un moment qui n'est plus que celui d'une vie jouant avec la mort. La vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive. "Homo tantum" auquel tout le monde compatit et qui atteint à une sorte de béatitude. C'est une hecété, qui n'est plus d'individuation, mais de singularisation: vie de pure immanence, neutre, au-delà du bien et du mal, puisque seul le sujet qui l'incarnait au milieu des choses la rendait bonne ou mauvaise. La vie de telle individualité s'efface au profit de la vie singulière immanente à un homme qui n'a plus de nom, bien qu'il ne se confonde avec aucun autre. Essence singulière, une vie..." (Philosophie, n. 47, p. 5).

singularização, ambas manifestando as singularidades nômades; e a força bruta e o fato primitivo do sentido íntimo - a individuação, a subjetivação, a efetuação da virtualidade. A primeiridade dá consistência ao possível, e não referência - exprime o possível; como na hipnagogia; a segundidade dá existência ao possível, referência, atualiza o possível. "Singular sem ser individual tal é o estado do ser pré-individual" (Revue philosophique nº 1, jan/mars 1966, pp. 115 a 118). De onde a importância de Duns Scot para o conjunto do pensamento envolvido com as singularidades - pois a individuação não esgota o ser. E de onde a importância da literatura anglo-americana - "Eles criam uma nova terra" (D, p. 48): fazendo do corpo uma potência que não se reduz ao organismo e do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. O corpo sem órgãos, uma fonte de entendimento e de realidade misturada com o modo de pensar oriental, intensidades, vazio, tornando-se elemento até mesmo de exemplo do pré-individual, revela a filosofia de Espinoza, de Nietzsche, "o contrário de uma moral de saúde, ensinar a alma a viver sua vida, não a salvá-la" (D, p. 77). E estas questões estão presentes no mundo de Avicena, em sua compreensão do que é essência, a essência neutra. A essência podendo ser visada sob três aspectos: nas coisas - individualizada, física; no intelecto, - universalizada, lógica; e fora das relações que pode ter com as coisas ou com o intelecto: *em si mesma*. Metafísica. Um duplo enraizamento: aparecendo a essência em si mesma, sem relação com o corpo ou com o intelecto. A essência metafísica. Quando se é lógico, fala-se da essência como universal; quando se é físico, fala-se em causalidade. Mas a essência em si mesma pertence à metafísica, que parece referir-se a um mundo novo, nem lógico, nem físico - mas expressivo. É a tradição neo-platônica, antecipando Espinoza e renovando o conceito de emanção. Quando Gilson afirma que a atitude de Avicena em relação à essência é especial, recusando-se em considerá-la universal ou singular, enquanto singular é sinônimo de individual (unidade numérica). A essência é neutra (abstrata) e

---

<sup>31</sup>Peirec, C. S. - *Écrits sur le signe*, Paris, éd. du Seuil, 1978, p. 89.

indiferente à singularidade ( individualidade) ou à universalidade, e não sendo uma coisa ou outra, pode tornar-se universal no intelecto (o universal não é a essência mas a predicação das essências) e individual ou singular nas coisas. São três tipos de essências: concreta, nas coisas: é a essência física, com suas notas características que são o movimento e a causalidade. É a existência, ou melhor, a composição essência e existência, necessária a todo ser finito, com seus limites, que o mostram diferente do puro ato de ser. As razões diversas dos variados movimentos do ser físico, concreto, são suas composições: matéria e forma; substância e acidente; essência e existência e potência e ato. A essência lógica é a essência universal, diferente da essência abstrata, esta - metafísica: universal e abstrato não são sinônimos. A essência lógica seria aquela que dependeria das vias dos sentidos, não podendo ser objeto direto da apreensão metafísica, mas somente da apreensão indireta: analógica. Por não podermos ter diretamente uma abstração sem as vias da sensibilidade. O homem, devido ao pecado original, estaria prisioneiro do conhecimento analógico. A passagem aqui para Duns Scot é absolutamente necessária, para o entendimento de um processo tão complexo. Qual a questão exata do objeto metafísico e como a coloca Duns Scot, ou melhor, como a esclarece Étienne Gilson? A essência neutra é um puro possível. O acontecimento, o a-causal, o supra-lógico. A essência metafísica é a singularidade, um nome que já recebe a influência de Simondon, ou de Peirce, pois não é sinônimo de individual - o pré-individual - é o próprio extra-ser, o transdutivo e não o substancial; o problemático, como categoria transcendental. E Duns Scot prolonga Avicena, inclusive rompendo com a individuação negativa pela matéria de Tomás de Aquino, e a dependência do conhecimento às formas da sensibilidade, abrindo as vias para uma filosofia da univocidade do ser. Ou melhor, para o entendimento da individuação, sem os princípios dominadores: e se mesmo o amor cortês é chamado para exemplificar, é porque o processo, o desejo, no caso o amor cortês, como seu corpo intenso, expõem um modo de vida diferente. Duns Scot repensa toda matéria, a potência; diferente da forma, o ato: há uma semelhança com o

Timeu, o inteligível é diferente do sensível, devido ao meio espacial, logo o meio espacial é algo, mas nem inteligível nem sensível: um bastardo, diz Platão. E abandona o princípio de analogia universal, ao declarar que o ser tem sentido unívoco e não equívoco a respeito de Deus e das criaturas - têm o mesmo sentido, o criador e a criatura, na noção de ser. Duns Scot dá ao indivíduo uma inteligibilidade análoga à que Aristóteles dá à espécie: uma determinação por características positivas e essenciais e não por características negativas e acidentais. A socraticidade é algo positivo, mesmo antes da existência de Sócrates na matéria, e persiste, quaisquer que sejam as mudanças de quantidades e acidentes no Sócrates real. É a unidade do indivíduo, a entidade - a *ecceidade*. A entidade singular (*ecceidade*) e a entidade específica (*espécie ínfima*) permanecem realidades formalmente distintas. A individualidade se acrescenta à espécie sem que haja laço algum de continuidade inteligível entre ambas. Semelhante ao caso da literatura anglo-americana: "Caso exemplar de Thomas Hardy: As personagens nele não são pessoas ou sujeitos, são coleções de sensações intensivas, cada uma é uma coleção dessas, um pacote, um bloco de sensações variáveis. Há um curioso respeito pelo indivíduo, um respeito extraordinário: não porque ele se compreenderia a si próprio como uma pessoa, e seria reconhecido como uma pessoa, à francesa, mas ao contrário, justamente porque vive a si e aos outros como a mesma quantidade de "chances únicas" - a chance única que tal ou tal combinação tenha sido sorteada. Individualização sem sujeito" (D, p. 51). O transcendental se constitui sem trazer as formas da consciência.

Esta mesma questão é posta por Gilbert Simondon em "L'individu et sa genese physico-biologique", trazendo à cena o hilemorfismo aristotélico e o substancialismo atomista, mas para combatê-los, como combater o princípio de individualização. Acrescentando as idéias de pré-individual e impessoal, à idéia de ser, fundamentando a singularização, de modo totalmente original. A individualidade do estado de coisas e do agente não deve ser confundida com a singularidade que faz parte das qualidades e potências puras: o metafísico é em si sem relações, ou dependência do orgânico e do

psíquico. E o cinema atinge a singularização quando ergue um quadro a priori para a construção das imagens afetivas, inventando o primeiro plano e permitindo processos do tipo desenquadramento, como em Dreyer, e com igual realce, práticas exercidas por Cassavetes “como afirma Cassavetes, trata-se de desfazer o espaço, tanto quanto a história, a intriga ou a ação” (IM, p. 255) e Bresson “a grande semelhança é que se trata do afeto como entidade espiritual complexa: o espaço branco das conjunções, reuniões e divisões, a parte do acontecimento que não se reduz ao estado de coisas, o mistério desse presente recomeçado” (IM, p. 139), cada um com sua singularidade, concebendo o espaço-esvaziado<sup>32</sup>, uma espécie de existente de direito, um transcendental, suporte metafísico dos afetos expressados pelos objetos no primeiro plano, mas ele também expressão das marcas livres afetivas: a primeiridade de Peirce ou o transcendental de Biran. “As causas ativas são determinadas nos estados de coisas, mas o acontecimento propriamente dito, o afetivo, o efeito, excede suas próprias causas e só remete a outros efeitos, enquanto as causas voltam para o seu lugar. É a cólera do arcebispo, é o martírio de Joana D’Arc, mas dos papéis e das situações só se conservará o necessário para que o afeto se libere e opere suas conjunções, essa “potência” de cólera ou de astúcia, essa “qualidade” de vítima e de mártir” (IM, p. 137). A segundidade e a terceiridade, o físico e o lógico, o problema

---

<sup>32</sup> Do mesmo modo que Deleuze diz que a terceira fase de Turner não representa uma catástrofe, mas faz uma catástrofe propriamente pictural: quando a tela é fendida por um fundo de nevoeiro de ouro intenso, assemelha-se a Hopper, em que a luz não ilustra a solidão, mas ela própria é a solidão gelada e geológica, nem subjetiva nem objetiva. É o espaço de Antonioni: entre as coisas, como diz Elie Faure em *Histoire de l’art, L’art moderne I*, éd. Denoël, Paris, 1987, p. 167: “Mas desde que se olhe entre as formas, o pesadelo desvanece, alguma coisa inesperada e desconhecida se desvela, uma circulação de átomos aéreos, um envolvimento discreto, uma sombra transparente e apenas colorida que flutua em torno delas e as transfigura. Velazquez, depois dos cinquenta anos, não pintava mais, de maneira nenhuma, uma coisa definida. Vagava em torno de objetos com o ar e o crepúsculo, surpreendia na sombra e na transparência dos fundos as palpações coloridas das quais fazia o centro invisível da simfonia silenciosa. Só apreendia do mundo as trocas misteriosas que fazem penetrar, umas nas outras, as formas e os tons, num progresso secreto e contínuo em que nenhum choque, nenhum sobressalto denuncia ou interrompe o andamento. O espaço reina. É como uma onda aérea que desliza sobre as superfícies, impregnando-se de suas emanções visíveis para defini-las e modelá-las, e levá-las por toda parte como um perfume, como um eco delas que ela dispersa sobre toda a extensão circundante numa poeira imponderável”. Em um filme afetivo por excelência, “*La passion de Jeanne d’Arc*” de Dreyer, diz Deleuze sobre o espaço esvaziado: “Ces cadres coupants répondent à la notion de “décadrage”, proposée par Bonitzer pour désigner des angles insolites qui ne se justifient pas complètement par les exigences de l’action ou de la perception” (IM, p. 151). O espaço esvaziado é uma espécie do gênero espaço qualquer - espaço desatualizado que pertence à segunda série da cisão causal, fora do regime de Cronos, do deus Cronos - do presente divino, que é o círculo inteiro. Toda a primeiridade pertence à segunda série da cisão causal.

das distinções, tão rica na Idade Média, se faz presente, sobretudo a partir da formulação de algo amais do que o lógico e o físico, do que a lógica das proposições; da primeiridade. O designado e o significante, o individual e o mental, as relações duais e o raciocínio, ou seja as distinções reais, a dissociação; a distinção lógica, a discriminação; a distinção formal, precisão; toda a questão das distinções medievais, em Duns Scot, reaparece retomadas por Peirce<sup>33</sup>. Entendidas através da quebra da formulação tomista em relação ao princípio de individuação e ao universal.

E a questão prolonga-se na formulação de Ockham: o universal é o gênero e a espécie, duas entidades lógicas, sujeitas a identidades e contradições; o indivíduo, ou o singular, sinônimos, como era do gosto medieval, subordinado às causalidades físicas, um mecanismo causal físico. A idéia de singularidade é havida como sinônima da idéia de indivíduo. O ente singular se confunde com a substância primeira aristotélica. Embora um dia venha a ser dito que o "Singular sans être individuel, tel est l'état de l'être préindividuel" como na "Logique du Sens". O "singulier" é uma só coisa em número e não várias coisas, quando se diz singular, confundido com individual e sujeito. Mas a própria série, - as várias coisas, os diversos singulares, - tem uma unidade, uma unidade de significação: que não se confunde com a unidade numérica. Esta unidade de significação demonstra que não se trata de um objeto universal. A constituição de uma série, que são vários, tem uma unidade de significação que não é a substância segunda ou o universal: acompanhada sempre da instituição de um signo. A unidade da série dos homens é acompanhada do signo "homem"; a unidade da série das rosas é acompanhada do signo "rosa". Evidentemente todos os homens se assemelham; evidentemente todas as rosas se assemelham, mas os homens tornam-se iguais uns aos outros, como as rosas tornam-

---

<sup>33</sup> Houser, Nathan - *La structure formelle de l'expérience selon Peirce*, in *Études Phénoménologiques* n<sup>os</sup> 9-10, tome V. Paris, J. Vrin, 1989, p. 91. "La position de Scot se résume comme suit: en plus de la distinction fondée sur une différence réelle dans l'objet et de la distinction logique simplifiée, on trouve une autre sorte de distinction valide, la distinction formelle. Comme la distinction logique, cette distinction est introduite par l'esprit, mais comme la distinction réelle, elle est justifiée par la réalité de l'objet. Peirce appelle la distinction formelle, précision; la distinction logique, discrimination; et la distinction réelle, dissociação".

se iguais umas às outras, em razão do signo: o signo tematiza a semelhança e fixa a igualdade, a generalidade. O signo é uma espécie de unidade na multiplicidade. A unidade de vários, homens ou rosas, é dada pela unidade de significação. “A troca ou a substituição dos particulares define nossa conduta em correspondência com a generalidade. Eis por que os empiristas não se enganam ao apresentar a idéia geral como uma idéia em si mesma particular à condição de a ela acrescentar um sentimento de poder substituí-la por qualquer outra idéia particular que se lhe assemelhe sob a relação de uma palavra” (DR, pp. 21-22). É o pleno envolvimento na generalidade, constituída pela tríade do singular, a unidade numérica; da série, vários; da unidade significante, que é o signo<sup>34</sup>. O real empírico é a coisa singular última, exterior, que não é signo de outra coisa: uma pedra é uma pedra; enquanto o elemento semiológico é a unidade significante, que dá unidade a uma série: esta série não contendo o estatuto ontológico. Para o entendimento do procedimento dos empiristas, de Berkeley a Hume, em relação a sentimento e troca, na concepção da linguagem científica, é acentuada esta noção de unidade significante como idéia geral<sup>35</sup>: é o célebre, deleuziano, combate entre a generalidade e a repetição; mas não será este um ideal, o da generalidade, um ideal científico das previsões, um produto das relações do bom senso com a previsão? A idéia geral - que é uma consequência da primeira síntese do tempo, o que aparece com a diferença, necessariamente: a generalidade, ela supõe a repetição nua como condição; e também a diferença no espírito para manifestar-se: “Neste ponto tudo se reverte. A imagem sensório-motora só retém de fato da coisa aquilo que nos interessa, ou aquilo que se prolonga na reação de uma personagem. Sua riqueza é pois aparente, e vem do fato de ela associar à coisa muitas outras coisas que se parecem com ela no mesmo plano, na medida em que todas

---

<sup>34</sup>Alféri, P. - *Guillaume D'Ockham, Le Singulier*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989, cap.1.

<sup>35</sup>Dubois, P. - *L'oeuvre de Berkeley*, Paris, Vrin, 1985, pp. 15-16: “Reste à expliquer la généralité des termes. Pour ce faire, Berkeley distingue entre une sorte spéciale d'idée, appelée idée abstraite, qui ne peut exister, et l'idée générale, qui n'est pas une sorte spéciale d'idée, mais simplement une idée ordinaire ou image mentale remplissant une fonction spéciale. Une idée devient générale par le fait d'être chargée de représenter ou de

suscitam movimentos semelhantes: é o capim em geral que interessa ao herbívoro. É neste sentido que o esquema sensório-motor é agente de abstração” (IT, p. 60-61). É a imagem sensório-motora, as formas da individuação orgânica e psíquica. O importante do signo nesta vertente é que ele é membro efetivo da reconhecimento: uma coisa, um fenômeno, uma pessoa, ou então o abismo sem fundo. É a concordância das faculdades, fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer. Toda obra de Deleuze é um destroçamento desta postura.

As relações de Deleuze com Meinong são aparentemente muito pequenas, reduzindo-se a um curto parágrafo na “Logique du Sens”. Mas não é o caso, pois Meinong aparece como exemplo de alta importância para uma das séries da cisão causal. A cisão causal que aparece com os estoicos é definitivamente incorporada à filosofia transcendental sem as formas da consciência. Deleuze descobre definitivamente que vários pensadores, por vias altamente sofisticadas, penetraram na série do acontecimento, quebrando os vínculos sensório-motores, encontrando as forças supra-lógicas e a-causais que forçam o pensamento a pensar, em confronto com pensamento enquanto faculdade abstrata. Meinong, entre outros, por exemplo, age como um libertador, como um reabilitador do pensamento, através de sua teoria dos objetos impossíveis, isentos do domínio do princípio de contradição: um autêntico “extra-êre”: revelando sua formação no paradoxo, ele próprio contraditório, implicando uma distinção entre sentido e não-sentido. “Em suma, as relações dos acontecimentos entre si, do ponto de vista da quase-causalidade ideal ou noemática, exprimem, em primeiro lugar, conseqüências não-causais, compatibilidades ou incompatibilidades alógicas” (LS, p. 177) E para chegar em Meinong, Deleuze faz uma longa passagem, referindo-se a lógicos medievais, sobretudo utilizando-se de texto de Hubert Elie, em que uma vertente da cisão causal apresenta-se : “Le Complexe Significabile”; mas também citando Bertrand Russell e seu célebre “On

---

remplacer toutes les idées particulières de la même sorte. Ainsi, une démonstration faite pour une ligne particulière vaut pour la ligne en général, parce qu'elle représente toutes les lignes particulières”.

Denoting”, onde é exposta a teoria das descrições, contra o esforço dos que erguem um plano de consistência, com os objetos impossíveis, o paradoxo dos objetos impossíveis, dos quais decorre ainda outro paradoxo: as proposições que designam objetos contraditórios têm um sentido. Mas as designações destes objetos são inefetuáveis, à semelhança do incorporal estoico, logo estas proposições não possuem significação - condição de possibilidade para tal efetuação. Distinguem-se duas espécies de seres, o ser do real empírico como matéria das designações. E o ser do possível lógico como forma das significações. E ainda acrescenta-se um extra-ser através do qual Meinong salta da lógica e da física, produzindo uma desmarca, à maneira de Hitchcock, ao acrescentar o impossível em uma série que em suas relações naturais constitui-se pela designação, significação e manifestação. E altera a teoria da proposição, alteração esta que percorre toda “Logique du Sens”. Os impossíveis são os extra-existentes, que não se efetuem, que não ganham existência empírica, nem psicológica. Envolvidos no não-causal e no alógico. O mundo do estranho, de paradoxos, é projetado com sua irregularidade.

A intencionalidade contra a qual Bergson se colocou para a construção do plano de imanência, para poder conceber a consciência de direito - uma espécie exatamente oposta à intencionalidade - que desfaz a idéia de uma consciência emissora de luz, ao contrário, faz a idéia de uma consciência que se constitui porque recebe a luz por todos os lados, luz que percorre o universo acentrado, e a idéia de acentrado é exacerbada, ao ponto de mover uma nova teoria do cérebro, rizomática, em que este é concebido como uma singularidade nômade : é um universo em que a luz é um labirinto em velocidade infinita e a consciência de direito, que se constitui junto com o labirinto; é o diferencial que dobra o caos, formando o caóide: tornando o caos uma abstração. A doutrina da intencionalidade que ganhou notoriedade na filosofia a partir de Husserl, tem suas origens no medieval; e Meinong, quando constrói sua teoria dos objetos, que vai fazer frente à metafísica, busca suas fontes na psicologia de Brentano, toda fundamentada na intencionalidade, que os medievais afirmavam ter

duas dimensões: da consciência e do objeto como uma unidade intencional. Destaca-se o fato de que o objeto não é o objeto existente do senso comum, pois este objeto é suspenso pela atividade redutora da fenomenologia: a epoché. Não estando em questão o objeto em sua exterioridade material, mas sim o seu sentido - podendo ser dito sua camada de significação, com Husserl, que identifica sentido e significação - mas que jamais, em Deleuze, podem ser identificados, ao contrário: são duas entidades que não se recobrem.. O sentido sendo a quarta dimensão da proposição, ou de outro modo, o conceito, independente da lógica das proposições. Na verdade a diferença entre os dois, entre o sentido e o significado, explica a distinção entre reconhecimento e pensamento. Destaca este tema: as imagens do pensamento. De outro modo, é o objeto menos suas questões existenciais, impedindo a conjugação de plano de consistência e plano de referência - de futivo e de conceito, com a submissão deste às formas da lógica das proposições.. É uma exclusão do problema da existência, enquanto este problema pertence à metafísica, soluciona Meinong<sup>36</sup>, para construção de sua teoria dos objetos. O domínio de estudo da metafísica é o ser enquanto ser. E para Meinong, não obstante a sua grande extensão, a metafísica se restringe ao que existe, existiu e existirá, que é infinitamente pequeno comparado à totalidade dos objetos do conhecimento - evidentemente os objetos intencionais; os puros sentidos, onde nada se efetua. Os noemas, conforme linguagem da fenomenologia. A "teoria dos objetos" de Meinong inclui, em seu mundo noemático, os objetos impossíveis, montanha sem vale, círculo quadrado, matéria inextensa - que

---

<sup>36</sup> Linsky, L. - Le problème de la référence, Paris, Éd. Du Seuil, 1967, p. 37: "L'un des problèmes concernant l'irréférence présentés au chapitre I devient, sous la plume de Meinong, un argument pour montrer que l'objet pur est *ausserseiend*, c'est-à-dire se situe au-delà de l'être et du non-être. Voici l'argument: le fait que *A* ne soit pas (le *Nichtsein* de *A*) est un objectif, tout autant que l'être de *A* (le *Sein* de *A*). Le degré de certitude qu'il est raisonnable d'avoir en affirmant que l'objectif "*Nichtsein de A*" a du *Sein* qu'il a de la subsistance). Un objectif peut être un objectif d'être (*Seinsobjektiv*) ou un objectif de non-être (*Nichtseinobjektiv*). "Pégase existe" affirme un objectif du premier genre et "Pégase n'existe pas" un objectif du deuxième genre. Chacun de ces objectifs est dans une certaine relation à son objet, Pégase. Une interprétation naturelle et, selon Meinong, erronée est que la relation de l'objectif à son objet est une relation de tout à partie. La difficulté est que, si le tout a de l'être, ses parties doivent en avoir également. Si l'on suivait l'analogie, on pourrait conclure de l'être de l'objectif, à savoir que *Pégase n'existe pas* (donc! du non-être de Pégase), que Pégase a de l'être. Conclusion tout à fait correcte pour autant que l'on ne confond pas l'être avec l'existence. Pour autant que l'on affirme uniquement que Pégase a de l'être, en un sens ou un autre, mais non pas d'existence, rien n'est faux".

são subsumidos pelo conceito de expressão absurda em Husserl. Impossíveis, porque não podem ser efetuados. O possível identificando-se à não-contradição: somente os objetos não contraditórios podem ser efetuados, os possíveis lógicos. A teologia medieval se constitui sob este suporte: todo o segredo dos mundos possíveis, e por consequência, os compossíveis, de Leibniz, originam-se em um intelecto divino fundado na não-contradição, nestes possíveis lógicos. Dos possíveis lógicos à efetuação, à realização, estaria contido o problema do melhor dos mundos. A questão de Meinong, diferente, refere-se aos objetos impossíveis: o extra-ser, um dos componentes da cisão causal; como é componente da cisão causal, de um extra-ser, o mundo dos primeiros planos expressivos, dos espaços esvaziados, das imagens afetivas do cinema de Dreyer, mas assim também, as forças na pintura de Francis Bacon - o ser das intensidades, um ser sub-representativo, algo sem as características do existencial, da ação e da paixão do sensório-motor. Os afetos. Os objetos impossíveis e os objetos expressivos não agem nem reagem, têm uma natureza similar. Um inatural, que é o exato motivo da presença da primeiridade de Peirce, um signo que sustenta, - no cinema movimento -, a idéia de quebra do sistema sensório-motor - capaz de aparecer até mesmo em um véu branco de Sternberg, no teatro de Carmelo Beni, em que só subsiste a potência, sendo amputado da peça as figuras da representação e do poder. Se há um extraordinário processo teórico de Meinong, semelhante à expressão absurda de Husserl, ao Sinn de Frege; também há no cinema afetivo, as técnicas de desenquadramento que quebrariam as relações reais e impediriam conexões e efetuações. Com meios diferentes, fragmentos de cenários brancos de um lado e ferros de madeira de outro, expressariam um mesmo vazio de atualizações físicas e de significações lógicas. Dreyer e Meinong estariam recusando os referentes reais, os estados de coisas, como também sentimentos e psicologias. Como na novela, em que o acontecimento substitui o presente de Cronos. Aproximar um tipo de cinema com um tipo de expressão lógica: a intensidade afetiva dos rostos, dos objetos impossíveis, é absolutamente rigoroso. É uma conjugação das figuras

estéticas da arte com os conceitos da filosofia: dois sentidos de uma mesma idéia: conceito na filosofia, imagem e movimento intenso no cinema ou melhor: já se pode dizer - de um lado as figuras estéticas; de outro as personagens conceituais.

A "teoria dos objetos" corresponderia a uma teoria na qual o objeto não existe, mas sua não-existência atual não deve ser confundida com a não existência factual do objeto<sup>37</sup>. Montanha de ouro corresponderia a uma realidade altamente improvável, pelo menos em nosso planeta, mas de modo nenhum cairia dentro do regime dos objetos impossíveis. É da mesma ordem que a do centauro ou do cavalo alado, que, em relação à realidade empírica, é absurda, mas não é absurda em relação à possibilidade pura existencial. No mínimo, o dragão de fogo pode ser construído mentalmente - formar-se uma imagem dele, que é o bastante para riscá-lo da pátria dos objetos impossíveis - dos quais sequer poderemos dar uma forma. A existência implica uma forma. Não importando se realizada ou não no mundo empírico, o fato de ter uma forma, retira a montanha de ouro do círculo dos objetos impossíveis. Melhor dito: os centauros são problemáticos empiricamente, mas não trazem questões transcendentais - que são as verdadeiras questões das expressões absurdas. A montanha de ouro ainda está subjugada a um plano de referências. De outro modo, em um segundo exemplo, o da reta fechada e do triângulo cuja soma dos ângulos é maior ou menor que 2 ângulos retos, sabendo-se que o conceito de uma reta necessariamente aberta ou de um triângulo = 2 ângulos retos só é válido nos quadros da geometria euclidiana - mas que na geometria de Riemann e de Lobatchevsky, uma reta pode ser fechada ou a soma dos ângulos de um triângulo ser diferente de 2 ângulos retos. Somente no contexto da geometria euclidiana e em relação a seus

---

<sup>37</sup> Linsky, L. - *Le problème de la référence*, Paris, éditions du Seuil, 1967, p. 40 : "Les actes mentaux ont comme caractéristiques d'être «orientés» vers des objets qui n'existent pas nécessairement. Meinong, en disciple de Brentano, admettait certainement ce point; il a même raffiné et approfondi l'analyse de Brentano. Dans sa théorie des objets Meinong distinguait - on l'a vu - entre l'existence et la subsistance et protestait contre «le préjugé en faveur du réel». Il est certain qu'il rejetait ce que j'ai appelée plus haut l'«erreur» qui conduit au problème des existentiels négatifs. Au contraire de pendre, faire référence à peut avoir un objet non-existant; mais ce n'est pas la même chose que de ne se référer à rien. Je me plais à penser que c'est, entre autres, ce genre d'aperçus pénétrants que Meinong a tenté d'exprimer dans sa théorie difficile de l'Aussersein de l'objet pur".

axiomas que estas expressões são absurdas. A transgressão das normas euclidianas para a colocação de outros axiomas faz com que estas expressões deixem de ser absurdas e impossíveis, adquirindo uma significação - possibilidade de efetuação.

Não é o caso do círculo quadrado, do qual jamais poderemos constituir uma forma ou uma axiomática que o liberte do campo dos objetos impossíveis. O que o exclui, à tipologia do objeto contraditório, em definitivo do campo existencial. A impossibilidade do círculo quadrado, seu absurdo, é em si - absoluta e incondicionada. Em qualquer situação, o círculo quadrado estará sempre em impossibilidade existencial. Está absolutamente fora da possibilidade existencial: logo, um objeto impossível. “É que os objetos impossíveis – círculo quadrado, matéria inextensa, *perpetuum mobile*, montanha sem vale, etc. – são objetos “sem pátria”, no exterior do ser, mas que têm uma posição precisa e distinta no exterior: eles são “extra-ser”, puros acontecimentos ideais **inefetúáveis em um estado de coisas**”(LS, p. 38). Objeto impossível, inconcebível na série causal, física e lógica. No entanto, sua aparição se dá na outra série - na série temporal, das conseqüências não causais e das compatibilidades e das incompatibilidades alógicas, que os estoicos nomeiam como sendo a linha aiônica - a do acontecimento, semelhante às linhas de desejo, da plástica barroca, do rosto de Joana d’Arc e do rosto de seus teólogos e juristas. “Mas Dreyer inventará uma montagem e até um enquadramento de afecção, com outras leis, na medida que A Paixão de Joana d’Arc é o caso de um filme quase exclusivamente afetivo” (IM, p. 94).

Em relação a Aristóteles não é apenas a questão do individual e do universal, mas também a do movimento, com seu desdobramento em supra-lunar, uniforme e regular; e sub-lunar, aberrante<sup>38</sup>. Mas na verdade, o tema da primeiridade nada tem a

<sup>38</sup> Aristote - *Traité du temps* ; introduction, traduction et commentaire par Catherine Collobert. Paris, ed. Kimé, 1994 (p. 105): “L’existence de la contrariété dans le mouvement local autre que circulaire est nécessitée par le fait que le mouvement se produit dans le lieu. Il subit donc toutes les contrariétés induites par le lieu. Or, le mouvement circulaire, qui est le propre de la sphère, n’implique aucun changement de lieu. “Voilà pourquoi la sphère demeure en place, et, en un sens, la masse totale toujours est en repos en même temps qu’elle est mue d’une façon continue” (265 b 7-8). Le transport circulaire est donc un, infini et absolument continu. Ces trois attributs, parce qu’ils induisent la perfection, mettent le transport circulaire au premier rang des mouvements. Mais, un caractère est

ver com a substância e o acidente ou com formas sensíveis e formas inteligíveis, com as faculdades e com as alterações de forma. Na faneroscopia de Peirce, a primeiridade é como o extra-ser dos estoicos, não cuida dos corpos: e como o extra-ser, diferente dos corpos, da força bruta, do esforço e da resistência, da segundidade, a categoria da existência. O modo de ser que reside na oposição a um outro, por isto ser tão do gosto de Deleuze o uso do duelo como exemplo principal da ação e da paixão<sup>39</sup>. A categoria de existência é bem marcada em Espinoza<sup>40</sup>. Na primeiridade há movimento, todavia não é o movimento translativo: o movimento é expressivo, podendo incluir o pêndulo, o mostrador e os ponteiros de um relógio em um conjunto que constrói movimentos micro-intensivos, embora para isto seja necessário o cinema. A primeiridade de Peirce não pode aparecer sem um centro de indeterminação, que a distinga da zeroidade, palavra que Deleuze cunha para representar o primeiro sistema de imagens de Bergson, onde o movimento ainda não pode tornar-se expressivo, devido à ausência do intervalo: “O que ocorre ou o que pode ocorrer neste universo acentrado onde tudo reage sobre tudo? Não devemos introduzir um fator diferente, de uma outra natureza. O que pode ocorrer então é o seguinte: em pontos quaisquer do plano aparece um intervalo, um hiato entre a ação e

---

encore nécessaire à ce mouvement pour être unité de mesure du temps: il doit être uniforme. C'est, en effet, par son caractère uniforme que le nombre du mouvement est le plus connaissable. L'uniformité apparaît aussi comme une exigence épistémologique. Un mouvement uniforme est un mouvement qui conserve immuablement une vitesse constante. On voit par là en quoi l'uniformité du mouvement, comme mesure du temps, est requise. Or, le seul mouvement uniforme est le transport circulaire. *“En effet, les choses mues sur une droite ne sont pas transportées uniformément du commencement vers la fin ; car plus elles s'éloignent de l'état où elles sont en repos, plus rapide est le transport”* (265 b 12-14)”.

<sup>39</sup> Peirce, C.S. - *Écrits sur le signe*, Paris, Éd. de Seuil, p. 209: “Prise en elle-même, donc, la secondeité est la catégorie de l'existence. “L'existence est ce mode d'être qui réside dans l'opposition à un autre. Dire qu'une table existe, c'est dire qu'elle est dure, lourde, opaque, sonore, autrement dit qu'elle produit des effets immédiats sur les sens, et aussi qu'elle produit des effets purement physiques, attire la terre (autrement dit, qu'elle est lourde), réagit dynamiquement contre d'autres choses (autrement dit, qu'elle a une force d'inertie), résiste à la pression (autrement dit, qu'elle est flexible), a une capacité thermique donnée, etc. Dire qu'il y a à côté d'elle une table fantôme qui ne peut ni affecter les sens ni produire d'effets physiques d'aucune sorte, c'est parler d'une table imaginaire. Une chose qui ne s'oppose pas à d'autres choses, *ipso facto*, n'existe pas”.

<sup>40</sup> Deleuze, Gilles - *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, éd. de Minuit, p. 102. “Mas as essências de modo não envolvem a existência, e o modo existente finito que o determina (Étiq., I, 24 et 28) Isso não quer dizer que, ali, a existência se distinga realmente da essência: só podendo distinguir-se dela modalmente. Existir, para o modo finito, é: 1) ter atualmente uma infinidade de partes extensivas, que são determinadas de fora pelas causas sob a relação precisa de movimento e de repouso que caracteriza esse modo ; 3) durar, e tender a perseverar, isto é, a

a reação” (IM, p. 83). “Isso porque, em sua fenomenologia, ele apresenta os três tipos de imagem como fato, em vez de deduzi-los. Vimos no estudo precedente que a primeiridade, a segundidade e a terceiridade correspondiam à imagem-afecção, à imagem-ação e à imagem-relação. Mas todas as três se deduzem da imagem-movimento como matéria, a partir do momento em que as referimos ao intervalo do movimento” (IT, p. 47). “Este plano nos mostra suas duas faces, a extensão e o pensamento ou, mais exatamente, suas duas potências, p[otência de ser e potência de pensar. Espinoza é a vertigem da imanência à qual tantos filósofos tentam em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração espinozista? Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de Matéria e Memória traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não pára de se propagar e a imagem de um pensamento que não pára de fazer proliferar por toda a parte uma pura consciência de direito (não é a imanência que é imanência “à” consciência, mas o inverso)” (QF?, pp. 66-67) e por consequência do intervalo, emerge o que está entre os dois extremos do corpo esquartejado em sensório e motor, a subjetividade material, o entre-dois, que será “ocupado” ora pelo afeto ora pelas forças do tempo, e mesmo por ambos. E a partir de “l’entre-deux” a introdução da concepção de sentido, de acontecimento, de lekton. Com uma renovação do entendimento. E o surgimento de linhagens que fazem emergir o complexus significabile, os objetos impossíveis, os noemas, com a especial ocorrência para a história da lógica em razão das alterações na compreensão do conceito de pragma<sup>41</sup>.

---

manter essas partes sob a relação característica, tanto que outras causas exteriores não as determinem a entrar sob outras relações (mort, IV, 39)” (SPP, p. 102)”.

<sup>41</sup>Hadot, P. - Sur divers sens du mot *Pragma* dans la tradition philosophique grecque: I. *Pragma*= “ce dont on parle”, “le sujet en question”; II. *Pragma*= sens, par opposition à onoma et lexis; III. *Pragma*=concept/terme, par opposition à la proposition; IV. *Pragma*= lekton chez les Stoïciens; V. *Pragma*= incorporel, par opposition à sôma; VI. *Pragmata*= réalités transcendantes, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980. Elie, H. - *Le complexe significabile*, Paris, Vrin, 1937, p. 7: “ Dans ses Catégories, Aristote a dit: “L’affirmation est un énoncé (λογος) affirmatif, la négation un énoncé négatif. Quant aux choses qui tombent sous l’une de ces deux énonciations, on ne saurait dire qu’elles sont des jugements: ce sont des choses. “ En 1344, un moine italien, Grégoire de Rimini, estima que, dans ce passage, par “chose” (πραγμα), le Stagirite n’aurait pas entendu parler de la chose extérieure existante, mais d’une entité non existante s’exprimant par un complexe, notamment par la proposition infinitive. Il considéra cette “chose”, signifié total et adéquat de la proposition, comme l’objet de la connaissance, et l’appela “Le signifiable par complexe”(Complexe significabile)”.

Deleuze toma a fenomenologia como modelo para a análise da proposição, para atingir o sentido, a consistência, o conceito, dando-lhe o estatuto de ciência do acontecimento, pelo fato de ser uma semiótica que não estando subordinada à designação, à manifestação e a significação, faz aparecer o sentido: e já estamos diante de uma teoria da expressão, que se tornará uma espécie de alma da obra de Deleuze. Não importa se será sempre assim, mas sim que estamos diante de novos personagens. Ao que parece o infinito atual garante o que afinal serão as dobras barrocas. E em corpos infinitamente pequenos os infinitamente divisíveis, ao ponto de sustentar uma alma em eterno aturdimiento - Leibniz dando prosseguimento à lógica estoica. Pela imagem-afecção, o entre-dois, surge o Dividual. É o Dividual, uma exata mostra do que é pré-individual, um ritmo no caos, Já a presença da personagem rítmica, estranho conceito entre o universal, a espécie e o gênero, e o individual, este a clássica unidade numérica. O Dividual: é o incorporal que apaixona Dreyer. Rostos e primeiros planos; que não agem nem padecem e que revelam a personagem rítmica, como um heterônimo em Fernando Pessoa - "la Grive musicienne", o pássaro exótico "Criticou-se as formas essenciais ou substanciais de maneiras muito diversas. Mas Espinosa procede radicalmente: chegar a elementos que não têm mais nem forma nem função, que são portanto abstratos neste sentido, embora sejam perfeitamente reais. Distinguem-se apenas pelo movimento e o repouso, a lentidão e a velocidade. Não são átomos, isto é, elementos finitos ainda dotados de formas. Tampouco são indefinidamente divisíveis. São as últimas partes infinitamente pequenas de um infinito atual, estendido em um mesmo plano, de consistência ou de composição" (MP, Vol. 4, p. 39) - um incorporal e não uma transcendência platônica: dos clarões ou afetos de carrapato "Na maior parte dos casos, a alma contenta-se com poucas percepções claras e distinguidas: a do carrapato tem três delas, a percepção da luz, a percepção olfativa da presa e a percepção tátil do melhor lugar, e todo o resto na imensa natureza, que o carrapato todavia expressa, não passa de aturdimiento, poeira de pequenas percepções obscuras e não-integradas" (A Dobra, p.138-139) à sensação

conjugando as forças longas do crepúsculo, com os ritmos nascentes do corpo do pássaro<sup>42</sup>, que é uma espécie de suporte material, de fato. O transcendental é uma existência de direito, nem física nem psicológica, que se expressa em si, como se expressa em si o passado ontológico em Proust, sem que se confunda com a psicologia ou com a história pessoal - corpos, representações, ao modo da "Tique" de Uexküll<sup>43</sup>. É a noção de virtual. Realidade virtual: afetos e não órgãos e funções no canto gratuito. O primeiro lance é o de um expressionista no cinema; o segundo, de um ornitólogo na música, a descoberta de Olivier Messiaen, um gótico, no sentido em que o gótico ultrapassa a representação orgânica e afirma a vontade espiritual. Expressão e não representação, intensidade e não extensão, tendência sensória e não movimento motor. O Pragma, do lado do signo como fenômeno de linguagem; a rostidade, do lado da imagem; o ritmo envolvido com o caos - e todos combinando-se na primeiridade e na imagem-afecção. Por que a expressão se explica pela tendência? É quando um móvel perde seu movimento de extensão, mas ainda assim conserva uma tendência ao movimento. A tendência é expressiva: um conjunto de micro-movimentos que entra em uma série de movimentos, chamados intensivos. Como diferir, então, intensidade de expressão, ou melhor - como assemelhá-las? Mas como diferir absolutamente intensidade de extensão? Talvez a partir da repetição nua, no esboço e na evanescência, na tendência ao grau zero - a própria intensidade: a essência do sensível (DR,ES). Enquanto o instante é um movimento intenso da matéria? A intensidade, o instante, a forma do desigual - o movimento que rompe com o círculo, com a extensão. Já é uma outra linguagem. É uma questão

---

<sup>42</sup> Messiaen, Olivier - *Musique et couleur*. Paris, Éd. Pierre Belfond, 1986, p. 92. "Mais il existe une troisième catégorie de chants, qui sont absolument admirables et que je place au-dessus de tous les autres, ce sont les chants gratuits, sans fonction sociale, généralement provoqués par les beautés de la lumière naissante et de la lumière mourant. Ainsi, j'ai remarqué dans le Jura une Grive musicienne spécialement génial quand le coucher de soleil était très beau avec de magnifiques éclairages rouges et violets".

<sup>43</sup> Uexküll, J. V. - *Mondes animaux et monde humain*. Paris, éd. Denoel, 1965, p. 26: "C'est à ce moment que se produit quelque chose d'étonnant : de tous les effets dégagés par le corps du mammifère, il n'y en a que trois, et dans un certain ordre, qui deviennent des excitations. Dans le monde gigantesque qui entoure la tique trois stimulants brillent comme des signaux lumineux dans les ténèbres et lui servent de poteaux indicateurs qui la conduiront au but sans défaillance".

cosmológica. “A terceira hipótese do Parmênides, aquela do instante diferencial ou intensivo, sempre ameaça a obra do Deus” (DR, p. 373). É evidente que o movimento do que se chama repetição nua é de pura intensidade e a primeira síntese passiva pela constituição de um presente que passa confirma isto: mas o movimento intenso ou expressivo é pré-individual, e supõe fundamentalmente a repetição mais a contemplação contraente. A primeiridade é pré-individual. Quando se diz que ela não é uma sensação, um sentimento, uma idéia, por exemplo de medo, é porque o medo, no caso, é, à maneira de um noema, e o noema é como um x, uma entidade abstrata, noema da sensação, do sentimento, da idéia; de modo nenhum o próprio sentimento, a própria idéia, enquanto sentimento e idéia seriam psicológicos e lógicos<sup>44</sup>.

### CISÃO CAUSAL

Um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos: estes conceitos ao mesmo tempo ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário, dando às coisas uma nova verdade, uma distribuição nova, um recorte extra-ordinário. O nome de Bergson permanece ligado às noções de durée, de memória, de élan vital, de intuição. Seu gênio e sua influência avaliam-se pela maneira como tais conceitos se impuseram, são utilizados, entraram e permanecem no mundo filosófico. Mas há uma diferença entre a filosofia e a ciência, caso contrário não se justificaria a existência da filosofia, desde que a ciência se tornou adulta e integrada em seus próprios propósitos. A diferença é a intuição, que leva a filosofia além de uma postura crítica como reflexão sobre a relação que a ciência tem com as coisas. A filosofia pretende também uma relação direta com as coisas. Chocam-se aqui a inferência, como instrumento da ciência e a intuição como método da filosofia. O método de Bergson visa a eliminar os falsos problemas. Compreendemos que estamos envolvidos com

---

<sup>44</sup> A primeiridade são qualidades e potências.

um modo de pensar que não reproduz a idéia de verdade na filosofia clássica. Não se trata de encontrar, mas de criar. O falso problema envolve o pensamento, do mesmo modo que em Espinoza a superstição envolve o pensamento. Fazem-se presentes as idéias de direito e de fato. Algo semelhante a um a priori e um a posteriori. Ou a uma exposição transcendental e a uma exposição metafísica. É o mais explícito confronto que a obra de Deleuze faz com a representação e seu séquito: erro, reconhecimento, senso comum e bom senso. Junto com negativos de direito, começa a aparecer o uso transcendente das faculdades como a disjunção das faculdades. As faculdades não dependem mais do senso comum: permitindo que surjam a intensidade, como ser do sensível; o imemorial, como ser em si do passado, por exemplo, a memória involuntária em Proust, que nada tem a ver com uma síntese passiva, mas sim com o uso transcendente e disjunto das faculdades; com uma diferença absoluta para Bergson em relação ao ser em si do passado, porque a memória involuntária altera a compreensão da arte em Proust, pois esta memória ontológica resgata o ser em si do passado, ou seja - não o torna uma memória lembrança como em Bergson e o revela como fato da vida e não como algo erguido pela arte. Afirmando que a arte é superior à vida, com seus signos que forçam o pensamento a pensar, um pensamento involuntário, mais o encontro deste pensamento com o signo. E o reconhecimento tornado uma inviabilidade. E ainda os conceitos originários no neo-platonismo. Implicar, explicar, complicar. Proust parece prolongar todo um pensamento que tem sua renovação e fortalecimento em Espinoza.

Explicar e implicar são idéias complementares, correlatas, a não ser no caso especial da idéia inadequada, da idéia inexpressiva, em que elas se separam, dissociam-se. De outro modo, a associação, de explicar e implicar, é a nossa potência de compreensão, desfazendo o domínio do conteúdo representativo da idéia inadequada. Prática difícil, porquanto as únicas idéias que temos nas condições naturais de nossa percepção são as idéias que representam o que acontece a nosso corpo, o efeito de um corpo sobre nosso corpo - a mistura de dois corpos. São idéias

inadequadas, necessariamente inadequadas. Representativas; inexpressivas. A idéia expressiva tem uma proximidade com a arte gótica, quando esta introduz o mundo animal, como decoração de superfície, como processo ornamental, sem intenções de reproduzir a natureza, pois a separação da forma e do conteúdo, com primazia para este, conforme a representação pelo princípio de semelhança, para o valor de verdade, formará a idéia exangue, dependente do que lhe é exterior, ou a imagem que representa, ilustra e narra: que é a própria essência do figurativo: a relação de uma imagem com um objeto qualquer que a imagem ilustra, e torna a imagem dependente do objeto.

A expressão, pela sua importância, como confronto com o cartesianismo e pela sequência que dá à emanção, força a leitura destes dois temas, para que seja mais exaltada e entendida. Quanto à expressão há o composto Espinoza e Leibniz, mas há Husserl também. De outro modo, a expressão, a “Logique de Sens” demonstra, parece ser o próprio acontecimento - o que mostra o extra-ser, opondo-se à causalidade física e à contradição e à identidade lógicas. Deleuze não coloca o verbete “expression” em “Spinoza Philosophie pratique”, mostrando que ela, a expressão, nem pode ser definida nem pode ser demonstrada. As coisas invisíveis que são objetos do pensamento só podem ser vistas pelos olhos da demonstração; se não há demonstração nada destas coisas invisíveis podem ser vistas. “A expressão não deve portanto ser objeto de demonstração: é ela que coloca a demonstração no absoluto, que faz da demonstração a manifestação imediata da substância absolutamente infinita. É impossível compreender os atributos sem demonstração; esta é a manifestação do que não é visível, e também o olhar sob o qual recai o que se manifesta. É nesse sentido que as demonstrações, diz Espinoza, são os olhos do espírito, por meio dos quais nós percebemos” (SPE, p. 18). A demonstração é o olhar eidético que se acrescenta ao sensível com as coisas visíveis. Mas a expressão não é um nem outro, por isto não é objeto nem de definição nem de demonstração. Mas é dito simples e objetivamente: “A idéia adequada (a idéia expressiva) compreende a

natureza da coisa” (SPP p. 104). A idéia adequada é a associação de explicar e implicar: é a expressão. E esta associação, explicar e implicar, remete a um princípio sintético: a *complicatio*. a mesma *complicatio* vem a aparecer em Proust para mostrá-lo como pensador voltado para o futuro e não para o ser em si do passado, como insiste a grande maioria de seus comentadores. A expressão lida com as causas, como se diz, as premissas do silogismo, que não são empíricas, que não são psicológicas, mas causais. *Natura Naturante*. A expressão é um signo, diferente dos signos da idéia inadequada. Mas o que são a desassociação e a associação das idéias de implicar e explicar? A associação de implicar e explicar é a identidade das duas idéias e é a compreensão que funda esta identidade. E a compreensão é a potência do espírito; é o que parece dizer o método formal e reflexivo. Logo a desassociação de implicar e explicar retira o poder do espírito. Há um momento de negativo no espírito quando ele está submetido à idéia inexpressiva. “É o caso da idéia inadequada: ela implica nossa potência de compreender, mas não se explica por ela; ela envolve a natureza de uma coisa exterior, mas não a explica (Ethique, II, 18sc.). É que a idéia inadequada sempre diz respeito a uma mistura de coisas, e retém apenas o efeito de um corpo sobre um outro: falta-lhe uma «compreensão» ??? porterait sobre as causas” (SPP, p. 104).

“Logique du Sens” é um texto profundamente afetado pela cisão causal; é sua essência, do texto, a cisão causal e todas as conseqüências: que lhe são imensas. O extra-ser, como a parte inefetuada do acontecimento, é a obra de Deleuze. Uma idéia propriamente estoica, para a qual o pensamento se volta a fim de suprimir a psicologia, as causalidades físicas, as contradições lógicas e através de ressonâncias, ecos, correspondências não causais, compatibilidades e incompatibilidades alógicas: o acontecimento puro, conceber uma nova imagem do pensamento. “O primeiro teórico das incompatibilidades alógicas, e por isto o primeiro grande teórico do acontecimento, foi Leibniz” (LS, p. 177). Ainda assim grandes autores se interessaram pela lógica dos incorporais, pelos signos, pela confatália, pelos

argumentos preguiçosos, pelas proposições conjuntivas e disjuntivas. Deleuze se refere a eles, em relação à lógica estoica, como excessivamente marcados por Aristóteles, dificilmente acrescentando algum novo paradoxo excitante. “No entanto, parece mesmo, a partir dos textos parciais e decepcionantes que nos restam, que os Estoicos não tenham podido conjurar a dupla tentação de voltar à simples causalidade física ou à contradição lógica” (LS, p. 177). O possível e o impossível são regidos pela identidade e pela contradição. O compossível e o incompossível não são o mesmo que o idêntico e o contraditório - e este enunciado é o suficiente para avaliação dos lógicos modernos que cuidam da lógica estoica - há neles a supressão do domínio da lógica? Afora Meinong, Frege, Husserl, Lewis Carroll, quem mais, sem indicar os historiadores, Brochard, Hamelin, Bréhier, Goldschmidt? Deleuze encontra Leibniz e se confronta mais uma vez, rápido como das outras, com Bertrand Russell. Há também a história da lógica: Kneale, Bochensky, Blanché e outros - também com textos não muito esclarecedores. Enfim Simondon que encontra o transcendental, sem as formas da consciência, e opera com “seres”, extra-seres, anteriores à síntese do hábito: nem orgânicos, indivíduos vivos; nem psíquicos, sujeitos coletivos: os pré-individuais e impessoais, a singularidade, o esquartejado - talvez o exemplo perfeito da subdivisão do presente pelo instante. “Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto de afetos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afetos e movimentos locais, velocidades diferenciais” (MP, Vol. 4, p. 47). A disparidade, uma física não-linear das flutuações, do caos - que parece fazer surgir uma biologia anorgânica. Com fundamentos transcendentais - supra-lógicos e a-causais. A “Logique du Sens” é um livro paradoxal, que afirma o transcendental sem permitir formas da consciência,

ego, objeto, que afirma a expressão como uma proposição especial, e busca na pirâmide de Leibniz e nos jardins de Borges, este com textos que já são literatura, a conjuração que os estoicos não fizeram.

Há o surgimento de Leibniz e da fascinação monadológica, quase sorrateiro na "Logique du Sens", com dois capítulos de altíssima dificuldade. Não trata do fundo sombrio nem prolonga Caravaggio em Hantai. A contradição decorre da impossibilidade, esta é a gênese daquela - o paradoxo produz a contradição sem que ele próprio seja contraditório. É preciso que duas partes heterogêneas entrem numa relação diferencial para determinar uma singularidade:  $dy$ , azul sobre  $dx$ , amarelo = verde. Os ordinários e os relevantes. Cada mônada traz consigo o infinito do mundo inteiro e apenas uma ínfima parte lhe é clara: o caos seria as trevas sem fundo, crivado pelo fundo sombrio, que contém todas as cores. Aos átomos de Epicuro, os estoicos opõem o vazio e os corpos. Leibniz opõe as dobras, e o infinito atual que permite a imortalidade da mais ínfima das almas, ainda que sob o risco de aturdimento eterno. Mas por que Leibniz na "Logique du Sens"? Sem dúvida já confirmando o recuo estoico. Mas como aparece? Em um mundo constituído por ordinários e relevantes, regulares e singulares, que é o indivíduo? Sabe-se que o indivíduo é inseparável de um mundo: ainda que um seja feito primeiro do que o outro, não pode existir um sem o outro, o mundo sem o indivíduo, as mônadas individuais, que exprimem todas as singularidades deste mundo. "No coração de cada mônada há singularidades que são a cada vez os requisitos da noção individual. Que cada indivíduo só expresse claramente apenas uma parte do mundo real é algo que decorre da definição real: ele expressa claramente a região determinada pelas suas singularidades constituintes. Que cada indivíduo expresse o mundo inteiro é algo que também decorre da definição: as singularidades constituintes de cada um, com efeito, prolongam-se em todas as direções até as singularidades dos outros, com a condição de que as séries correspondentes convirjam, de modo que cada indivíduo inclui o conjunto de um mundo possível e exclui apenas os outros mundos

impossíveis com aquele (onde as séries divergiram)” (A Dobra, p. 99). O que se conclui é que as singularidades são distintas dos indivíduos - ainda que estes envolvam as singularidades em graus de clareza variáveis. As singularidades constituem o campo transcendental. Um mundo constituído pela convergência das séries, enquanto a divergência indicaria o começo de outro mundo. “Pois é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhe são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que Deus cria o mundo antes que as mônadas e que o expresso não se confunde com sua expressão, mas insiste ou subsiste. O mundo expresso é feito de relações diferenciais e de singularidades adjacentes. Ele forma precisamente um mundo na medida em que as séries que dependem de cada singularidade convergem com aquelas que dependem das outras: é esta convergência que define a “compossibilidade” como regra de uma síntese de mundo. Lá onde as séries divergem começa um outro mundo, impossível com o primeiro” (LS, pp. 114-115).

Suas relações, de Leibniz, com “L’Image-Mouvement” e “Logique de la Sensation” são profundas. E com o livro dos acontecimentos, “Logique du Sens”. Que é também o livro da confatália e da inconfatália, dos laços dos efeitos e dos acontecimentos simples<sup>45</sup>; e seus apêndices prolongam a exploração das superfícies que percorrem toda obra. A linguagem é arrastada para problemas de lógica e de literatura. “Muitos autores concordam em reconhecer três relações distintas na proposição” (LS, p. 13). Estas três relações são a semântica, a pragmática e a sintaxe<sup>46</sup>. É evidente a insuficiência destas três relações para a compreensão das

---

<sup>45</sup> O mundo estoico é cheio de criações e novidades lógicas.

<sup>46</sup> Carnap, R. - *Introduction to Semantics*, p. 9 - citação extraída do texto de Léo Apostel - *Syntaxe. Semantique et Pragmatique*, in *Encyclopédie de la Pléiade: Logique et Connaissance Scientifique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 290. “Si dans une investigation on se réfère uniquement à celui qui parle, ou, en termes plus généraux, aux usages du langage, nous attribuons cette investigation à la pragmatique (il importe peu pour la classification qu’on se réfère, dans cette investigation, aux objets désignés par les termes du langage ou non). Si nous faisons abstraction des usages du langage et si nous analysons seulement les expressions et leurs significations, nous nous trouvons dans le domaine de la sémantique. Et si, finalement, nous faisons abstraction des significations pour analyser uniquement les relations entre expressions, nous entrons dans la syntaxe. La totalité de la science du langage, se composant des trois parties mentionnées, forme la sémiotique”.

superfícies sobretudo da conjugação dos acontecimentos, que o “Nouveau Roman” procura pensar a partir de uma teoria das descrições, que Deleuze exalta ao ponto de expô-la em “L’image-temps”. “Aion ilimitado, devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre se esquivando do presente” (LS, p. 6). Em termos de teoria das descrições o que tem de ser ultrapassado é o sensório-motor, sem que seja pelo retorno ao primeiro sistema de imagens, e sim através do aparecimento de uma subjetividade espiritualizada. Este ultrapassamento é uma mudança de dimensão. E esta nova dimensão, na fenomenologia, é a expressão. Se a descendência bergsoniana se opõe à descendência husserliana, não é pelo confronto da descrição com a expressão, pois estas, ambas, concebem uma natureza diferente do sensório motor e dos componentes clássicos da proposição semiótica, denotação, manifestação e significação. Para um, o duplo movimento de “création et de gommage”; para outro, a presença da estrutura noemática. O primeiro remete às puras formas do tempo; enquanto o segundo afirma o prolongamento da lógica estoica ao longo da história da filosofia: lekton, complexo significabile, Sosein, Sinn, noema.

Qualidade ou potência da sensação, do sentimento, da idéia - o afeto puro, a entidade, não se confundindo com aquilo no qual se atualiza: nem o ato psicológico nem a coisa ao qual este ato remete. O noema não se confunde, o Possível não se confunde, nem com a atualidade psicológica nem a com a realidade física. A primeiridade é a categoria do Possível e seja o que for que estiver na primeiridade, será considerada por si mesma: uma multidão de noemas, de qualidades ou potências - de afetos, inconfundíveis com seus atualizadores e seus componentes expressivos: nem a vontade nem as palavras. Muito próximo da memória ontológica de Proust: Combray. O que define a primeiridade em sua operação. E este é o enunciado principal para distinguir a expressão da atualização. E em seguida da pulsão. Para tal, inicialmente compreende-se a primeiridade em confronto com a segundidade, dizendo o que a segundidade é e o que a primeiridade não é. Entre outros: Toynbee: desafio e resposta, situação e resposta à situação; Espinoza: ação e paixão, categorias

existenciais; Maine de Biran: esforço e resistência, posições do eu; biologia do comportamento: indivíduo e meio, posição da vida orgânica. Os afetos se atualizam. Mas também se expressam quando não agem nem reagem. A atualização individual é possível em um estado de coisas. Já não é a primeiridade, e sim a segundidade chamada de autêntica e em rivalidade com outro tipo de segundidade, chamada de degenerada por Peirce: ambas não expressivas. O tempo aparece, ainda que de forma negativa, no cinema, quando é dominante a segundidade degenerada. A entropia, a repetição precipitante e o eterno retorno são as suas marcas. Ao que parece, uma tentativa de romper com o ciclo orgânico, resultado da primeira síntese e conquistar o tempo. A pulsão substitui o afeto e os pedaços substituem os estados de coisas individualizados. Logo, o tempo negativo quer dizer tempo liberto do movimento; enquanto que o círculo orgânico quer dizer o tempo subordinado ao movimento; e a expressão, com evidência no primeiro plano e nos espaços quaisquer - a separação dos blocos de espaço e de tempo, com sua periodicidade: são rompidas as dominações do esquema sensorio motor e seu enorme conjunto de representação automática, generalidade e reconhecimento, contido nos meios orgânicos e existenciais.

A proposição em Aristóteles tem uma relação com o juízo - enquanto o juízo representa, a proposição significa. Para os estoicos, na proposição há palavras e corpos - representações sensíveis e representações racionais. Deleuze é explícito quanto ao que compõe uma proposição: os termos, o objeto ou o estado de coisas que a proposição designa, o vivido, a representação ou a atividade mental daquele que se expressa na proposição, os conceitos e as essências significadas. Nenhum destes componentes sendo o sentido, o incorpóreo: a entidade. Esta entidade, em Husserl, está entre a noesis e a coisa, nem psicológica, nem física: o noema, uma unidade ideal, inteiramente distinto de um dado sensível. Do mesmo modo que o noema é um correlato intencional do ato noético, um não aparecendo sem o outro, o sentido não pode ser fora da proposição.

Há um confronto entre a potência e a possibilidade, a possibilidade lógica. Considerando-se a possibilidade lógica ou abstrata como processo de inferência, de dedução formal dos pensamentos uns dos outros. É a questão do homem e do pensamento: e a imagem que ele próprio se dá do que significa pensar<sup>47</sup>. O método, como auxiliar do pensador, é consequência de uma imagem do pensamento. Se há uma linha metodológica que vai de Aristóteles a Descartes, não é a mesma que conduz Espinoza a elaborar o método formal e reflexivo. Para Espinoza, o método não é um conhecimento, conhecimento de alguma coisa em seu sentido banal. A razão do método é conhecer o poder de nosso entendimento: sua natureza e suas leis, libertando o pensamento da representação do objeto: não temos que conhecer alguma coisa, mas compreender a nossa própria potência de conhecer. Este procedimento tem como resultado a alteração da compreensão do que é o entendimento - pela presença da teoria da expressão. Mas também pela alteração do negativo do pensamento: não mais o erro, tão do gosto da imagem dogmática. Como pela repartição do que é de direito e do que é de fato no pensamento, ao modo da repartição que Kant faz na *Estética Transcendental* entre exposição transcendental e exposição metafísica. E como consequência o aparecimento do problema das idéias - das idéias adequadas e das idéias inadequadas como a motivação do surgimento do método formal e reflexivo, que consiste no conhecimento do entendimento puro, das forças do entendimento e de sua natureza em oposição ao confuso e mutilado - conforme a condição da consciência. A consciência é desvalorizada e a moral identificada com o modo de existência do homem fraco, permanentemente associado a valores transcendentais. A idéia inadequada é inexpressiva, e seu modelo é o conhecimento representativo. É um duplo da coisa, cuja reprodução é sua incumbência: a representação de um objeto para um sujeito: representação dada em um sujeito. O problema do conhecimento consistindo na conformidade entre a idéia e o objeto. O

---

<sup>47</sup> Heidegger, M. - *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, PUF, 1988, p. 22: "Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore".

verdadeiro e o falso, o erro, decorrem deste modelo que necessita para garantir-se de um Deus veraz e criador das verdades eternas. É toda outra a questão de Espinoza, em seu envolvimento com a liberdade e a potência; com seu método; com as idéias adequadas; com as idéias expressivas.

A idéia expressiva, a expressão, é a condição para o surgimento do acontecimento, diferente das representações sensíveis e racionais. Do mesmo modo que para Bergson a intuição tem o caráter da expressão, enquanto os processos de inferência e conclusão assemelham-se às representações. O acontecimento é uma questão do pensamento. E se há uma nítida distinção entre idéia expressiva e idéia representativa, é porque o ato de pensar para Espinoza já não prolonga a imagem de pensamento de Descartes: a reconhecimento, sustentada pela força reativa do Mesmo. Todo o processo do método formal e reflexivo serviria e serve para amparar e para sustentar a “clivage” estoica; a parte do acontecimento. O agenciamento feito pelo acontecimento e pelo pensamento altera a significação de um e de outro: é o mundo dos fatos, dos acidentes; mas o acontecimento é a parte inefetuada do acidente; enquanto o segundo, o pensamento, libera-se da submissão ao processo representativo que o transforma em uma faculdade abstrata - numa idéia exangue de pensamento. O acontecimento libera-se da lógica e da física - desvinculando-se dos procedimentos clássicos da semiótica: nem semântica, nem sintaxe, nem pragmática. O acontecimento é o extra-ser, o incorporal, a parte aiônica da cisão causal. Aproxima-se de Espinoza. O acontecimento como revelante da nossa potência de pensar. “O livro V da *Ética* descreve esse objetivo, não como o conhecimento de alguma coisa, mas como o conhecimento de nossa potência de compreender ou de nosso entendimento: dela se deduzem as condições da beatitude como plena efetuação dessa potência. Onde o título do livro V: *De potentia intellectus seu de libertate humana*” (SPE, p. 115).

## AS SINGULARIDADES NÔMADES

O surgimento do campo transcendental, que não recebe as formas da consciência, põe fim à falsa alternativa: *ou* os limites intransponíveis dos indivíduos e pessoas *ou* o abismo indiferenciado - que Deleuze acentua como uma descoberta importante para Nietzsche, diante de suas questões com o caos, e para a formação da idéia de eterno retorno. "Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do ser infinito (a famosa imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários do sujeito finito (os famosos limites do conhecimento). Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular, não abismo indiferenciado, mas saltando de uma singularidade para outra, sempre emitindo um lance de dado que faz parte de um mesmo lançar sempre fragmentado e reformado em cada lance. Máquina dionisíaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso. Este novo discurso não é mais o da forma, mas nem muito menos o do informe: ele é antes o informal puro" (LS, p. 110). A conjugação virtual no cinema, que ganha relevância com o expressionismo alemão, não se confunde com a conexão real, esta a forma, aquela o informal puro. É a distinção entre as qualidades-potências noumênicas, a primeiridade, e fenomênicas, estas, quando as qualidades e potências se encarnam e viram forças: esforço e resistência, que faz a diferença. A conjugação virtual participa do extra-ser. É a natureza do Dividual: que torna diferente dois tipos de multiplicidades - um corporal e de justaposição, distinção entre a primeira e segunda série: o extra-ser e o ser. A conjugação virtual, o Dividual, é o que se distingue do estado de coisas; "Assim é o Dividual, aquilo que não cresce nem decresce sem mudar de natureza" (IM, p 136). Não se diz que o corpo é diferente de suas próprias relações causais. As suas conexões, entre os corpos, são causais. Mas se diz algo muito semelhante das representações sensíveis e racionais: elas são corpos. As propriedades lógicas das representações e as propriedades físicas das causas

formam o desdobramento de um mundo só. Mundo lógico e mundo físico. Tudo o que existe é corpo: só os corpos existem no espaço e só o presente existe no tempo. O presente é uma unidade que envolve o universo inteiro. Não é o mesmo com os incorporais, com as conjugações virtuais. Nas conjugações virtuais estão ausentes as causalidades físicas como as propriedades lógicas. São supra-lógicas, acontecimentos, e como tais, sempre virtuais, extra-corpo - extra-ser. “ Uma das maiores audácias do pensamento estoico é a ruptura da relação causal: as causas são remetidas em profundidade a uma unidade que lhes é própria, e os efeitos mantêm na superfície relações específicas de um outro tipo” (LS, p.175). A evidente posição das conjugações virtuais assinala a ruptura. Os acontecimentos são as unidades da conjugação virtual - a ruptura da relação causal e sua independência em relação às causas necessitantes sem desligar-se do destino. “O paradoxo estoico é afirmar o destino, mas negar a necessidade” (LS, p.175). Com o imediato surgimento da expressão, do destino e do paradoxo. O lógico e o físico mantiveram-se na série causal. Aparentemente, apenas, alguma coisa como a menção e o uso se destacam para o confronto dos futuros teóricos: Sinn e Bedeutung. Deleuze se importa mais com a regressão infinita em relação a Frege, ainda que dê relevância, aparentemente rápida, aos modos de apresentação dos referentes: os sentidos, à semelhança das relações das filosofias de língua inglesa. Meinong segue Avicena e Duns Scot - essência neutra, que desloca as designações e significações para estado de coisas e intelecto, à semelhança das representações estoicas; do mesmo modo o ser comum, através do qual estabelece as distinções lógicas, reais e formais e os objetos impossíveis que não são paradoxais, mas contraditórios, embora decorram dos paradoxos, têm sua gênese nos paradoxos: distinguindo-se então os possíveis, regidos pela identidade: dos impossíveis, regidos pela contradição. Mas tudo tem origem na “clivage” estoica, talvez na radical mudança da representação orgânica (DR, p. 53) para a vontade espiritual (FB-LS, p. 34). E o que está em questão é o pensamento que parece fazer sua apresentação na “Terceira Hipótese do Parmênides” a partir da afirmação: “Os

paradoxos de sentido são essencialmente a subdivisão ao infinito (sempre passado-futuro e jamais presente) e a distribuição nômade (repartir-se em um espaço aberto ao invés de repartir um espaço fechado)” (LS, p. 78).

É preciso sair do dilema colocado pela forma e pelo caos. É o que o cinema fez, quando se envolveu com a idéia de rosto e quando desfez a imagem do rosto: Bergman, através de colagem, luzes e sombras, desligou os rostos das práticas de significações estabelecidas e convencionais; bloqueando as manifestações comunicantes, socializantes e individuantes, dos hábitos e dos deveres que o esquema sensorio motor efetua, pelo par percepção-ação<sup>48</sup>, inventando algo como um novo estilo de rosto, um novo tipo de imagem: produto do estilo: “Produção em estado puro, que é encontrada na arte” (PS, p. 167); como a câmara lenta de Bob Wilson observa a alteração dos afetos e a variação de velocidade e lentidão, de gestos e lineamentos, construindo uma verdadeira teoria das paixões através de fotogramas - à maneira da dinâmica, poder de afetar e de ser afetado e à maneira da cinética, relações de repouso e de movimento, velocidade e lentidão de partículas que Deleuze coloca em termos de explicação, como sendo a definição de corpo e de alma de Espinoza, sabendo-se que corpo e alma para Espinoza não são substâncias nem sujeitos, mas modos - a motivação de todo o desenvolvimento da etologia, o agenciamento melódico e afetivo dos corpos, com exemplos que trazem, para a cena filosófica, carrapatos, aranhas e folhas, em que cada um possui uma região de expressão clara, pontos de vista diferentes sobre um mesmo mundo - sendo a idéia de ponto de vista aquela que aproxima Deleuze de Platão, da essência Platônica, como aquela que os distancia definitivamente: essências singulares de Proust ou particulares afirmativas de Espinoza e mônadas leibnizianas - de modo nenhum os paradigmas platônicos. Portanto a dinâmica e a cinética não se dizem por forma ou função: pela série física e lógica: mas por afetos: de primeiro plano, musicais, abstraído o universo

---

<sup>48</sup> Bergman, I. - *Imagens*, São Paulo, Martins Fontes, 1990, p. 61.

inteiro. A força da idéia de animismo se faz possante como a de ponto de vista. Por exemplo, como em Samuel Butler: uma alma na semente, na semente de rosa, envolvendo-se com as sínteses orgânicas, para produzir texturas, cores, calores, odores, em combinação de diferentes intensidades. A alma, contemplante e contraente, se explica pelas intensidades e pelas sínteses. Na verdade, são relações complexas, ou movimento de uma infinidade de partículas, que constituem um campo transcendental. Como o receptáculo do Timeu e a membrana elástica do vivo, quando Platão e Simondon as relacionam com o caos. Por exemplo, o agenciamento desses filtros com o caos como demonstração de que o campo transcendental se confunde com o plano de imanência: “O caos não existe, é uma abstração, porque é inseparável de um crivo que dele faz sair alguma coisa (algo em vez de nada). O caos seria um puro Many, pura diversidade disjuntiva, ao passo que o alguma coisa é um One, não já uma unidade mas sobretudo o artigo indefinido que designa uma singularidade qualquer. Como o Many se torna um One? É preciso que um grande crivo intervenha, como uma membrana elástica e sem forma, como um campo eletromagnético ou como o receptáculo do Timeu, para fazer com que alguma coisa saia do caos, mesmo que esse algo dele difira muito pouco” (A Dobra, p. 118). Retenha-se o receptáculo como exemplo, a Khôra, o meio espacial que não corresponde a uma forma, escapando tanto da intelecção quanto da percepção sensível<sup>49</sup>: um aformal - o crivo, o filtro<sup>50</sup>. Retenha-se também a membrana elástica e sem forma<sup>51</sup>. Como a velocidade infinita de um universo acentrado mais a consciência de direito que fazem as vezes do

---

<sup>49</sup>Moreau, J. - *L'Ame du monde de Platon aux Stoïciens*: “Le réceptacle, condition de la singularité des objets sensibles, à qui seul s'appliquent avec exactitude les termes indéfinis de ceci et de cela, a pour qualification essentielle d'être indéfini”.

<sup>50</sup>Derrida, J. - *Khôra*, Campinas, Papirus, 1995, p. 5: “O que Platão designa sob o nome de Khôra parece desafiar no Timeu, essa “lógica de não-contradição dos filósofos” da qual fala Vernant, essa lógica “da binaridade, do sim ou não”. A khôra não é nem sensível nem inteligível; ela pertence a um terceiro gênero”.

<sup>51</sup>Simondon, G. - *L'Individu et sa Genèse Physico-Biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 260. “La membrane vivante conserve, au contraire, cette propriété: elle régénère cette asymétrie caractéristique de son existence et de son fonctionnement. On pourrait dire que la substance vivante qui est à l'intérieur de la membrane régénère la quemembrane est sélective: c'est elle qui maintient le milieu d'intériorité comme milieu d'intériorité par rapport au milieu d'extériorité”.

filtro e do caos: o modelo bergsoniano que se sobrepõe à luz da intencionalidade fenomenológica: a matéria em movimento, a zeroidade ou o plano de imanência - é como o melhor dos mundos. Deleuze se encontrou com tratados, buscou-os e lhes deu tintas novas; mas não só: seria muito pouco. Sobretudo porque a própria idéia de encontro já é uma renovação da filosofia, pelo seu vínculo com as relações exteriores aos termos. A filosofia é sempre invenção de conceitos. “Essa é a questão de direito. – A priori designa representações que não derivam da experiência. Transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações a priori. É por isso que, à exposição metafísica do espaço e do tempo, sucede uma exposição transcendental. E à dedução metafísica das categorias, uma dedução transcendental” (PhCK, p. 27). A filosofia é sempre a constituição de um Plano de Imanência. “A intuição como método de divisão não é ainda destituída de semelhança de uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de direito” (B, pp. 12-13).

“Mille Plateaux” é uma profusão de conceitos - talvez seja rigorosamente a exposição do campo transcendental, do que existe de direito, dos devires. Há nele alguma coisa de especial, o “ritournelle”. E “ritournelle” é o “mais difícil”, porque carrega consigo a música, que se faz com sons, mas igualmente com a escrita, com os gestos e com os conceitos, conforme Boulez. Que é uma idéia e como tal, como idéia, expressa o afeto, o percepto e o conceito, que são seus componentes, componentes da idéia: “É que o conceito, acredito, comporta duas outras dimensões, as do percepto e do afeto. São essas que me interessam e não as imagens. Os perceptos não são as percepções, são pacotes de sensações e de relações que sobrevivem àquele que as experimentam. Os afetos não são sentimentos, são devenires que ultrapassam aquele que passa por eles (ele devem outro)” (Magazine littéraire, nº 257, p. 17).

Entre os acontecimentos, as relações expressivas. Estas, fora da causa que encadeia os seres, a cadeia de causas, o destino<sup>52</sup>. Os acontecimentos, efeitos, não são tributários dos corpos, os indivíduos reais, a física; nem dos possíveis lógicos, os universais, os conceitos da generalidade; nem dos impossíveis, os contraditórios.

Conhecer o poder do nosso conhecimento para entender o que pode a vida. “que nous pouvons tout connaître, donc parvenir à une sorte de savoir absolu”. Espinoza se opõe a Descartes, concebendo a função essencial da categoria de *adequatio* como contrária à categoria de *convenientia*. O método pretende a concepção e a aquisição de uma natureza humana superior. Reflexivo, pretende conhecer o entendimento - as suas leis; as suas forças, para plena efetuação desta potência. Entrar na posse do ser formal da verdade<sup>53</sup>. O pensamento é autônomo, dependendo unicamente de si mesmo. Sem correspondência com os conteúdos objetivos e representativos<sup>54</sup>.

Não é o caso de Descartes, que supõe um Deus verídico, criador das verdades eternas. Ainda que exista a desordem além destes limites - em que o erro ameaça. A verdade ser interior à idéia verdadeira é mais do que uma tautologia insuportável. Mas, para entrar na posse da idéia verdadeira, é preciso fazer a distinção entre a idéia expressiva e a idéia representativa. Distinguir *adequatio* de *convenientia*, para romper com a concepção do conhecimento como representação. Expressar sua própria causa e explicar-se por nossa própria potência são as características da idéia adequada. E o

---

<sup>52</sup>Conche, M. - *Temps et Destin*, Paris, Puf, 1992, p. 55: “Toutes les choses particulières, par leurs relations mutuelles, s’entre-tiennent et s’entre-retiennent dans le tout. Aucune ne peut échapper à cette *συμπραθεια* qui lie tout à tout. Car “le tout est en sympathie avec lui-même”.

<sup>53</sup>Spinoza - *L’Éthique in Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 411: “Par idée adéquate, j’entends une idée qui, en tant qu’elle est considérée en soi, sans relation à un objet, a toutes les propriétés ou présente tous les signes (denominations) intrinsèques d’une idée vraie”.

<sup>54</sup>Macherey, Pierre - *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspero, 1979, p. 83: “De cela résulte une conséquence très importante: une idée ne peut pas être plus ou moins adéquate, à la manière d’une représentation qui imite plus ou moins bien son modèle, et qui peut être elle-même mesurée par ce degré de conformité. La théorie de l’idée adéquate élimine de l’ordre de la connaissance toute normativité, en même temps qu’elle empêche le retour de l’illusion finaliste qui hante les théories classiques de la connaissance”.

método formal e reflexivo tem a intenção de nos fazer compreender nossa potência de conhecer: compreender a idéia adequada.

O ser pensante é um autômato espiritual e a verdade lhe é interior. Como uma idéia exprime - um rosto é uma idéia que exprime um afeto? Que é uma idéia, além de que uma idéia é um conceito, um afeto e um percepto? A distinção entre um sujeito psicológico e a expressão da idéia, seu desenvolvimento por si só, independente de um eu pessoal, supõe a singularidade - "le possible-réel", alguma coisa que não é mental nem empírica. A singularidade é um tipo de conceito como é um tipo de realidade: nem mental, nem físico. Mas existe também o universal - é um conceito. Existe também a realidade física, o estado de coisas. As montanhas são como os rostos no primeiro plano, parecem imóveis mas seus movimentos são incessantes.

Todos os nomes próprios que aparecem nas obras de Deleuze são heterônimos que narram seus afetos - dizendo mais do que disseram em suas obras - uma espécie de implícito não discursivo, de acordo com referências à prática do potlatch<sup>55</sup>. Por que então Deleuze precisou de Deledalle, para ler Peirce? É uma espécie de sub-heterônimo? Ou Deledalle é um filósofo em relação a Peirce, reinventando-o, enquanto Deleuze não reinventa Deledalle, apenas o entende? E a partir deste entendimento lança a faneroscopia para o coração da imagem-movimento. Não são mais autores sob a perspectiva da história da filosofia, foram invadidos até o coração de seus problemas, transmutando-se: como borboletas que se deixam usurpar por afetos minerais, de pedra - atingindo a imobilidade absoluta: revelando o que não está dito e que no entanto está presente no que está dito. Quando Michaux, através da mescalina, contacta com o espírito puro, o faz ao modo de Bergson, afirmando uma patologia, para quebrar por dentro o sensório-motor, destinado às práticas utilitárias. Maine de Biran afirmará um além do fenômeno. Algo que o próprio Maine de Biran

---

<sup>55</sup> Ducrot, Oswald - "Dire et ne pas dire". No caso, faz uma diferença em relação ao problema da troca.

talvez não exponha, pelo menos tão bem quanto o pensador que o estuda, como Kant diz na Dialética Transcendental ao fazer uma reflexão sobre a Idéia em Platão. Maine de Biran e Peirce são aproximados: pelas afecções sensitivas puras e pela primeiridade.

É o mundo do reconhecimento, que Nietzsche elabora como tendo a forma da reconhecimento, explicando que todo fenômeno ou coisa é apoderado por alguma força exterior. Se o pensamento não se orientar pela perspectiva, pela variação da perspectiva da coisa, ele representará esta coisa ou este fenômeno. Ao contrário, abrindo-se sobre as vias das perspectivas, entrará em contato com o signo, com o sentido do signo, com as forças que acentuam suas qualidades. A diferença de uma posição para a outra é a diferença da representação: do mundo da representação, em que as faculdades trabalham de acordo; para o uso discordante das faculdades, em que o signo perde a característica de nome geral, para se tornar algo como a matéria prima do uso transcendente das faculdades - as intensidades de Hume, com suas tendências de grau zero para grau zero, ou mesmo a faneroscopia de Peirce em que a primeiridade se mostra sem ser atual, excluída do esquema sensório-motor. O exercício involuntário das faculdades, na distinção de Proust, dá ao prodigioso domínio do transcendental uma tonalidade diversa - como por exemplo, o resgate do ser em si do passado - colocando a questão do passado relativo e do passado em si - em sínteses diferentes do tempo. Trata-se do tempo, quando se trata do uso das faculdades, inclusive porque o senso comum se realiza, entre outros modos, pelo uso voluntário da memória, enquanto a presença de "Combray" mostra o rompimento com o senso comum.

A cisão causal permite o perfeito entendimento das ações e paixões de um corpo que se efetua no presente, prolongando percepções em ações, como dos puros afetos incorporais, as relações, que rompem com este prolongamento motor da percepção para a ação, constituindo uma outra natureza. E mesmo a passagem das impressões para a interpenetração das idéias, melhor dito, das intensidades com suas

tendências do fazer e desfazer para as sínteses passivas, são revelantes de um uso involuntário das faculdades conforme Proust: a passagem para o uso discordante das faculdades, o fim do senso comum, fundando a existência de “órgãos metafísicos”, no sentido da presença do imemorial, do insensível, do impensável, inapreensíveis pelas faculdades em seus usos empíricos. O presente em Cronos mede a ação dos corpos ou das causas. Mede a atividade do período cósmico em que tudo é simultâneo. Enquanto Aion é povoado de efeitos que coabitam sem nunca preenchê-lo: Aion, a outra parte da cisão causal, da clivagem, é o ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante: estamos na terceira hipótese do Parmênides: já não é mais unidade numérica e sim o Dividual, com sua mudança de natureza. O que importa é o uso transcendente das faculdades e a comunicação dos acontecimentos: as causalidades físicas e as contradições lógicas tornam-se desinteressantes. E dito drasticamente, é a supressão da causalidade física e da contradição lógica. Toda a obra de Deleuze aceita as prestações de serviço de alguns filósofos e lógicos que de uma maneira absolutamente original, destacaram temas que de algum modo dão relevância na filosofia, ao acontecimento - ou pelo menos se mostram indiferentes aos excessos lógicos e físicos: as estrelas de Frege, a consistência de Meinong, os noemas de Husserl, sem que se torne um seguidor destes pensadores, pelo motivo, evidente em sua obra, de que uma filosofia do acontecimento erradica da sua proximidade tudo aquilo que concede aos limites da ação e da paixão. Ao ponto da construção de algo superior ao próprio método formal e reflexivo, de Espinoza, para o entendimento de um pensamento tão “explosivo” que inteiramente fora dos regimes das possibilidades. O Autômato Espiritual não reproduz os quadros de Espinoza e Leibniz - é melhor dizer um esquizofrênico no pensamento: a definitiva ruptura com o sensório-motor: talvez o exemplo de um anjo que não faz a composição orgânica do homem e do mundo, ao modo da consciência de direito, incapacitada para a ação e para a representação.

A reversão do platonismo pode ser a aceitação do que Platão recusou: a mais alta potência do falso. Este mundo sem as formas dos ícones mas nem por isto igual ao caos. Se nem toda filosofia começa por Platão, todo filósofo começa com Platão, jamais querendo ser igual ao mestre, na verdade querendo ser diferente - já é a reversão. Experimentar o vazio do desaparecimento do mais longo erro . O caos. E crivá-lo. É a pura forma do segredo. Com Platão, afirma Nietzsche, começa o mais longo erro: o ser se manifesta de duas maneiras, do modo sensível e do modo inteligível. No livro VI da República, coloca-se uma linha horizontal e acima dela o gênero inteligível e abaixo dela o gênero visível. As cópias que imitam o modelo abaixo da linha. A Eikasia (VI,509d6-510a4, X,595a-608b), representa a vitória das cópias ícones<sup>56</sup>. E acima, as idéias como normas. A teoria das Idéias, Noesis (VI,511b3-d6; VII,532d7-535a2), dá forma e limite ao ilimitado<sup>57</sup>. Devido ao problema do tempo, que **contradiz**, que **engana** e que **muda**, fabrica-se um mundo que não se contradiz, que não engana e que não muda. O primeiro dos mundos deveria dar lugar ao segundo: este o mundo que deveria ser. O mundo das idéias. A arte é insubordinada. Foge do mundo superior. Tudo aquilo que existe no mundo do tempo deve submeter-se à verdade do outro mundo, menos a arte: e a arte é aquilo pelo que uma filosofia subversiva se concebe. Nem as formas superiores, nem as formas inferiores: nem o modelo nem a cópia. Nem os universais nem os individuais.

Querer o tempo e o intempestivo, aproximando, por exemplo, Proust e Nietzsche, com afetos que desdobram a eternidade, não é ser rival da filosofia “ se considerarmos a história do pensamento, constatamos que o tempo sempre pôs em crise a noção de verdade. Não que a verdade varie conforme as épocas. Não é o mero conteúdo empírico, é a forma, ou melhor, a força pura do tempo que põe a verdade

---

<sup>56</sup> Lafrance, Y. - **Pour Interpréter Platon**, Belles Lettres, Paris, 1986, p. 203. “L’interprétation de l’eikasia conduira donc tout naturellement le chercheur à poser des problèmes qui relèvent en gros de la philosophie de l’art et de la philosophie de l’éducation”.

<sup>57</sup> Jeanniére, A. - **Lire Platon**, Aubier, Paris, 1990, p. 209. “C’est la Proportion qui permet la montée du Banquet vers le Beau, comme c’est encore la Proportion qui permet au Noûs de redescendre jusqu’au sensible, en se

em crise” (IT, p. 159), “se o tempo tem uma importância fundamental na Recherche, é porque toda verdade é verdade do tempo” (PS, p. 93) ou “por isso a filosofia tem uma relação essencial com o tempo: sempre contra seu tempo, crítico do mundo atual, o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e inatuais” (NF, p. 88). Todavia é ser rival do que na filosofia assinala a seleção dos pretendentes, a Odisséia filosófica, a subserviência ao tríptico platônico - o Modelo, a cópia e o simulacro: a vitória das cópias ícones, ou a submissão ao eterno. O platonismo interpretado como doutrina seletiva, na evidência da ação do demiurgo sobre o caos: a ação subordinada às idéias reguladoras, numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento: “e sobre o modelo da Idéia que lhe impõe o mesmo e o semelhante” (LS, p. 269). A teoria das Idéias é um princípio para os critérios da seleção<sup>58</sup>. O platonismo consiste a “assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros” (??LS, p.351). Não bastando sobrepor a teoria das Idéias ao fluxo heraclítico, mas sim mostrando-a como o motivo de uma vontade de filtrar, em vez de simplesmente em oposição à opinião ou à sensação que são mutantes.

#### A IMAGEM MORAL E A LIBERDADE

A imagem clássica da lei depende de um princípio das alturas: que é o Bem clássico. Se o homem conhecesse o Bem, tivesse dele um saber, não haveria necessidade da lei. A lei é um poder segundo e representante: o Bem, um “presque rien”, do qual a lei é uma delegada. Para a moral clássica, o virtuoso é aquele que obedece à lei, porque esta está subordinada ao Bem. O melhor é obedecer à lei. E Leibniz faz da quase ausência do Bem, uma ausência completa: o Bem clássico

---

mouvant d'idées en idées, sans jamais quitter le niveau de l'intelligible. La Proportion structure l'unité de tous les degrés de l'être”.

<sup>58</sup>Brissson, L. - *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, éd. Klincksieck, 1974, p. 29. “le fait de considérer le demiurge comme organisant un milieu spatial informe, en fixant les yeux sur les modèles que constituent les formes intelligibles, pour produire ces images que sont les choses sensibles”.

desaparece do mundo: e este mundo, exatamente por causa do desaparecimento do Bem, torna-se o melhor dos mundos. Passa-se da restauração para o progresso. A filosofia é o melhor, no melhor dos mundos, em um mundo que pode ser desenvolvida a potência de criação. Com Leibniz, a filosofia não precisa da lei, sequer para subordinar-se ao Bem, ou de outro modo, não precisa do Bem para absolutamente nada. O melhor, quando se diz o melhor dos mundos possíveis, de modo nenhum quer dizer imitar ou subordinar-se à lei. O melhor é ser o melhor dos mundos sem subordinação ao Bem. O melhor dos mundos possíveis se põe no lugar do Bem; dá um fim ao Bem. O Bem não é mais regente de nada. E toda possibilidade de progresso que a vida recebe a partir da separação do melhor e do Bem, depende de uma renúncia retirada da avaliação barroca da derrocada do mundo. “A idéia de Leibniz é que nosso mundo é o melhor, não porque seja regido pelo Bem, mas porque está apto a produzir e a receber o novo” (C, p. 201).

Talvez seja como se diz, que Deleuze foi sendo cada vez mais influenciado pela obra de Simondon e determinado pela filosofia estoica e talvez veja-se isto mais em “Logique de la Sensation” do que em “Logique du sens” embora este seja o livro das paixões dos corpos e dos incorporais; livro que afasta o bom senso para dar vez aos paradoxos do sentido que envolvem os incorporais e os corpos. É que em Logique de la Sensation “a presença do diagrama mostra o rompimento com o bom senso, e dá a tonalidade do Plano de Imanência. E é por este envolvimento que os estoicos fazem uma cisão na relação causal. De um lado princípios, corpos, causas e limites; de outro incorporais, enlaces e sentido: “O atributo é de uma outra natureza que as qualidades corporais. O acontecimento, de uma outra natureza que as ações e as paixões do corpo” (LS, p. 97). A idéia de dupla causalidade para o acontecimento é uma consequência: combinam-se as misturas de corpos, a causa e as quase-causas. De modo diferente de Aristóteles que distingue tipos de causalidade: material, eficiente, formal e final. Esta dupla tendência, da cisão e dos tipos mostra a construção de duas linhas na filosofia, que as distingue como a duas naturezas diversas: cada uma sob o

regime de um diferente "singulier": a generalidade e a repetição como conceitos de diferença e diferenças conceituais se manifestam. O paradoxo das causas como forças de ação e de paixão; o paradoxo das quase-causas, enlaçadas nas tramas incorporais: argumentos preguiçosos deixam de ser meros artifícios erísticos, para se tornarem demonstrações a favor da liberdade. Mas para que isto seja feito, tudo o que é venerável e aparentemente definitivo na história da filosofia se desfaz. Embora a tradição dogmática, por mais estragos que a história lhe tenha feito, mantenha as coordenadas da generalidade, da sua própria Imagem - do bom senso. Com a idéia de Imagem do Pensamento, compreende-se a necessidade de modos diferentes de pensar: como a crítica que Proust faz ao método em filosofia é explicitamente um rompimento com a idéia de que a busca da verdade se sustenta no uso das faculdades voluntárias; mas também o método formal e reflexivo de Espinoza faz a diferença pelo seu objetivo de aumentar a nossa capacidade de compreender. E a compreensão de que a causa se separa do incorporal, não podendo ter origem no incorporal, é um contra Platão. Corpo e incorporal são diferenças de natureza. O primeiro, onde estão os princípios, o fogo e a matéria; o segundo onde está o tempo infinito. Pode ser dito: os estoicos derrubam a Imagem Clássica do Pensamento, pela relação do fogo divino e da matéria sem qualidades, pela presença do pneuma como causa única, quebrando o determinismo, pela concepção de destino, mas também pelo estranhamento de atributos incorporais, extremos temporais que não param de se dividir e mudar de natureza. O mundo físico, um explícito mundo das ciências com uma lógica nominalista que exclui o objeto geral e coloca o indivíduo como única realidade existente; o mundo metafísico, onde se instala a filosofia, com a insistência e o transcendental: "Toda reação contra o platonismo é uma restauração da imanência em sua plena extensão" (Nos grecs et leurs modernes, p. 250). É o modo platônico de compreensão das coisas limitadas e medidas<sup>59</sup>. Já o comentador estoico interpreta

---

<sup>59</sup>Boussoulas, N.-I. -L'Être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon, Paris, PUF, 1952, p. 24. "Il sera facile cette fois de voir que les espèces de la limite sont: l'égal et l'égalité, puis, après l'égal, le double et tout

Platão e Aristóteles, sob uma perspectiva que dá relevância a finalidades críticas radicais, extremamente poderosas quanto às noções de limitado<sup>60</sup>, como extremamente poderosas quanto às noções de ilimitado que se colocam em Platão<sup>61</sup>; que, na perspectiva estoica, o limitado dos corpos e o ilimitado do tempo, fazem a reversão do platonismo. Há um mundo inteligível, há o limite permanente e há o limite provisório, este no mundo sensível, subordinado ao mundo inteligível, a Idéia, o limite permanente: um sistema instável, o caos, se subordina às forças causais da estabilidade e da permanência, ou seja: uma multiplicidade indefinida de seres emerge quando se submete o devir ao ideal regulador da transcendência propriamente platônica, que o estoico reverte com sua poderosa idéia de imanência: corpos e incorpórais. Princípio ativo e princípio ativo. Atributos e sentidos<sup>62</sup>.

Ainda assim, alguma coisa, o próprio estofo da matéria, escapa aos focos transcendentais da idéia - um puro devir, que se furta ao presente - assinalando a presença do inimigo e duplo: o sofista. Em outra Imagem do Pensamento, a cisão causal estoica retoma as idéias de corpo e de incorpóral, mas num contexto irreconhecível para o platonismo e o aristotelismo. A partir da cisão causal, o estoicismo não precisa apresentar tipos de causa: apenas coloca a causa como corpo, que o destino liga e o efeito como incorpóral, que os acontecimentos enlaçam.

Não é o sensível e o inteligível o que há a ser distinguido, nem ver no sensível uma dupla disposição, a da submissão e da insubmissão - onde ora domina a semelhança e ora domina a diferença. Também não é conceber almas incorpórais,

---

ce quis se comporte comme nombre à nombre et mesure à mesure”.

<sup>60</sup>Bréhier, E. - *La Théorie des Incorporels dans L' Ancien Stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989, p. 3. “La notion de limite est donc l'essenciel des êtres: l'Idée ne fait qu'indiquer les limites auxquelles doit satisfaire un être pour exister, sans déterminer de plus près la nature de cet être: il peut être ce qu'il veut des ces limites, et par suite ce n'est pas un seul être qui est déterminé mais une multiplicité sans fin”.

<sup>61</sup>Brochard, V. - *Études de philosophie Ancienne et de philosophie Moderne*, Paris, Vrin, 1954, p. 109. “En dernière analyse, les termes de Matière, d'indéterminé, de Plus et Moins, de Grand et Petit, de Dyade indéfinie duo Petit et duo Grand, d'Autre et de Non-Être, sont termes synonymes”.

<sup>62</sup>Bréhier, E. - *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989, p. 3. “Uma definição matemática é capaz de engendrar por si só uma multiplicidade indefinida de seres, todos aqueles que obedeçam à lei expressa na definição. Há entre estes seres e seu modelo uma espécie de relação de causalidade, que vai do caso particular à lei, da imitação ao modelo”.

fantasmas de terceira espécie e uma causalidade sem corpo. Fugir dos demiurgos, de uma forma e de uma matéria separadas, que permitiria constituir a filosofia como uma contemplação e por conseqüência uma representação. Excluir a idéia de que o demiurgo contempla as verdades eternas, forçando a matéria a imitar as formas permanentes para que apareçam as formas provisórias como processo criativo e que a razão, em seu procedimento de conhecimento, reproduza o demiurgo. Não é mais uma matéria insubordinada, escapando dos modelos superiores - nem a conjugação do que é exato com o inexato essencial da matéria<sup>63</sup>.

### ESTOICOS E PLATÔNICOS

A linha estoica é diferente da linha platônica, que coloca a dianóia e o eidos acima e o corpo e a imagem abaixo. A linha estoica não separa o exato e o inexato, mas sim o que existe e o que não existe: as causas corporais e os efeitos incorporais, o anexato. A cisão causal. Não parece haver uma questão com as formas. Mas com forças e vazios. Para os estados de coisas, para os corpos e suas tensões físicas, os estoicos concebem as representações sensíveis e as representações racionais; para os incorporais os atributos e o sentido, e a proposição lógica como sua expressão, mas também rostos e sombras como expressões dos incorporais, e passamos para o reino das Idéias - conceitos, afetos e perceptos. Com os incorporais, assemelha-se a reinterpretação do pragma feita por lógicos medievais e gestos faciais de Jeanne d'Arc de Falconetti e Dreyer: a existência de direito, ou inexistência atual ou virtual dos atributos incorporais que não são corpos e de onde emerge a matéria prima do pensamento: as idéias. O sentido é expresso pela proposição e o atributos pelos

---

<sup>63</sup>Aubenque, P. - *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. "Em várias passagens de sua obra, Aristóteles, fiél ao uso platônico, emprega a palavra phronêsis para designar, por oposição à opinião ou à sensação, que são mutáveis como os seus objetos, o saber imutável do ser imutável. Assim admite, no livro M da Metafísica, que é para salvar um tal saber que Platão teve que admitir a teoria das Idéias, pois, assim ele diz, uma vez reconhecido com Heráclito que o sensível está em perpétuo movimento, só lhe falta admitir a existência de outras coisas que não as sensíveis, e possibilitar que haja ciência e saber de alguma coisa".

corpos. São seres, extra-seres, sem existência física mas nem por isto mentais. O rosto expressa pelo atributo incorporal um afeto, e o rosto expressante é um signo; uma proposição lógica expressa um sentido. Sem existência física porque não são presentes - são o devir, o que precede e o que espera - nunca o que é. O corpo é o que é e o diferente do corpo é o que não é. Outra leitura do tempo, sem preenchimento perceptivo, imaginário ou mnemônico, o vazio. Transcendentais, enquanto transcendental é algo subjetivo sem a forma da consciência, sem psicologia, e sem a psicologia como modelo. Para quebrar a irreversível irregularidade entre as palavras e as coisas, entre a linguagem e o sensível, Platão formula o mundo inteligível, em que as idéias são e são exatamente o que as palavras dizem<sup>64</sup>. Platão admite que o ser sensível seja caracterizado pelo indeterminado e pelo ilimitado, e que sua determinação, sempre provisória, ocorra sob a influência dos seres inteligíveis, que impõem a presença de uma linguagem diferente da doxa ou aparentemente diferente. De qualquer modo, com as conseqüências a serem examinadas<sup>65</sup>. É seu estoicismo, fazer duas leituras do platonismo, de um lado o inteligível; de outro, o limitado temporário e o puro devir sem medida<sup>66</sup>.

O ser sensível só se determina, só se limita, pelas formas transcendentais: o mundo das Idéias. A doutrina seletiva, em que a Idéia é aquela que possui uma qualidade e o pretendente legítimo, - a cópia -, a que possui a qualidade em segundo lugar, mostra que o mundo das Idéias é uma espécie de filtro da transcendência, para julgar a legitimidade das pretensões dos rivais: uma espécie de a priori histórico.

---

<sup>64</sup>Parain, B. - *Recherches sur la Nature et les Fonctions du Langage*, Paris, Gallimard, 1942 - p. 60. "En effet, si nous donnons aux mots que nous prononçons un contenu sensible, nous nous mettons aussitôt dans l'incapacité de raisonner".

<sup>65</sup>Wolff, F. - *Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme*, in *Nos Grecs et leurs modernes, textes réunis par Barbara Cassin*, éd. Seuil, Paris, 1992 - p. 244. "Chez Deleuze, il s'agit de la triade modèle/copie/simulacre".

<sup>66</sup>Bréhier, E. - *Études de Philosophie Antiqua*, p.105. "Au jugement de Chrysippe, l'idée platonicienne ne fait qu'indiquer les limites auxquelles doit satisfaire un être pour exister, sans en déterminer de plus près la nature: il peut être ce qu'il veut dans ces limites, et par suite ce n'est pas un seul être qui est déterminé, mais une multiplicité sans fin".

E o sofista é o duplo e o perverso que confunde a seleção com sua pretensão à autenticidade. É a perversão do simulacro que ergue o tríptico falso: linguagem, fenômeno, ciência. A distinção platônica se dá no sensível entre ícones e simulacros-fantasmas - entre as coisas limitadas e medidas e o puro devir sem medida. Os fenômenos estão em um fluxo perpétuo, fluxo atormentado por contradições e variações; e por este motivo as proposições que se referem aos fenômenos são o reflexo fiel das contradições e das variações. Platão, seguindo Sócrates, denuncia as contradições do sensível e de seu logos. Em vez de submeter-se aos fenômenos, experimenta sobrepujá-los, emitindo a hipótese de um mundo inteligível, como Descartes emite a hipótese de um "malin génie". Com Platão, onde se assentam o bem, o belo e o verdadeiro. Com o Deus malvado, a crise definitiva das ciências, a impossibilidade da matemática e o distanciamento por compreensão dos movimentos do mundo. Com efeito, se damos às palavras que pronunciamos apenas um conteúdo sensível, nos colocamos sob as trevas do gênio maligno pela impossibilidade de raciocinar: o mel parece amargo. Sócrates parece grande diante de Fedro mas pequeno diante de Símiás porque ele é menor que Símiás e maior que Fedro. O mundo das Idéias é o mundo da identidade em que nada pode ser doce e amargo, pequeno e grande. É o mundo indestrutível antes do surgimento da dúvida subjetiva: trata-se aqui de dois discursos distintos: os que refletem a experiência do mundo sensível e os que refletem a experiência do mundo inteligível. Estes dois mundos alteram a imitação ou a Mímeis<sup>67</sup>.

Os estóicos dizem que quando os planetas se encontram no mesmo ponto do céu, quando as estrelas refazem seus cursos de maneira idêntica, cada acontecimento do período passado se realiza de novo sem nenhuma diferença. Sócrates e Platão e

---

<sup>67</sup>Kerferd, G. B. - *Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait*, in *Positions de la sophistique*, édité par Barbara Cassin, Vrin, Paris, 1986 - pp. 19-20. "L'une d'elles s'appelle Eikastike, l'art de fabriquer des copies ou des répliques d'objets qui sont des reproductions tridimensionnelles, grandeur nature, comportant toutes les caractéristiques et toutes les qualités des originaux. La deuxième sorte d'imitation, dénommée Phantastike, est à l'oeuvre dans la peinture, par exemple. Elle comporte des modifications au niveau des propositions et autres caractéristiques de l'original".

cada um dos homens existirão uma vez mais com os mesmos amigos, experimentando os mesmos fatos, cometendo os mesmos atos e cada cidade, cada aldeia e cada campo se manifestará da mesma maneira. As coisas, o mundo não se dá uma vez só, mas várias vezes - infinitas. As mesmas coisas que são destruídas pelo fogo divino, retornam da mesma maneira, infinitamente, sem fim. É o infinito do eterno retorno e o limite dos corpos. É o lado dos limites e do infinito, que se congregam, para constituir o reino de Cronos. Nada será diferente do que já passou, mas tudo se passará da mesma maneira e sem nenhuma diferença, até mesmo nos detalhes mais ínfimos, por exemplo, no cruzamento de um gemido com um pequeno foco de luz, que ao se juntarem, comprometem-se pelo infinito afora, como a fogueira que um dia iria queimar, queimou, Averroes, e que Borges, o vidente, afirmou: não a acenda senão ela queimará pela eternidade. Esta teoria, a doutrina do eterno retorno, em que a conflagração queimará tudo e neste incêndio mundial, tudo desaparecerá confundindo-se no fogo original. Mas tudo retornará das cinzas, articulado e ordenado, para cumprir seu destino de infinitude e de limite: o ciclo cósmico jamais cessará: jamais começou, jamais terminará. A periodicidade apresenta uma regularidade sem variação: a tese da identidade entre todos os mundo infinitos não se romperá: e as neves e as chuvas, e as tristezas e as alegrias, serão as mesmas invariavelmente. - Só os corpos existem no espaço e só o presente no tempo. Ambos são limitados, tanto os corpos quanto o presente, por isso os estoicos falam em um presente eterno, infinito mas limitado - e não há como identificar o limitado e o infinito estoico com dois dos gêneros do Filebo, que se aplicam ao modelo platônico, mas jamais a uma terra presa à imanência, conforme o ser estoico. "Não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas, causas uns em relação aos outros, uns para os outros. A unidade das causas entre si se chama *Destino*, na extensão do presente cósmico". Com a posição estoica, colocamo-nos diante de temas tão

surpreendentes como o dos futuros contingentes, do argumento dominador, do necessário, do possível e do impossível, da simpatia universal, enfim, do destino e da liberdade: para tudo isto ser compreendido, os argumentos preguiçosos, as causas adjuvantes e as causas principais designam fortemente que a lógica e a física estão em questão, ao ponto de serem alteradas. É neste domínio que estão presentes e dominantes a causalidade física e o princípio de contradição, porque é também neste domínio que surgirão as compatibilidades e as incompatibilidades a-lógicas, as conseqüências não-causais. Isto remete à descoberta de Nietzsche, de alguma coisa que não é o individual: tal homem, tal animal ou tal mineral, o que é um; e do que não é o abismo indiferenciado, as trevas sem fundo, um aturdimento espantoso - um universal aturdimento, mundo acentrado onde tudo reage sobre tudo. É o campo transcendental sem abismo, sem a forma da consciência; e desindividuado:

“Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular, não abismo indiferenciado, mas saltando de uma singularidade para outra, sempre emitindo um lance de dado que faz parte de um mesmo lançar sempre fragmentado e reformado em cada lance. Máquina dionisiaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso. Este novo discurso não é mais o da forma, mas nem muito menos o do informe: ele é antes o informal puro” (LS, p. 110), como remete à descoberta de Proust, em sua relação complexa com o ser em si do passado, Combray é um exemplo, porque ressurgiu de um meio existencial, um meio de reconhecimento, do hábito, para aparecer como um mundo original, à semelhança dos mundos originários de Losey, em que a intensidade está fora do mundo empírico, sem que se confundam com qualquer coisa mental. Combray não é um passado relativo, não é um antigo presente, a sua aparição representa uma nova síntese passiva, na qual o paradoxo suprime o bom senso. Para Proust, mesmo a partir da introdução dos exercícios involuntários das faculdades, e seus usos transcendentais, e sua afirmação de que a memória involuntária resgata o passado em si, sem atualizá-lo

em uma psicologia, concebendo-o como uma intensidade, não deixa de afirmar uma nova espécie de autômato espiritual, em que o pensamento fora de qualquer regime de possibilidade envolve-se com o nascimento do tempo, para erguer a obra de arte, inteiramente superior à vida.

“Enquanto descobrirmos o sentido de um signo em outra coisa, ainda subsistirá um pouco de matéria rebelde ao espírito. Ao contrário a arte nos dá a verdadeira unidade: unidade de um signo imaterial e de um sentido inteiramente espiritual... Nisto consiste a superioridade da arte sobre a vida: todos os signos que encontramos na vida ainda são signos materiais e seu sentido, estando sempre em outra coisa, não é inteiramente espiritual” (PS , p. 41).

Rigorosamente distingue-se singularidade de individualidade. Um novo aparelho conceitual precisa ser erguido: o conceito de diferença em vez de diferença conceitual. E de modo tão radical, que com a presença de paradoxos do sentido que se opõem aos paradoxos do significado. Quando aparecem os objetos impossíveis, de acordo com Meinong, a montanha sem vale, o ferro de madeira, é uma teoria dos objetos de extensão maior do que a metafísica, que está sendo erguida, em que os princípios da metafísica não funcionam - nem a contradição nem a identidade, nem o possível nem o real: os insistentes, sem existência, sem realidade logo indesignáveis; sem possibilidade logo sem significação, enquanto significação é o mesmo que possível e que não-contradição. O universal é o gênero e a espécie, duas entidades lógicas, sujeitas a identidades e contradições; o indivíduo, ou o singular, como era do gosto medieval, sujeito às causalidades físicas, um mecanismo causal físico. Observem-se estas questões no mundo pré-medieval, de Avicena, em sua compreensão do que é essência. A essência pode ser visada sob três aspectos, nas coisas - individualizada, física; no intelecto - universalizada, lógica; e fora das relações que pode ter com as coisas ou com o intelecto: *em si mesma*. Um duplo enraizamento do que, quando fora do enraizamento, é em si mesma. A essência. Quando se é lógico, fala-se da essência como universal; quando se é físico, fala-se em

causalidade. Mas a essência em si mesma pertence à metafísica, que parece referir-se a um mundo novo, nem lógico, nem físico - mas expressivo.

“De um lado os acontecimentos-efeitos têm realmente com suas causas físicas uma relação de causalidade, mas esta relação não é de necessidade, é de expressão; de outro lado, têm entre si ou com sua quase-causa ideal uma relação que não é mesmo mais de causalidade, mas ainda e somente de expressão” (LS, p. 175).

O torpor, o encontro e a faculdade. A faculdade é um campo de possibilidade. À semelhança do que diz Espinoza do autômato espiritual. Espinoza que constitui um método para aumentar nossa capacidade de entendimento. Mas esta autonomia significa a presença das idéias adequadas, que remetem a uma exposição do problema do signo, das idéias inexpressivas, e do que importa mais: a expressão.

E em outra vertente não são os signos de Proust que aparecem, com sua diferença, por exemplo, de memória ontológica e de pensamento conjugado com o nascimento do tempo? Ou do ícone de contorno e do opsigno, ao modo de Peirce? Quanto a Nietzsche, as forças se apoderam do fenômeno, que se explica, exprimindo a força que lhe dá sentido e valor. Os signos talvez sejam as pequenas almas célticas que povoam as coisas, logo é o que não tem interioridade, um vazio que se apodera delas. O signo é aquilo que remete a outra coisa diferente de si mesmo. O significado explícito da coisa nada nos ensina, é uma palavra de ordem. Pois o sentido é uma relação da coisa com a força - e nesta relação passam as grandes experiências da vida - da religião, da arte, do amor. sínteses do tempo. O hábito: andy wahrol.

## CONCEITOS

Há vários aspectos de conceitos, por exemplo - os universais e os singulares. E o objeto geral, que as ciências de radical "psi" teriam contestado, na trilha do poder do exame? "A filosofia sempre se ocupou de conceitos, fazer filosofia é tentar inventar ou criar conceitos. Ocorre que os conceitos têm vários aspectos possíveis. Por muito tempo eles foram usados para determinar o que uma coisa é (essência). Nós, ao contrário, nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como, etc.? Para nós, o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência" (Conversações, p. 37). Quando Deleuze introduz o barroco e com ele, a dobra, a nitidez de um conceito singular, que varia e bifurca, revela-se; pois diferente da ordem da generalidade, que diz haver conceito quando uma representação aplica-se a diversas coisas; a extensão do conceito, até mesmo se esta extensão for zero. "A alegoria de todos os mundos possíveis aparece no relato da Teodicéia, que se pode chamar de uma anamorfose piramidal, e que combina as figuras, as inscrições ou proposições, os sujeitos individuais ou pontos de vista com seus conceitos proposicionais (desse modo, violar "Lucrecia" é uma proposição-predicado, sendo Sexto sujeito como ponto de vista e estando o conceito interior contido no ponto de vista "o império romano", cuja alegoria nos é dada, assim, por Leibniz). O Barroco introduz um novo tipo de relato; segundo as três características precedentes, a descrição toma nesse relato o lugar do objeto, o conceito torna-se narrativo, e o sujeito, ponto de vista, torna-se sujeito de enunciação" (A Dobra, p. 193-194). Este texto, inicialmente, é índice para a presença de dois grandes pensadores de literatura: Robbe-Grillet<sup>68</sup> e Genette<sup>69</sup>. Em torno do relato - para o primeiro, a descrição substituindo o objeto; para o segundo, o relato barroco na anamorfose<sup>70</sup> piramidal. Mas também, o problema da narrativa e do ponto de vista, e, então, o apaixonante movimento da literatura e do conceito; da filosofia. É o modo de sair da generalidade

---

<sup>68</sup> Robbe-Grillet, Alain - *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 123.

<sup>69</sup> Genette, G. - *Figures II*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

<sup>70</sup> Leibniz - *Essais de Théodicée*, Paris, Aubier Montaigne, 1962, p. 208.

e da universalidade, e penetrar neste mundo novo do pensamento - literatura e filosofia. O perspectivismo: a história do conceito distingue a sua ordem, que remete à generalidade e uma ordem, diferente, que remete à sensibilidade do indivíduo. Cão é um conceito, mas não é um conceito, no caso, o nome próprio: o conceito seria uma noção geral, com sua compreensão e sua extensão, em sua tradição lógica. E dando o exemplo dos dobramentos das montanhas, pois em geologia, as palavras brusco e lento são de significação imprecisa, designando velocidades desproporcionais que medem o fluxo do tempo. A formação dos Alpes passou por vários períodos geológicos, inimagináveis em termos de duração, com seus episódios imensuráveis, mostra o tempo em estado puro, as forças ou mesmo a imagem direta do tempo - à diferença das fixações eternas, produto ora das substâncias segundas, e estas produtos da primeira síntese do tempo, da representação do tempo, da periodicidade dos ciclos orgânicos - que fazem da filosofia a reprodução das mesmas questões e a busca das mesmas respostas; os falsos problemas; mostra linhagens estranhas e criativas que se envolvem com a eternidade, marcada pela diferença interna, pela diferença intrínseca, sem a presença de universais. Sem a presença da substância segunda que é um invariante, um gênero, que retém suas espécies e estas seus indivíduos; enquanto o conceito singular é nômade, e bifurcações e variações não lhes são acidentais, como a dobra não é um acidente barroco, são-lhe essenciais, quando essência quer dizer movimento que fabrica e sustenta a vida do conceito. "Não há conceitos simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual. Não há conceito de um só componente: mesmo o primeiro conceito, aquele pelo qual uma filosofia "começa", possui vários componentes, já que não é evidente que a filosofia deva ter um começo e que, se ela determina um, deve acrescentar-lhe um ponto de vista ou uma razão. Descartes, Hegel, Feuerbach não somente não começam pelo mesmo conceito, como não têm o mesmo conceito de começo. Todo conceito é ao menos duplo, ou triplo, etc. Também não há conceito que tenha todos componentes, já que

seria um puro e simples caos: mesmo os pretensos universais, como conceitos últimos, devem sair do caos circunscrevendo um universo que os explica (contemplação, reflexão, comunicação...) Todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes. É por isso que, de Platão a Bergson, encontramos a idéia de que o conceito é questão de articulação, corte e superposição. É um todo, porque totaliza seus componente, mas um todo fragmentário. É apenas sob essa condição que pode sair do caos mental, que não cessa de espreitá-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo" (QF? p. 27). A multiplicidade de interpenetração, a multiplicidade virtual, uma das multiplicidades de Bergson, extraída de Riemann, funciona como um corte no caos mental, na repetição sem fim de elementos em velocidade infinita, ou seja, a interpenetração produz um corte no caos, dando-lhe, ao caos, consistência. Junto e mesmo confundido, o conceito aparece com o plano de imanência. Mas para isto será preciso uma nova síntese, não que a primeira seja falsa, mas insuficiente, como mostra Boltzmann, diz Deleuze. E seria esta a solução dos universais? Tornar a substância segunda um representante de vários, de uma série, quebrando a idéia de um universal existente como é existente um singular, como em Ockham<sup>71</sup>, um signo, que já pode ser dito um significante? No lugar do signo, porque uma cadeia sintagmática ergue-se, impedindo a aparição das imagens e dos signos

<sup>71</sup> Alféri, P. - Guillaume D'Ockham. *Le singulier*, Paris, Les éditions de minuit, 1989, pp.26-27: "A seguir, já dispomos de princípios críticos que permitem vislumbrar uma ontologia possível naquilo que deve ser sua especificidade. Essa especificidade é aquela de uma certa prática da filosofia, de que esse preâmbulo lógico marca as exigências e o estilo. Todas as primeiras distinções de Ockham indicam negativamente como se deve proceder em filosofia: elas mostram o que não se deve fazer e portanto aquilo de que um discurso ontológico, particularmente, deve desconfiar. Não deve confundir os singulares e as séries: uma série não tem unidade numérica e, em alguns casos, muitas coisas não podem-se tornar uma coisa só. Quando se fala de uma série, como a série dos homens, das coisas vermelhas, ou mesmo a série de todos os entes - o «mundo» -, é preciso evitar de acreditar que há ali alguma unidade real. Toda série é «discreta» ou descontínua e deve manter-se assim para o pensamento que a se aplica. Não é preciso apagar do pensamento a multiplicidade dos singulares que formam, de um ponto de vista ou de um outro, as séries - e não é essa, por excelência, a tentação do discurso ontológico? Nossa relação com o mundo é comandada pela constituição de séries: é preciso, sem cessar, prevenir a tentação de atribuir-lhes a unidade real de uma «entidade coletiva». Pois não há entidade coletiva, toda coleção é uma série e toda série tem somente uma unidade de significação que é uma unidade irreal. A propósito da unidade precária das ciências, Ockham dá exemplos notáveis dessas pseudo-entidades coletivas: a cidade, a armada, o povo, o reino, a totalidade (*universitas*) e o próprio mundo. A única unidade dessas séries de entes, séries de casas e de homens, de armas, de cavalos, etc., é precisamente a dos signos com os quais a denominamos, a unidade não numérica e não real de uma significação. É preciso manter, até num discurso ontológico pretensamente geral, a singularidade real dos entes, ser fiel a eles a despeito de tudo".

que constituem a matéria prima, da semiótica - que se faz em relação a imagens e signos<sup>72</sup>. Não basta porque se continua na generalidade, na idéia geral<sup>73</sup>. Na multiplicidade de justaposição, a multiplicidade numérica e atual, na primeira síntese do tempo, a síntese do hábito em que a repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito. A diferença no espírito, o que muda no espírito, é a própria generalidade - seu aparecimento. A idéia de espírito em Hume e a idéia de consciência de direito em Bergson são muito próximas: planos de imanência, de consistência, que cortam o caos, determinando-o: pois um não aparece sem que o outro tenha desaparecido, na repetição; a regra de descontinuidade ou de instantaneidade na repetição; enquanto o delírio no espírito, a conjugação livre - fabrica cavalos alados. A contemplação contraente - no espírito e não pelo espírito. Hume: "Sem dúvida Hume repete constantemente que a idéia esta *na* (dans) imaginação. Mas a preposição não marca aqui pertencimento a algum sujeito, ao contrário, ela se emprega metaforicamente para excluir do espírito como tal uma atividade distinta do movimento da idéia, para assegurar a identidade do espírito e da idéia no espírito. Significa que a imaginação não é um fator, um agente, uma determinação determinante; é um lugar que é preciso localizar, quer dizer fixar, um determinável. Nada se faz pela imaginação, tudo se faz *na* imaginação. Ela não é mesmo uma faculdade de formar idéias; a produção da idéia pela imaginação é apenas uma reprodução da impressão na imaginação. Sem dúvida ela tem sua atividade; mas essa atividade mesma é sem constância e sem uniformidade, fantasista e delirante, ela é o movimento das idéias, o conjunto de suas ações e reações. Como lugar das idéias, a fantasia é a coleção dos indivíduos separados. Como ligação entre as idéias, ela é o movimento que percorre o universo, engendrando dragões de fogo, cavalos alados, gigantes monstruosos. O fundo do espírito é delírio, ou o que vem a dar no mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença. Por isso mesmo a

---

<sup>72</sup> Ducrot, O. e Todorov, T. - Dicionário enciclopédico de las ciencias del lenguaje. Madrid, Siglo XXI, 1978.

<sup>73</sup> Hume - *Traité de la nature humaine*. Paris, Aubier, 1983, p. 82-92: As idéias abstratas.

imaginação não é uma natureza, mas uma fantasia. A constância e a uniformidade não estão nas idéias que tenho. Nem tampouco no modo *como as idéias estão ligadas pela imaginação*: essa ligação se faz ao acaso. A generalidade da idéia não é um caráter da idéia, não pertence à imaginação: é um *papel* que toda idéia pode desempenhar, sob a influência de outros princípios, não a natureza de uma espécie de idéias” (ES, pp.3-4).

Que outros princípios? Por exemplo, o bom senso? O que vai do mais ao menos diferenciado - a distribuição fixa e sedentária, com sua função de previsão. É o domínio da forma da doxa. “Em correlação, o futuro deixa também de ser o futuro imediato da antecipação para tornar-se o futuro reflexivo da previsão, a generalidade reflexiva do entendimento” (DR, p. 98 em francês). É a orientação da flecha do tempo e o acordo com a termodinâmica. O que mostra Boltzmann: que tudo começa na primeira síntese do tempo, como mostra da mesma maneira que esta síntese é insuficiente. Deleuze associa a doxa ao hábito, colocando o bom senso como aspecto da doxa. “Ora, o bom senso se diz de uma direção: ele é senso único, exprime a existência de uma ordem de acordo com a qual é preciso escolher uma direção e se fixar nela” (LS, p. 78). A direção sendo o que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado. É a orientação da flecha do tempo, encontrando-se o bom senso na termodinâmica linear, na termodinâmica do equilíbrio. A primeira síntese do tempo supõe a repetição sob a regra de descontinuidade ou de instantaneidade e a mudança de alguma coisa no espírito que contempla. A contemplação contraente na imaginação e a síntese passiva do hábito. “Em sua essência, o hábito é contração” (DR, p. 133). Então: “O bom senso se funda numa síntese do tempo, precisamente aquela que determinamos como a primeira síntese, a do hábito” (DR, p. 361). Trata-se do presente vivo: “Por um lado a imagem-movimento constitui o tempo sob sua forma empírica, o curso do tempo: um presente sucessivo conforme uma relação extrínseca do antes e do depois, tal que o passado é um antigo presente, e o futuro, um presente por vir” (IT, p. 322). Retoma-se: a diferença inicialmente é colocada como generalidade. “O hábito transvasa à repetição algo de novo: a diferença (inicialmente

posta como generalidade)” (DR, p. 133). Retorna-se: a imaginação (o espírito) é um poder de contração, retendo um (o evanescente) quando o outro aparece (o esboço). É a regra de descontinuidade ou de instantaneidade na repetição, o caos e o plano de imanência: “O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo” (QF?, p. 59). O espírito age como um crivo, sintetiza: e esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes, dando nascimento ao presente vivo. “A essência da relação é a transição fácil” (ES, p. 6-7). Como vínculo das idéias, o espírito é o movimento que percorre o universo. É a contração, o hábito: e a elevação da importância, porque o que define a filosofia é o importante e o interessante: que são a matéria viva do conceito singular, jamais a forma de expressão de um universal. Escrever não é impor uma forma de expressão a uma matéria vivida.

A literatura de preferência está do lado do informe e do inacabamento. Escrever é ultrapassar toda a matéria vivida, atingindo zonas de indeterminação - produzindo o indiscernível. É um processo, uma passagem de vida que atravessa o vivido. A escrita é inseparável do devir. Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, mimesis) mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação, uma outra estética. O devir é sempre “entre”: mulher entre mulheres ou animal entre animais. É preciso distinguir entre zona de vizinhança e caracteres formais. A literatura se coloca, descobrindo o impessoal que não é uma generalidade mas uma singularidade ao mais alto ponto: um homem, uma mulher, um ventre, uma criança. A literatura só começa quando nasce em nós uma terceira pessoa que retira, nos retira o poder de dizer eu. Certamente as personagens literárias são perfeitamente individuadas e não são vagas nem gerais. Mas todos seus traços individuais os elevam a uma visão que os carregam em um devir muito potente para eles. Capitão Achab e a visão de Moby Dick. O avaro não é de modo nenhum um tipo, ao contrário seus traços individuais o fazem ascender a uma visão; ele vê o ouro, de tal maneira que se coloca a fugir sobre uma linha de feiticeira onde ele ganha a potência do indefinido -

o avaro. Não há literatura sem fabulação mas como Bergson sobrevê, a fabulação, a função fabuladora não consiste em imaginar nem em projetar um eu. A literatura de preferência atinge a estas visões, ela se eleva a estes devires ou potências. A neurose, a psicose não são passagens de vida mas estados nos quais mergulha-se quando o processo é interrompido ou impedido. A doença não é processo mas paralisação de processo, paralisação do desejo. O escritor não é doente, mas médico de si e do mundo - ser do devir. O mundo é o conjunto de sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece então como uma empresa de saúde e de potência. A literatura é delírio, que carrega tudo em sua passagem: mas não há delírio que não passe pelos povos, pelas raças e pelas tribos, delira-se o mundo. O fim último da literatura é liberar no delírio a criação de uma saúde ou a invenção de um povo, isto é - uma possibilidade de vida. A literatura é criação sintática, estilo, como se diz estilo em Proust. A literatura conduz a língua, fã-la tomar-se de um delírio que a arranca de seus próprios caminhos. É a passagem da vida na linguagem que constitui as idéias: a vida é a potência em seu máximo. O conceito deve dizer o acontecimento e não mais a essência. O que nos interessa são os modos de individuação que já não são os de uma coisa, de uma pessoa ou de um sujeito: por exemplo, a individuação de uma hora do dia de uma região, de um clima, não é uma forma. A literatura está do lado do informe, do aformal: um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que Nietzsche chama de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada: ecceidades. Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa nem nos limites sedentários do sujeito. Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e no entanto que é singular, e não abismo indiferenciado. Mas fazendo falar o fundo informe ou abismo indiferenciado, levando o abismo sem fundo para a superfície. Na verdade, para explorar um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais.

Da descrição cristalina à narração falsificante, da primeira que torna indiscerníveis o real e o imaginário, da segunda que coloca no presente diferenças inexplicáveis: no passado, tornando indecidíveis as alternativas entre o verdadeiro e o falso, concebendo o plano de consistência, que desfaz o modelo na história pessoal, no conteúdo, o domínio do esquema sensório-motor, com o conseqüente desmoronamento do essencialismo da verdade ou morte do homem verídico. É a potência do falso - a forma do falso, conjugada às forças liberadas do tempo, da imagem direta do tempo, ou melhor: a forma do falso e o tempo, independente do movimento, fazem um - a própria vontade de potência, que destroça o mundo verídico erguido pelo platonismo e pelo cristianismo. A subordinação que o tempo tem em relação ao movimento, resultado do esquema sensório-motor, é revertida já no procedimento naturalista, embora não se atinja ainda a força do tempo como imagem direta: não se atinja a pura forma vazia do tempo. É belo quando se diz no cinema, que se passa do sensório-motor para o ótico e sonoro puros; de um só para diferentes planos. Mas é estranha e difícil a comparação: pois é a substituição da coisa pela descrição. Ou então a oposição de dois tipos de descrições. Uma, a descrição orgânica, habitual, sensório-motora, com a percepção se prolongando na ação, com um espaço pré-existente; outra, o fazer-se e o desfazer-se, de algo que não atinge inteiramente o plano de denotação: traços, uma espécie de simulacro do movimento infinito, tornando indiscerníveis real e imaginário, físico e mental, atual e virtual. Não é mais um simples plano de referência, fundamental para o procedimento sensório-motor. A descrição não sensório-motora, opondo-se a uma psicologia das descrições, colocaria também Russell, na fundação da lógica moderna, fora do sensório-motor, mas não de acordo com outras teorias das descrições, inclusive a fenomenológica. Contra. Frente à frente, por exemplo, contra Bergson e Robbe-Grillet: onde se dá o movimento de criação e apagamento. Esta questão é relevante para o afastamento deleuziano da filosofia analítica, da teoria das descrições de Russell. Todo o problema da denotação e do sentido, do plano de referência e do plano de

consistência aparecendo; das duas multiplicidades de Bergson; de Cronos e de Aion. É um pouco como se a cisão causal retornasse, ou se mostrasse como sempre presente. Mesmo o confronto Labov com Chomsky se faz presente - enfim, é o levantamento das forças do tempo, com as quais a descrição cristalina e a narração falsificante entram em relação, ou melhor: como afetos do tempo.

### DE SADE A NIETZSCHE

O mundo é mal, e não foi feito por Deus e sim por um demiurgo malvado. Conforme os gnósticos, O demiurgo deste mundo é mal como é mal o cosmos. O Deus do Velho Testamento, criador deste mundo, é identificado com este demiurgo e contraposto ao Deus benigno do Evangelho que enviou Cristo, seu filho, como salvador. A Gnose, sobretudo a gnose-especulativa, através de seus principais representantes, Basilides, Carpocrates, Valentin e Marcion afirmaram o dualismo entre o deus mal, o demiurgo, criador do mundo e do homem, e identificado com o Deus do Velho Testamento, vingativo e justiceiro, como impotente diante da resistência da matéria preexistente; e o Deus puro dos espíritos. O ato de criar é uma revolta: de um demiurgo contra o Deus puro dos espíritos. Para Marcion, o demiurgo, o Deus criador de Moisés, então Deus da lei e da justiça, da vingança, é adversário de um Deus estranho a este mundo; deste mundo criado para o sofrimento. Sade, de algum modo, tem afinidade com os grandes heresiarcas da gnose. A pureza original e a queda são temas que se destacam em sua obra, e principalmente o negativo, o instinto de morte, e a negação, as pulsões de vida e as pulsões de morte. E Klossowski toma Sade como tema, talvez, ou sem dúvida, um anteparo para aproximar-se de Nietzsche e do eterno retorno, que tem como matéria os sopros intensivos<sup>74</sup>. “Por que

---

<sup>74</sup>Klossowski, P. - *Sade Mon Prochain*, aux Éditions du Seuil, Paris, 1967, p. 142 - “O ser supremo em maldade de Saint-Fond (o primeiro ministro de Juliette), tem todos os traços do demiurgo de Marcion, isto é, aos olhos do heresiarca, do Deus criador de Moisés que, porque Deus da lei e da justiça, seria o adversário de um Deus

Nietzsche, conhecedor dos gregos, sabe que o eterno retorno é sua invenção, a crença intempestiva ou do futuro? Porque “seu” eterno retorno de modo algum é o retorno de um mesmo, de um semelhante ou de um igual. Nietzsche afirma: se houvesse identidade, se houvesse, para o mundo, um estado qualitativo indiferenciado ou, para os astros, uma posição de equilíbrio, isto seria uma razão para dele não sair e não uma razão para entrar num ciclo. Deste modo, Nietzsche liga o eterno retorno ao que parecia opor-se a ele ou limitá-lo de fora: a metamorfose integral, o desigual irreduzível. A profundidade, a distância, o *bas-fond*, o tortuoso, as cavernas, o desigual em si formam a única passagem do eterno retorno. Zarathustra lembra isto ao búfalo, mas também à águia e à serpente: não é uma “cantilena” astronômica nem mesmo uma ronda física... Não é uma lei da natureza. O eterno retorno elabora-se num fundo, num sem fundo em que a natureza original reside em seu caos, acima dos reinos e das leis que apenas constituem a natureza segunda. Nietzsche opõe “sua” hipótese à hipótese cíclica, “sua” profundidade à ausência de profundidade na esfera dos fixos. O eterno retorno nem é qualitativo nem extensivo; ele é intensivo, puramente intensivo” (DR, pp. 387-388). Trata-se da diferença entre a forma de expressão e o devir. O devir é intensivo. E o que Deleuze afirma é que escrever é inseparável de um processo de um devir, de intensidade. A idéia de devir se associa a alguma coisa: mulher, animal, vegetal, molécula. Cria-se uma dificuldade de entendimento, ainda mais que o homem, por exemplo, está necessariamente fora do devir. Visto que o devir possui em si um componente de fuga, sobretudo fuga se opondo a estado, ou seja devir jamais será atingir uma forma - o intensivo permanece intensivo, não se transmuta em uma forma: de identificação, de imitação, de *Mimesis*. Devir não é atingir uma forma mas encontrar uma zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação a tal modo que não se pode distinguir da mulher, do animal ou da molécula. Zona de vizinhança pertence ao devir,

---

estrangeiro que, neste mundo criado para o sofrimento; é este Deus estrangeiro que, verdadeiro Deus do amor, enviou por pura bondade, seu filho como a luz neste mundo de trevas do demiurgo”.

aparentemente formando uma população contra-natura; mulher, animal, molécula. O devir é sempre um entre - é um entre dois estados, duas formas, sem que ele mesmo seja uma forma. É uma estranha maneira de pensar, dito de outro modo: é uma nova imagem do pensamento. Devir é tornar-se inacabado, informe, sem que nada lhe falte. Já Nietzsche, na imprecisão dionisíaca, salta do caos para o pré-individual. E este, o pré-individual, não seria exatamente o devir? aquilo que não se individua por uma forma, mas por exceção, em uma zona de vizinhança onde a singularização é, porque se é simultaneamente várias populações. Enfim: Le Clezio, que na obra de Deleuze acaba por se tornar, talvez, tão importante quanto o próprio Proust, ainda que por um momento, é quase fantástico, como Todorov diz fantástico, uma personagem de Le Clezio<sup>75</sup> apreendida em um devir: no qual a personagem (a palavra personagem parece indevida) é devir-mulher, devir-rato, até que desapareça, o devir-imperceptível. Mas o que é dizer forma-rato e dizer devir-rato: será que a forma rato é a mimesis e o devir rato um conjunto de afetos ou intensidades? Sem dúvida. Entrar no devir é então escrever sempre muito além de uma forma que prenderia a matéria vivida. O "devir" é a própria estética: do pré-individual, do proto-ôntico, da singularidade. Dos afetos, da implicação: mas em que se diferem extensivo e intensivo? A extensão é a representação; enquanto o intenso, algo como um rio subterrâneo, de natureza diferente - embora seja desencadeado pelos extensos sempre separados, e unidos pela intensidade implicada. Na representação da afecção está implicado o afeto, o devir.

A distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, por Platão, o sol e o Bem, é um traço analógico como fundação de questões metafísicas, conforme a linha no livro VI da República, 509d - 511e. Doxa e episteme, fluxo heraclítico ou devir e essência, razão e opinião. Analogia ou proporção. Com Aristóteles amplia-se a questão, inclusive em suas dificuldades. Com a aparição das duas analogias - de

---

<sup>75</sup> Le Clezio, J.M.G. - *Le Procès-verbal*, Paris, Gallimard, 1963.

proporção e de proporcionalidade. Série ou estrutura. Deleuze vai relacioná-las, série ou estrutura, analogia de proporção ou analogia de proporcionalidade, com problemas teológicos. Enquanto na anatomia comparada que prolonga a teologia, comparam-se função e órgão, a função respondendo a uma exigência fundamental da vida, e o órgão a um meio de execução. O pulmão e a brânquia opõem-se por sua diversidade de forma e aproximam-se pela semelhança das funções. A analogia, como a semelhança, a identidade e a oposição, é um elemento da representação. Da representação orgânica. Talvez prolongando uma idéia de Worringer<sup>76</sup>, “momento feliz”, o da representação orgânica, que suscita a de “vontade espiritual”. “Trata-se de determinar um momento feliz - o feliz momento grego - em que a diferença é como que reconciliada com o conceito” (DR, p. 65).

O objeto supremo do saber, afirma Platão, é o Bem. É a forma que deve dirigir e obrigar nosso conhecimento e ação. A ciência suprema do uso que dominará o conjunto das técnicas: a ciência real. A alma é imortal, pelo menos sua parte superior, a razão, e contemplou o lugar supraceleste, onde se encontram as formas inteligíveis, mas os corpos mortais, em que caíram, tornaram-na, à alma, esquecida. Isto no mundo jurídico-político, da Pólis, da palavra-diálogo<sup>77</sup>, da doxa, do logos<sup>78</sup>, do sujeito genérico. Da lei relativa. O relativo da lei definindo a postura de Sócrates em direção ao Bem, e não da lei. “Existe uma imagem clássica da lei. Dela, deu Platão uma expressão perfeita, que se impôs no mundo cristão. Essa imagem determina um duplo estado da lei, do ponto de vista de sua origem e do ponto de vista de suas

---

<sup>76</sup> Worringer, W. - *L'Art gothique*, Paris, Gallimard, s/d.

<sup>77</sup> Detienne, M. - *Os mestres da verdade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, s/d.

<sup>78</sup> Vernant, J-P - *As origens do pensamento grego*, São Paulo, Difel, 1984, p. 33: “Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembléia e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles no definir, ao lado de uma técnica da persuasão, regras da demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável, que preside aos debates arriscados na prática”.

conseqüências. Quanto à origem, a lei não é primeira. A lei é apenas um poder segundo e delegado, que depende de um princípio mais alto que é o Bem. Se os homens soubessem o que é o Bem, ou se soubessem conformar-se a ele, então não teriam necessidade da lei. A lei é somente o representante do Bem em um mundo, do qual está mais ou menos ausente. De modo que do ponto de vista das conseqüências, obedecer às leis é o “melhor”, sendo o melhor a imagem do Bem. O justo submete-se às leis, no país em que nasceu, no país em que vive. Assim procede, da melhor maneira, mesmo que conserve a liberdade de pensar - de pensar o Bem e pelo Bem” (Présentation de Sacher-Masoch, p. 81).

A Lei não poderá fundar-se mais no Bem, não haverá mais um princípio superior do qual tiraria seu direito. Perde seu conteúdo, o Bem, o seu objeto. A Lei passa a valer por si mesma, fundada em si mesma: a sua própria forma. A imagem clássica desaparece. Nem o Bem nem o Melhor. Deleuze remete a Kant que ao colocar a palavra moral refere-se à determinação do absolutamente indeterminado: a lei moral. A forma da Lei, excluído qualquer princípio superior capaz de fundá-la. Então, a Lei que prescreve o que deve ser é um a priori, pois não deriva da experiência, de um objeto qualquer. A Lei é logicamente superior e anterior e a tudo julga. A representação do dever, o imperativo categórico, toma o lugar do Bem, que passa a depender da Lei. E o imperativo categórico é a fórmula de um comando, à qual a vontade deve submeter-se. Vontade ambígua de um ser simultaneamente sensível e racional, como o homem. A Lei ergue-se diante das inclinações da sensibilidade - o comando, o imperativo categórico. Estranho comando, que nada tem a ver com o imperativo hipotético, este com suas regras de habilidade e regras de prudência. O imperativo categórico é a regra da moralidade, declarando ações objetivamente necessárias sem relação a um fim. Categórico: porque não está subordinado a uma condição ou uma hipótese. Toda complexidade do juízo sintético a priori faz-se presente, tomando-se o imperativo categórico como o comando absoluto da razão. A universalidade é o caráter essencial de uma Lei. A natureza teria instituído a razão

como dirigente de nossa vontade - ou seja, a boa vontade é a vontade racional, pois o homem sendo sensível e racional, pela boa vontade submete-se integralmente à lei da razão, enquanto as inclinações sensíveis ligam-se ao desejo. "Surge uma outra dimensão. A questão não está no equilíbrio que Kant deu à mesma descoberta no interior do seu próprio sistema (e no modo como salvou o Bem). Trata-se sobretudo de uma outra descoberta, correlativa, complementar à precedente. Ao mesmo tempo que a lei não pode mais se fundar no Bem como num princípio superior, ela não deve mais fazer-se sancionar pelo Melhor como boa vontade do justo. Pois o mais claro é que A Lei, definida por sua pura forma, sem matéria e sem objeto, sem especificação, é tal que não se sabe o que ela é, nem se pode saber. Ela age sem ser conhecida. Ela define um domínio de errância no qual, de antemão, já somos culpados, isto é, em que já transgredimos os limites antes de conhecermos o seu conteúdo: como Édipo. E a culpabilidade e o castigo não nem chegam a dar-nos a conhecer o que é a lei, mas deixam-na entregue à própria indeterminação, que corresponde, como tal, à precisão extrema do castigo. Kafka soube descrever esse mundo. E não se trata de colocar Kant junto com Kafka, mas apenas de destacar dois polos que formam o pensamento moderno da lei" (PSM, p. 84).

Quando em seus textos de cinema, Deleuze refere-se ao sensório-motor, há o pressuposto da primeira síntese do tempo, da síntese do hábito, (habitude). Como há também do Plano de Imanência: "Este conjunto infinito de todas imagens constitui uma espécie de plano de imanência" (IM, p. 79). Ou: "Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, é Espinoza. Assim ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceito nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulso de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da Ética. Ele aí atinge velocidades infinitas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de música, de tornado, de ventos e

de cordas. Ele encontrou a liberdade tão-somente na imanência. Ele acabou a filosofia, porque preencheu sua suposição pré-filosófica. Não é a imanência que se remete à substância e aos modos espinozistas, é o contrário, são os conceitos espinozistas de substância e de modos que se remetem ao plano de imanência como a seu pressuposto. Este plano nos mostra suas duas faces, a extensão e o pensamento ou, mais exatamente, suas duas potências, potência de ser e potência de pensar. Espinoza é a vertigem da imanência à qual tantos filósofos tentam em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração espinozista?" (QF?, p. 66).

Razão pela qual a confrontação de Bergson com Husserl, sobretudo em termos de consciência intencional e consciência de direito, como a luz do lado do espírito e do lado da matéria: " Há aí uma ruptura com toda a tradição filosófica, que situava a luz antes do lado do espírito, e fazia da consciência um feixe luminoso que tirava as coisas da sua obscuridade nativa. A fenomenologia ainda participava inteiramente desta tradição antiga; simplesmente em vez de fazer da luz uma luz interior, abria-a para o exterior, um pouco como se a intencionalidade da consciência fosse o raio de uma lâmpada elétrica ("toda consciência é consciência de alguma coisa..."). Para Bergson, é exatamente o contrário. São as coisas que são luminosas por si mesmas, sem nada que as ilumine: toda consciência é alguma coisa, confunde-se com a coisa, isto é, com a imagem de luz. Mas trata-se de uma consciência de direito, difusa em toda parte e que não se revela, trata-se realmente de uma fotografia já batida e reproduzida em todas as coisas e para todos pontos, mas "translúcida". Se posteriormente uma consciência vem se constituir de fato no universo, neste ou naquele lugar no plano de imanência, é porque imagens muito especiais terão aparado ou refletido a luz, e terão fornecido o écran negro que faltava à placa. Em suma, não é a consciência que é luz, é o conjunto das imagens ou a luz que é consciência, imanente à matéria" (IM, pp. 81-82). E, evidente, das imagens que agem e reagem sobre todas as suas faces e em todas suas partes: o universo acentrado em que tudo reage sobre tudo, para concluir pela aparição do intervalo, e por consequência da

consciência de fato, em pontos quaisquer do plano. É o rompimento da ação sofrida e da reação executada - de sua simultaneidade, o surgimento da vida, a partir de um resfriamento da matéria. "Devendo tal privilégio unicamente ao fenômeno do hiato ou do intervalo entre um movimento acolhido e um movimento executado, as imagens vivas serão "centros de indeterminação" que se formam no universo acentrado das imagens-movimento" (IM, pp.83-84). A imagem viva é um centro de indeterminação como é o écran negro: é a percepção, a imagem refletida. E o exemplo do cérebro: que é o intervalo entre uma ação (acolhida) e uma reação (executada); mas também a concepção de microintervalos, ao nível dos viventes mais elementares<sup>79</sup>. É o sensório-motor, bastando ver o objeto para que entrem em funcionamento mecanismos motores - ou a percepção se prolongando em movimento. Qualquer organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas. No plano, é o começo da vida, o intervalo de movimento se introduz: para aparição da imagem ação, que os pontos de bifurcação fazem desaparecer, com a imagem-lembrança, transformando o processo em que a percepção se prolonga em ação, levando-a, à percepção, a envolver-se em circuitos, em vez de prolongar-se em movimento, para o surgimento de pares diferentes em natureza, o atual e o virtual. É a passagem do actante para o vidente; do movimento para o tempo. O sensório-motor, a ação, articula-se com o hábito, com a generalidade, com a Lei, com a formação do psico-orgânico. Tudo sob a dependência da primeira síntese do tempo, em que o tempo está subordinado ao movimento. Enquanto a imagem-lembrança e o flash-back já se inserem na segunda síntese do tempo, a síntese da memória. Embora não seja a imagem-lembrança e sim a lembrança pura a grande questão da segunda síntese. Mas se Deleuze insiste tanto com Mankiewicz é praticamente para introduzir as zonas de

---

<sup>79</sup> Ruyer, R. - *Éléments de Psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946, p. 24 - "A ameba-ser, por oposição à soma das moléculas nas quais poder-se-ia decompô-la artificialmente, é a ameba-forma. A ameba-forma é a realidade da qual a ameba-estrutura é apenas uma manifestação incompleta no espaço e no tempo. Essa estrutura, sendo ainda relativamente simples, o comportamento do animal não se exprimirá por funcionamentos complicados, mas não terá dela menos caracteres essenciais de um comportamento, porque exprimirá uma realidade sobre-espacial, não assujeitada à "aproximação" da física e, conseqüentemente, "superficial" ("survolante") e "finalista".

bifurcação. Ou um tempo mais profundo do que um antigo presente. É o caso da personagem de Elizabeth Taylor em “De repente no último verão”: que tem uma memória bifurcante – o que ela vê na subida da montanha não é o que Sebastian vê: e o que ele vê é a crueldade da criação, a maldade da matéria, a lei de uma natureza Segunda – de um Deus criador e vingativo. É como se ela não pudesse lembrar-se do que se lembra – pois não é um seu antigo presente. Então Sebastian não é explicável pela sua pederastia. Parece-se com um anjo ou um demônio de uma natureza primeira – do acaso, de Aion. Não é diferente do que diz Mircea Eliade sobre a gnose<sup>80</sup>; do que diz o próprio Tennessee Williams, revelando sua admiração por Herman Melville; do que diz Jorge Luiz Borges, de Moby Dick, em seu prólogo, escrito para a tradução do Bartleby em espanhol<sup>81</sup>. Com as imagens-lembrança aparece um novo tipo de subjetividade, que não é mais motor e sim temporal; não é mais material e sim espiritual. Enquanto a imagem sensorio-motora só retém de fato aquilo que nos interessa, que se dá em um mesmo plano com movimentos semelhantes – que é o encadeamento de uma imagem-percepção a uma imagem-ação.

---

<sup>80</sup> Eliade, M. – *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, Rio, Zahar Editores, 1979, tomo II, volume 2, p. 145: “Marcião compartilha o essencial do dualismo gnóstico, sem, entretanto, incluir as implicações apocalípticas. O seu sistema dualista contrapõe a Lei e a Justiça, instituídas pelo deus criador do Antigo Testamento, ao amor e ao Evangelho revelados pelo Deus bom. Este último envia o seu filho, Jesus Cristo, para libertar os homens da escravidão da Lei. Jesus reveste um corpo capaz de sentir e sofrer, embora não seja material. Na sua pregação, Jesus exalta o Deus bom, mas evita esclarecer que não se trata do Deus do Antigo Testamento. Por outro lado, é através da pregação de Jesus que Javé é informado da existência de um Deus transcendente. Vinga-se, entregando Jesus aos seus perseguidores. Mas a morte na cruz traz a salvação, pois, com o seu sacrifício, Jesus redime a humanidade do deus criador. No entanto, o mundo continua sob o domínio de Javé e os fiéis serão perseguidos até o fim dos tempos. Só então é que o Deus bom se dará a conhecer: receberá os fiéis em seu reino, enquanto o resto dos homens, bem como a matéria e o criador, serão definitivamente destruídos”.

<sup>81</sup> Borges, J.L. – *Prólogo do livro de H. Melville, Bartleby o escrivão*, editora Record, Rio de Janeiro, pp. 7-8: Herman Melville publicou Moby Dick no inverno de 1851. Foi o romance infinito que determinou sua glória. Página a página, o relato vai crescendo, até assumir as proporções do cosmo. A princípio, o leitor pode imaginar que o tema é a vida miserável dos pescadores de baleia; depois, que o tema é a loucura do Capitão Ahab, ansioso em perseguir e destruir a Baleia Branca; depois, que a Baleia Branca e Ahab, a perseguição que se estende pelos oceanos do planeta, são símbolos e espelhos do Universo. Para insinuar que o livro é simbólico, Melville declara que não o é, expressamente: “Que ninguém considere Moby Dick como uma história monstruosa ou, o que seria pior, uma alegoria atroz e inadmissível” (Moby Dick, XLV). A conotação habitual da palavra alegoria parece ter ofuscado os críticos: todos preferem limitar-se a uma interpretação moral da obra. Assim, E.M.Forster (Aspectos do Romance, VII) escreveu: “Limitado e reduzido nas palavras, o tema espiritual de Moby Dick é mais ou menos o seguinte: uma batalha contra o Mal, prolongada excessivamente ou de um modo errôneo. “De acordo, só que o símbolo da Baleia Branca é menos propício a sugerir que o cosmo é mau do que a sugerir sua vastidão, sua inumanidade, sua estupidez irracional ou enigmática. Chesterton, em alguns de seus escritos, compara o universo dos ateus a um labirinto sem centro. Assim é o universo de Moby Dick: um cosmo (um caos) não apenas

Bergson distingue o homogêneo do heterogêneo. O espaço é homogêneo e a matéria é o que o acompanha, e a formação do bloco de espaço-tempo é constituição de um tempo homogêneo, dividido em partes iguais, ou um sistema cujo estado inicial é igual ao estado final: o ciclo. O tempo periódico que corresponde aos ciclos orgânicos, uma série de fenômenos que se sucedem em uma determinada ordem. A homogeneidade corresponde à justaposição numérica. É a famosa distinção bergsoniana entre o homogêneo e a duração – esta a heterogênesse. A homogênesse conduz ao realismo, ao hábito – aquilo que leva Deleuze a exaltar Condillac, o hábito como fundação da qual derivam todos os outros fenômenos psíquicos. Ou seja, com o surgimento do ser esquartejado, do sensório-motor, o hábito se constitui. Mas se considerarmos a história do pensamento, surge a relação complexa entre o tempo e a verdade. “constatamos que o tempo sempre põe em crise a noção de verdade” (IT, p. 159). Distingue-se com toda clareza conteúdo empírico de força pura do tempo. É esta que põe a verdade em crise – a forma do tempo. Sua imagem direta. A referência é o paradoxo dos “futuros contingentes”. Temos que começar a tocar na teoria da memória para entender esta distinção de duas subjetividades. Há uma diferença de natureza entre a percepção pura e a lembrança pura, entre o presente e o passado. “Se temos tanta dificuldade para pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado não existe mais, que ele deixou de ser” (B p. 49). O ser é confundido ou identificado com o ser presente, quando presente é um não-ser, puro devir, permanentemente fora de si mesmo. Colocando-se que seu elemento próprio é o ativo, o útil. Enquanto o passado cessa de agir ou de ser útil, sem deixar de ser, o presente nunca chega a ser. A nomeação clássica do presente e do passado passa por uma revisão: o presente era, o passado é. Passado e presente são de natureza diferente. Para Bergson, o “souvenir pure”, a lembrança pura, não tem nenhuma existência psicológica, desligando-a inteiramente do hábito, responsável pela

---

visivelmente maligno, como o que intuíram os gnósticos, mas também irracional, como o dos hexâmetros de Lucrecio”.

fundação do psiquismo – logo a lembrança pura é virtual, inativa e inconsciente, aproximando e separando Bergson de Proust: em relação ao resgate deste passado em si. Para ambos o passado ontológico é real, virtual, não se confunde com um objeto mental, mas sua evocação, do ser em si do passado, separa os dois pensadores que souberam retirar o inconsciente das prisões psicológicas. A memória involuntária faz a diferença proustiana. “Se existe alguma semelhança entre a concepção de Bergson e a de Proust, é justamente nesse nível. Não ao nível da duração, mas da memória. Que não retornamos de presente atual ao passado, não recompomos os passados com os presentes, mas nos situamos imediatamente no próprio passado; que esse passado não representa alguma coisa que foi, mas simplesmente alguma coisa que é e coexiste consigo mesma como presente; que o passado não pode se conservar em outra coisa que não nele mesmo, porque é em si, sobrevive e se conserva em si - essas são as célebres teses de *Matière et Mémoire*. Este ser em si do passado, Bergson o chamava de virtual. Proust faz o mesmo quando fala dos estados induzidos pelos signos da memória: “ Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos”. É verdade que, a partir daí, 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 da 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? Proust expõe a tese bergsonianas, não diretamente, mas através de uma anedota do “filósofo norueguês”, que por sua vez a ouviu de Boutroux. Note-se a reação de Proust: “Nós possuímos todas as nossas lembranças senão a faculdade de recordá-las, diz, conforme Bergson, o grande filósofo norueguês...Mas, o que é uma lembrança de que a gente não se recorda?” Proust coloca desta maneira a questão: como resgataremos o passado tal como é em si? É a esta pergunta que a memória involuntária responde” (PS, pp. 58-

59). Ainda que o exercício de uma faculdade, da mesma faculdade possa ser voluntária o involuntária, a ação involuntária retira a faculdade de suas funções psicológicas, abstratas e genéricas, do domínio do senso comum para colocá-la em relação a um fora. E a lembrança pura, o passado que nunca foi presente e que só pode ser apreendido pelo uso involuntário da memória, não se confunde com a imagem lembrança, embora esta seja o resultado do resgate do em si, para Bergson. O inconsciente não é para Bergson uma realidade psicológica fora da consciência mas uma realidade não psicológica. Trata-se da diferença de natureza entre o presente e o passado, entre o atual e o virtual: só o presente é psicológico; o passado sendo ontologia pura, a lembrança pura só tem significação ontológica. Toda questão das faculdades vêm à tona: o desacordo das faculdades retira-as da posição abstrata que têm sob o regime do bom senso. É o retorno de Combray, que ressurge de forma absolutamente nova. Não mais a Combray da percepção, nem tampouco a da memória voluntária; Combray aparece como não podia ter sido vivida. Voltaremos a esta questão. Mas com Bergson: “Nós mergulhamos realmente no ser em si do passado. Trata-se de sair da psicologia. Trata-se de uma Memória imemorial ou ontológica. É somente a seguir, uma vez dado o mergulho, que a lembrança vai assumir pouco a pouco uma existência psicológica: “do virtual ele passa ao estado atual...” (B p.52). Já estamos no interior do uso discordante das faculdades, do uso transcendente das faculdades que de um lado implica o transcendental totalmente diferente do uso de Kant; de outro o autômato espiritual totalmente diferente do uso que dele fizeram Espinoza e Leibniz. A idéia de encontro, de encontro fundamental, opondo-se a reconhecimento, coloca que algo no mundo força a pensar. Quando se diz que não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado: que não é um ser sensível, mas o ser do sensível, sabemos que não estamos simplesmente na trilha do empirismo do século XVIII, e sim nas proximidades de algo de inusitado e de alta relevância para o pensamento, ainda que pareça ingênuo dizer isto. O transcendental se apresenta. E este tema altera a imagem do pensamento, da dogmática e material para a espiritual.

Deleuze coloca que o conjunto das imagens-movimento, percepções, afecções e ações, sofreria um transtorno por causa da irrupção de um elemento novo, que não permitiria a percepção de se prolongar na ação, concebendo novas relações para a percepção que se subordinaria a novos signos que a levariam para além do movimento, para além do prolongamento sensório-motor. Cinema de vidente: o que o define são as situações óticas e sonoras puras que se distinguem essencialmente das situações sensório-motoras da imagem-ação no antigo realismo. Visconti é um exemplo inicial, mas é possível ir mais adiante. Pois com o sensório-motor estamos na difusão dos estereótipos, do clichês – como consequência dos hábitos. Talvez e, sem dúvida, tudo se refere à primeira síntese do tempo. Não é simplesmente a história do cinema, é mais – é a formação da subjetividade.

Não é um atalho, contudo não é aparentemente o caminho a seguir – pelo contrário, é o exatamente oposto, para a obtenção do êxito buscado. Na Imagem-Movimento, o capítulo que liga Kurosawa a Dostoiévsky, mas que nos colocará nos problemas da argumentação, da retórica, da questão: mais do que algo a ver com a lógica e com o positivismo lógico. Pois será um capítulo ilimitado. Aparentemente de confronto, de debate. Espinozista, buscando o entendimento. A questão como algo mais profundo do que uma prática humanista de alguém que tem seus dias contados. Exatamente, todavia insuficiente, para a compreensão, dizer “Renascer, voltar para o mundo como um parque”. Ou melhor, é o que diz tudo com mais exatidão, e por causa disto a compreensão é difícil. Henry Miller é mais próximo de Rimbaud do que de um filósofo da linguagem – de um idiota do que de um sábio. E com isto o texto a ser desenvolvido quase se dispersa. Além disto, há textos que se aproximam da imagem-questão: a afecção e a relação. Retorna-se ao dado, não para mostrá-lo como condição para a formação da subjetividade, embora seja esta condição, na verdade para colocar os dados como não sendo os da situação. A idéia de situação, ou mais exatamente, as idéias de situação e ação formam o realismo, são produtos do hábito, motivações dos clichês. São a substância sensório-motora para a passagem do

primeiro sistema de imagem, com seus labirintos e acentramentos, para o corpo esquartejado, a distinção ação recebida, ação executada - para o nascimento da vida, com suas zonas de indeterminação. O esquema sensório-motor, constituído a partir do intervalo, definindo partes perceptivas e ativas, ainda que as primeiras se prolonguem na segunda, não explicam a "questão, tão "universal" quanto a situação-reação. Questão ou problema escondido na situação. O herói dostoievskiano negligencia a urgência da situação para descobrir a questão (o problema) ainda mais premente, sobretudo porque aquela é insuficiente para esclarecer esta. Deleuze afirma a amplidão de seus conceitos, ou a sua fractalidade, desfigurando-os para novos agenciamentos: a descoberta dos dados da questão, afirmando que o que conta na situação é a manifestação de um problema qualquer - a intensidade do problema mais do que seu conteúdo. E seus dados mais do que seus objetos. Acredito que a situação é como a divina cadela: faz pergunta de esfinge. Há segredos que os puros sujeitos do problema, da questão, detêm - a feitiçaria. Kurosawa, o problema, a questão, estaria mergulhado nos simulacros de terceira espécie conforme Lucrecio: a questão implica visões, alucinações, pesadelos, delírios. E não haverá resposta se tudo isto não for conservado e respeitado. Nada pode ser excluído, nem a demência, nem o pueril. Emerge uma resposta à situação (esfíngica) - produzir uma ação que seja uma resposta pensada.

O problema se confunde com uma interrogação ou se alia com a interrogação para em seguida conceber esta como sua expressão. Não é um auditório com perguntas e respostas. É muito menos que um centro de pesquisas racionais. É como diz Bergson, a vida é muito mais problema do que necessidade. A intensidade é diferente do conteúdo, este sensório - motor, uma sucessão a partir do hábito. A intensidade pressupõe a disjunção das faculdades - logo a prevalência do idiota, jamais ligado à abstração do pensamento, a faculdade e suas possibilidades. Forçado pela questão, o pensamento atravessa o rio do inferno; sem medidas. A questão parece escapar de todas as ciências - ela é sublime, e é sublime a questão que a floresta lança

aos homens. É uma emissão de signos que se destaca da situação. São os vestígios e as sombras. Sublime, vestígios e sombras. Ou toda a figura de Dersu Uzala, que se confunde, ou melhor, expressa a estepe gelada, com seus ventos noturnos. É absolutamente necessário neste mundo da imagem ação uma semiótica, com seus planos de consistência seus planos de referência – para acompanhar os movimentos das imagens. Peirce, Maine de Biran, estes vão predominar.

Peirce como ponto de partida: a segundidade, com imediata intromissão dos signos de Maine de Biran. Mas há outras vertentes: primeira síntese do tempo, hábito, contração, generalidade, abstração, lei, vingança, justiça. Hume e Bergson. Não importa onde o acaso vai tocar com seus dedos; os eternamente jovens e em si, não as suas criaturas, mas seus dedos. Os dedos do acaso.

Deleuze estremece a semiótica de Peirce, através da zeroidade, uma consistência no caos, anterior à primeiridade. Mas parece sustentar-se para toda exposição, longa, junto com Deledalle, na segundidade – a ação. Na situação, que no caso Kurosawa-Dostoievsky, é marcada pela questão. Mas ao que parece, tudo começa com a segundidade, com a imagem-ação, com o hábito, evidentemente a partir do movimento, do delírio do espírito, e da contemplação-contraente.

Quando se diz com Peirce que a segundidade é a categoria da existência, do fato, do individual, de tal modo emergem compreensões de diversos segmentos, que se é forçado a retornar a eles, como o de essência e existência em Espinoza, tema marcado em Peirce por Duns Scot, à semelhança de Espinoza. É a famosa categoria de distinção modal no medieval. A existência se distingue da essência, mas não se distingue realmente da essência: distingue-se modalmente. Conforme o tomismo a composição de essência e existência está tão intimamente ligada à estrutura da substância finita, que se confunde com sua definição. A substância, se não for um ser real nada é; e desde que ser é ser uma essência atualizada por um ato de ser, a existência, a substância primeira é uma composição, como são compostos todos entes

finitos. A distinção entre existência e essência é real<sup>82</sup>. A doutrina da substância tem seu nascimento na resolução aristotélica da aporia da participação<sup>83</sup>. Não há uma composição do ser divino: Deus como puro ser (existente), simples. A noção de uma composição do ser divino seria absurda<sup>84</sup>. E Duns Scot com outra noção de individuação<sup>85</sup>. Retornando a Espinoza: “Existência – Em virtude da causa de si, a

<sup>82</sup>Pinchard, B. – *L’Individuation dans la Tradition Aristotélicienne* in: Mayaud, Pierre-Noël – *Le Problème de l’Individuation*, Paris, Vrin, 1991, pp. 29-30: “Esse texto reúne as noções elementares de que nós temos necessidade. Há o *universal*, e esta *fixação* do pensamento sobre o universal que só é possível por esse sentido particular do ser, a essência, que não é submissa às deformações do devir. De acordo com a tradução de Tricot (sobredeterminada por uma vontade de clarificação inspirada em Tomás de Aquino), o universal platônico é dito existir no supra-sensível. A expressão é inábil. Aristóteles diz somente, «o universal diz respeito a outras coisas», pois precisamente «existir em», «esse in», como dirão os medievais, «pertencer a», é a categoria por excelência que ilustrará em Aristóteles o modo da presença da essência universal no indivíduo sensível. Explicar a individuação será pois explicar como uma forma pode pertencer a um substrato e aí contatar sua universalidade da essência em uma particularidade corporal”.

<sup>83</sup>Idem, p. 29: “Sabe-se que o princípio da resolução aristotélica da aporia da participação consiste em distinguir o «universal», objeto da ciência na definição, o que os escolásticos chamarão *species*, e a «forma», em latim *forma*, que é o princípio imanente da estabilidade dos seres. Assim nasceu a doutrina da substância: uma substância é um ser particular, que recebe, em sua particularidade de ser material, localizável em um tempo e em um lugar, e, como tal, sensível, uma forma que, em sua estrutura essencial, é indiferente a tal ou tal substrato, mas que se finitiza (se «comunica» dizem os escolásticos) ao ponto de tornar-se inerente ao ser que ela funda. A substância é, nesse sentido, um ser duplo, não somente naquilo que, como existente, ela é composta de matéria e de forma, mas antes de tudo porque, como categoria, ela é um «substrato determinado», o que, para um platônico permanecerá sempre uma contradição *in adjecto*, se é verdade que a determinação é da ordem do inteligível e o determinável da ordem do sensível. A reflexão de Aristóteles sobre o inteligível fecha-se, portanto, nessa grande proposição: há um modo de ser acabado do universal que não está fora do mundo, mas no interior desse mundo aqui”.

<sup>84</sup>Gilson, E. – *A Existência na Filosofia de S. Tomás*, S.P., Livraria Duas Cidades, 1962, p. 51: “Não se pode falar numa composição do ser divino. Deus é puro ser, portanto simples; a noção de uma composição do ser divino seria absurda. O ser finito, ao contrário, é composto pelo menos de dois elementos, por isso dele se pode dizer que tem uma estrutura metafísica. Essa razão por si só já esclarece a repetida afirmação de que o ser é análogo. Há algo de semelhante entre o ser divino e o ser finito de tudo aquilo que não é Deus. A semelhança consiste no seguinte: qualquer que seja a natureza daquilo a que as atribui o ato de ser, esse ato de ser, que ele tem, coloca-o na existência atual, fora do nada, como um verdadeiro ente. Por outro lado, há diferenças que impedem que se atribua o ser a Deus e às criaturas em sentido idêntico. Essas diferenças se devem ao fato de que *ser* não é o mesmo no ato de ser subsistente em si, que nós chamamos Deus, e nas substâncias finitas, nas quais os atos de ser são recebidos por essências, das quais se distinguem. Já por essa primeira razão, o ser só se poderia dizer das criaturas e de Deus de maneira semelhante, mas não idêntica. A expressão comum dessa verdade é que ser é “análogo”.

<sup>85</sup>Bréhier, E. – *História da Filosofia* – S.P., Ed. Mestre Jou, 1978, pp. 177-178: “Inspirada em Avicena, a teoria das substâncias “indiferente” em relação ao universal e ao individual não é tomista nem agostiniana. Sabe-se que, traçado o quadro de gêneros e espécies, compreendendo até espécies inferiores e especialíssimas, o peripatetismo recusava-se a encontrar o que quer que fosse de inteligível nos indivíduos, entre os quais se distribuía a forma específica, atribuindo tal divisão puramente numérica à matéria, à adjunção dos acidentes à forma específica. É de recordar que o agostinismo, vendo, na alma individual, o sujeito do destino sobrenatural, conferindo, ademais, à alma um conhecimento de si, que a torna, embora singular, inteligível em si mesma, repudiava, em nome da fé, a teoria da individuação pela matéria. Algo permanece, no franciscano Duns Scot, do espírito agostiniano: admitir a tese tomista, erer que a natureza ou forma específica permanece a mesma em todos os indivíduos de uma mesma espécie, é retornar ao “maldito Averróis”. É acreditar que a natureza humana, indivisa em si, divide-se só pela quantidade, como a água homogênea, que se distribuisse em diferentes vasos. Mas a doutrina de Duns Scot visa a um resultado muito mais geral. Quer dar ao indivíduo, como tal, uma inteligibilidade análoga à que o peripatetismo dá à espécie, isto é, uma determinação por características positivas e essenciais e não por características negativas e acidentais. A socraticidade é algo positivo, mesmo antes da existência de Sócrates na matéria, e persiste, quaisquer que sejam as mudanças de quantidade e de acidentes, no Sócrates real. É a unidade

existência da substância está envolvida na essência, de modo que a essência é potência absolutamente infinita de existir. Entre a essência e a existência há, portanto, apenas uma distinção de razão, na medida em que se distingue a coisa afirmada e sua própria afirmação. Mas as essências de modos não envolvem a existência, e o modo existente finito remete a um outro modo existente finito que o determina (Ethique, I, 24 e 28). Isto não quer dizer que ali, a existência se distingue realmente. Existir, para o modo finito, é: 1º ter causas exteriores, elas próprias existentes; 2º ter atualmente uma infinidade de partes extensivas, que são determinadas de fora pelas causas a entrar sob a relação precisa de movimentos e de repouso que caracteriza esse mundo; 3º durar e tender a perseverar, isto é, manter suas partes sob a relação característica, tanto que outras causas exteriores não as determinem a entrar sob outras relações (morte, IV, 39). A existência do modo é então sua própria essência, enquanto ela não é mais somente contida no atributo, mas que ela dure e possua uma infinidade de partes extensivas, *posição modal extrínseca* (II, 8, cor. e esc.). Não somente o corpo tem tais partes extensivas, mas também o espírito, composto de idéias (II, 15). Mas a essência de modo tem também uma existência que lhe é própria, enquanto tal, independentemente da existência do modo correspondente. É nesse mesmo sentido que o modo não existente não é uma simples possibilidade lógica, mas uma parte intensiva ou um grau dotado de realidade física. Com mais razão, essa distinção da essência e de *sua própria* existência não é real, mas somente modal: ela significa que

---

do indivíduo, admitida por todos, que, para Duns Scot, exige uma entidade determinada, que é a *eccelidade*. A forma específica ("equinidade") não inclui essa entidade, mas tampouco a matéria à qual se une (a estrutura corporal comum a todos os corpos eqüinos). É preciso, pois, procurá-la fora da forma, da matéria, e, por conseguinte, de seu composto, na realidade última. Mas deve-se atentar para o fato de que a passagem da espécie aos indivíduos não se opera do mesmo modo pelo qual se opera a passagem do gênero às espécies. Na passagem do gênero às espécies, o gênero está para a diferença como um ser em potência está para a forma que o determina, e isso porque gênero e diferença se unem numa realidade única. A espécie especialíssima, ao contrário, está inteiramente definida. Não exige, para completar-se, a individualidade, de onde se segue que em um só e mesmo ser individual (este cavalo), "a entidade singular (eccelidade desse cavalo) e a entidade específica permanecem realidades formalmente distintas". Isso significa que a individualidade se acrescenta, efetiva e simplesmente, à espécie, sem que haja laço algum de continuidade inteligível entre ambas. É traço importante que se manifesta na crítica que Duns Scot faz do conhecimento angélico entendido por Santo Tomás. Este pensa, segundo a tradição neoplatônica, que os anjos conhecem as coisas singulares, não como nós, mas porque um intelecto superior ao nosso, em que o conhecimento dos singulares está contido nos universais, continuidade inteiramente impossível, no conceito de Duns Scot".

a essência existe necessariamente, mas que ela não existe por si, que ela existe necessariamente em virtude de sua causa (Deus) e como conteúdo no atributo, *posição modal intrínseca* (I, 24, cor. et 25, dem.; V, 22, dem.)". (SPP, pp. 102-103). De possibilidade lógica para a parte intensiva, a tripla referência feita a "dado" neste trabalho torna-se essencial. "Como o sujeito se constitui no dado? Significa: como a imaginação se torna uma faculdade? Segundo Hume, a imaginação se torna uma faculdade na medida em que uma lei de reprodução das representações, uma síntese da reprodução se constitui sob o efeito de princípios" (ES p. 124). Esta noção de dado, condição para a humanização, é apenas um índice para a retomada do ser do sensível, que é produto da teoria das faculdades, como a entrada no transcendental, permitindo a passagem para a singularidade " Não é um ser sensível, mas o ser do sensível", que ganha em entendimento se comparada, por exemplo, à singularidade conforme o uso de Ockham.

Bom senso, erro, senso comum e reconhecimento, como o substancialismo e o hylemorfismo. O hábito, a generalidade, a imagem ação, a subjetividade material, o movimento como condição do tempo, o número numerado, os clichês, a previsão, o problema com a diferença como na termodinâmica, acompanham o mundo da lei. A cisão causal parece estar na base de todos estes eventos. O caos, a lei e o acaso deparam-se: transcendência e imanência traçam as linhas a seguir; garantem a compreensão. A cisão causal permite um confronto entre o bom senso e o paradoxo, entre o ser e o extra-ser – que em outros modos se repetirá, até mesmo entre os termos e a relação entre os termos de Hume. A descrição e a narração orgânicas. A lista parece ser interminável.

A segundidade é a categoria da existência, do fato. Deleuze insiste constantemente sobre a diferença da existência de direito e de fato, comparando a segundidade e a primeiridade. A segundidade é a relação da força bruta, da ação e da reação – a dupla consciência do esforço e da resistência. O par esforço-resistência é próximo do puro sentimento de atualidade. A segundidade é a categoria de existência

A segundidade é a categoria da força bruta: o jogo de forças e de violências dos animais e dos homens. A existência é o modo de ser que reside na oposição a um outro. A existência é dura, opaca, pesada, sonora, produtora de efeitos físicos: atração, reação dinâmica a outras coisas, resistência à pressão, capacidade térmica. Em última análise, dizem Peirce e Deledalle – dizer que existe uma tábua fantasma que nem afeta os sentidos nem produz efeitos físicos, é falar de algo imaginário, sem linhagem existencial. Uma coisa que não se oponha a outras coisas, então não existe. A segundidade é a categoria da experiência, da luta e do fato. E o que chamamos de experiência são as mutações e as diferenças de percepção, uma inquietude que gera mudança de estado, embora o conceito de experiência seja mais extenso que o de percepção, incluindo muitas coisa que não são objetos da percepção. Peirce supervaloriza o elemento oposicional na categoria de existência: ou seja – o da resistência. A luta prolonga a segundidade, prolonga a experiência. A luta é o mais simples que se apresenta na categoria de existência. Não podendo haver resistência onde não houver a natureza da luta, da força – da existência. Mas como foi dito acima a importância que Deleuze dá a direito e fato, de direito e de fato, que quer dizer um fato<sup>86</sup>?

Começa-se com a representação orgânica ou o ativo e funcional. É o realismo, constituído por meios e comportamentos, as categorias, da luta e do fato. Uma nova linguagem aparece, relacionada com a primeira síntese do tempo: o hábito. Trata-se da individualidade do estado de coisas, da imagem-ação, inspirando um cinema do comportamento ou a passagem de uma ação para outra, respondendo a uma situação,

---

<sup>86</sup> Peirce, Charles S. *Écrits sur le signe*. Paris, Éd. Du Seuil, 1978, p. 96-97: "Como acima, não é o uso lingüístico que procuramos descobrir, mas o que pode ser a descrição do fato, para que nossa divisão dos elementos fenomênicos nas categorias de qualidade, fato e lei possa, não somente ser verdadeira, mas também ter o maior valor possível, sendo governada por essas mesmas características que dominam realmente o mundo dos fenômenos. Inicialmente é preciso assinalar alguma coisa a ser excluída da categoria de fato. É o geral, e com ele, o permanente ou o eterno (pois a permanência é uma espécie da generalidade) e o condicional (que implica igualmente a generalidade). A generalidade é, ou bem dessa espécie negativa que pertence ao puramente potencial enquanto tal, sendo este particular à categoria de qualidade, ou bem desse gênero positivo que pertence à necessidade condicional, sendo esta particular à categoria de lei. Essas exclusões mantêm a categoria de fato, primeiramente o que os lógicos denominam de contingente, isto é, o acidentalmente atual, e em segundo lugar tudo aquilo que implica uma necessidade incondicional, quer dizer, a força sem lei ou sem razão, a força bruta".

para modificá-la. A importância fundamental aqui é o elo sensório-motor muito forte para que o comportamento seja estruturado. É a pregnância do sensório-motor, da segundidade, tudo o que só existe por oposição: esforço e resistência. É a categoria do real, do atual, do existente, do individuado, que se atualiza em espaços-tempos determinados: meios geográficos e históricos. Comparada à primeiridade, que exprime o possível sem atualizá-lo, a segundidade é a categoria da atualização, do plano de referência. Todo um envolvimento com a questão da atualização, distinta da primeiridade, do possível. Permitindo uma exata compreensão do que pretende Deleuze em seu agenciamento com Peirce: do uso da faneroscopia. Expressão e consistência se aproximam, o indecível, ausência de o posição; como a potência da primeiridade dá uma consistência ao possível; exprime o possível, sem atualizá-lo. É o mesmo que dizer: “O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo” (QF?, p.59). E o caos é a regra da descontinuidade e da instantaneidade na repetição: um não aparece sem que o outro tenha desaparecido – a impossibilidade de uma relação entre duas determinações. Isto é um movimento infinito retido, selecionado – logo o plano de imanência é a síntese como o algo que muda no espírito que contempla. É indiferente dizer consciência de direito com Bergson, como dizer o para-si da repetição como uma subjetividade originária com Hume, ou com Espinoza o preenchimento pelas ordenadas intensivas. Maine de Biran é citado de modo decisivo, em virtude das afecções sensitivas puras, sem relação com um ego. Parece Hume, na distinção entre o espírito e o sujeito. O transcendental se opõe diretamente ao plano de referência. “O transcendente não o transcendental. Na falta da consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, visto que ele escapa a toda transcendência do sujeito como do objeto” (Rev. Philosophie n 47, p. 4). Confronte-se Sartre<sup>87</sup>. Mais ainda, Maine de Biran, o impessoal, por exemplo – dos afetos, que se distinguem de toda coisa individuada.

87

Sob a transcendência do esforço e da resistência, do ego, a hipnagogia, as visões da loucura; a vida imanente. A importância da primeiridade: de responsabilidade de Maine de Biran.

“O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência, na medida em que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica). Também se apresenta como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu. Pode parecer curioso que o transcendental se defina por esses dados imediatos: falaremos de empirismo transcendental, por oposição a tudo o que faz o mundo do sujeito e do objeto. Há qualquer coisa de selvagem e de possante em um tal empirismo transcendental. Certamente não é o elemento da sensação (empirismo simples), considerando que a sensação é apenas um corte na corrente da consciência absoluta. É de preferência, por mais próximas que estejam duas sensações, a passagem de uma a outra como devir, como segmentação ou diminuição de potência (quantidade virtual). A partir daí, precisa-se definir o campo transcendental pela pura consciência imediata sem objeto nem eu, enquanto movimento que não começa nem termina? (Mesmo a concepção espinozista da passagem ou da quantidade de potência faz apelo à consciência). Mas a relação do campo transcendental com a consciência é somente de direito. A consciência não se torna um fato a não ser que um sujeito seja produzido ao mesmo tempo que seu objeto, ambos fora do campo e aparecendo como “transcendentes”. Ao contrário, enquanto a consciência atravessa o campo transcendental em uma velocidade infinita difusa por todos os lados, não há nada que possa revelá-la. Ela só se exprime na realidade refletindo-se sobre um sujeito que remete a objetos. É porque o campo transcendental só pode se definir por sua consciência embora coextensiva, mas substrato para toda revelação” (Rev. Philosophie nº 47, p.3).

Não parece haver muita diferença entre o espírito ou imaginação em Hume e o fluxo intensivo da consciência em William James. Dois conjuntos indeterminados e caóticos.

O confronto entre Peirce e Saussure reflete-se na terminologia da teoria dos signos, semiótica para o primeiro, semiologia para o segundo. Ou tricotomia e dicotomia. Para Peirce, os signos não são só os lingüísticos, englobando na semiótica os signos não lingüísticos<sup>88</sup>. É um psicologismo e um logicismo em confronto. Para Peirce, a semiótica é o outro nome da lógica: a doutrina quase formal ou necessária dos signos.

Espinoza e o negativo do pensamento; Kant, o transcendental e o metafísico; Nietzsche e a imagem do pensamento, estes temas se encadeiam no pensamento de Deleuze. É preciso entendê-los primeiro, para entender-se plano de imanência e conceito. Para entender-se o que é a filosofia. E se Nietzsche é um suposto, Proust também o é – em relação à imagem do pensamento. Para Nietzsche, a verdade foi sempre colocada como essência ou um seu derivado, a verdade sendo mantida sob a forma da identidade: e a realidade teria a forma da verdade, a forma da identidade. Esta a razão platônica da distinção entre similitude exemplar e similitude imitativa. Entre o modelo e a cópia. Uma relativa desqualificação do sensível, mundo da opinião, que não preenche a vontade de verdade do homem verídico. A verdade não

---

<sup>88</sup> Peirce, Charles S. *Écrits sur le signe*. Paris, Éd. Du Seuil, 1978, p. 212-213: "Se, para Saussure, a semiologia faz « parte da psicologia social, e por consequência da psicologia geral » (Cours, p. 33), a semiótica é, segundo Peirce, um outro nome da lógica: « a doutrina quase necessária ou formal dos signos » (2.227). Precisemos, para evitar qualquer mal-entendido, que o que está em questão aqui é o lugar que a teoria dos signos ocupa entre as outras « ciências »; quando dizíamos que a teoria das categorias explica a teoria dos signos em Peirce, trata-se de uma coisa inteiramente diferente: do sistema ou contexto explicativo de referência. Ainda que Saussure faça da psicologia o lugar e o ponto de referência da semiologia, ele apenas distingue com maior cuidado a semiologia como ciência psicológica, da filosofia psicológica dos associacionistas que lhe serve para formular sua teoria dos signos. Que esta filosofia esteja implícita, em nada modifica a questão, a não ser talvez que Saussure, dando-se conta da necessidade de um meio de expressão diferente da semiótica para falar dos signos, viu-se constrangido a fazer da lingüística, que faz parte dela, « a língua é um fato semiológico » (Cours, p. 112), « o padrão geral da semiologia » (Cours, p. 101). É preciso dizer, em defesa de Saussure, que, por um lado, ele tinha plena consciência que uma análise psicossocial do signo conduz a « negligenciar os caracteres que só pertencem aos sistemas semiológicos em geral e à língua em particular » (Cours, p. 34) e, por outro lado, que « o problema lingüístico é antes de tudo semiológico » (ibid.). « É provável, escreve G. Mounin, que se Saussure tivesse vivido, sua teoria do signo tivesse se tornado o ponto de partida e de organização de toda a sua doutrina » (G. Mounin, Saussure, Seghers, 1968, p. 50)".

seria simplesmente o oposto do fluxo heraclítico – mas a superação da contradição: esta a condição para o pensamento. O pensamento como faculdade é uma tendência para a verdade; sua natureza é uma orientação para a verdade. A natureza do homem é verídica, e se por acaso houver desvio da orientação para o verdadeiro, em direção ao erro, a causa é exterior ao pensamento. É da natureza do pensamento querer a verdade, é uma relação essencial, embora a verdade seja exterior ao pensamento. A internalização de uma relação que se completa com o fora. É a idéia de transcendência: da teoria das Idéias e da contemplação, que se conjugam.

Nos Tópicos, Aristóteles mostra a diferença ou semelhança entre problema e proposição. É uma questão de estilo, ou de como é colocada a questão, que faz de todo problema uma proposição, recobrando um mesmo conjunto, que é o discurso suscetível do verdadeiro e do falso - aparecendo, e destacando-se, a distinção entre significação e julgamento ou proposição, visto que a significação não possui alcance existencial, como no uso do signo, na designação; pois limitada à menção, ao significante, enquanto o sentido coloca entidades paradoxais, como o tempo e a si próprio, jamais o significante - o que não lhe dá, à significação, nenhuma semelhança ao sentido, como no caso da posição da fenomenologia. Fixa-se a distinção entre ser e extra-ser. Ora, o alcance existencial a proposição possui: a afirmação ou a negação, ou predicação: afirmar ou negar predicados de um sujeito, que parece fugir de uma teoria da linguagem, assim dizem os comentadores, distinguindo significação de representação, esta na relação direta da razão com o ser, à exata diferença da lógica estoica com os incorporais e a lógica não-predicativa dos acontecimentos, em envolvimento com a linguagem, . Mas é preciso, antes de avaliar a postura de Aristóteles, tomar conhecimento da imagem dogmática do pensamento e das ilusões que lhes são próprias. Fatalmente somos envolvidos pelos temas da imagem dogmática - por exemplo, as verossimilhanças da doxa, como agente da ilusão: a interrogação. Conforme Deleuze, ao opor o paradoxo à doxa, dá a esta dois aspectos, o bom senso e o senso comum. E se há uma desnaturação da dialética, que a faz cair

sob a potência do negativo, “quando ela se contenta em decalcar os problemas sobre as proposições” (DR, p. 258), isto indexa o negativo no bom senso e no senso comum? A desnaturação da dialética, perda da natureza, é perda do poder próprio, no caso, de ser a arte dos problemas e das questões, com a aquisição da desnaturação como a postura de passagem, ou de uma das passagens da doxa, como é o caso do decalcamento dos problemas sobre as proposições, aqueles questionando sobre as composições e divisões destas, logo o problema como a proposição têm um alcance existencial<sup>89</sup>, associando sentido e designação, e separando sentido e significação - ainda que não seja propriamente existencial o alcance do sentido, logo não se identificando com a designação : pôr consequência, toda proposição é um problema em potência, este colocando em confronto a afirmação e a negação de predicados ao

<sup>89</sup> Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 1962, p. 110-112: “Mas poder-se-ia assinalar que aqui é menos o discurso que a verdade que é definida em termos de similitude. Em *De interpretatione*, Aristóteles cuida precisamente de distinguir o discurso em geral desse discurso susceptível do verdadeiro e do falso que é a proposição, e que é uma espécie do primeiro. O discurso em geral é significante, não somente em si mesmo, mas também em cada uma das suas partes, quer se trate de verbos ou de substantivos. Mas a significação não é ainda julgamento, nesse sentido que ela abstrai da existência ou da inexistência da coisa significada: assim, por mais que os verbos sejam significantes por si mesmos, «não significam ainda que uma coisa é ou não é». Dizendo de outra maneira, a significação não tem por si mesma alcance existencial: podemos significar sem contradição o fictício, precisamente porque a significação dos substantivos não prejulga a existência ou a inexistência das coisas : «*Bouc-cerf*») realmente tem uma significação, mas, no entanto, não é nem verdadeiro nem falso, a não ser que se acrescente que ele existe ou que ele não existe». Nem toda enunciação significativa (φραστικ) é necessariamente uma afirmação (αποφαστικ) ou uma negação (αποφαστικ). «Quero dizer, precisa Aristóteles, que a palavra *homem*, por exemplo, realmente significa alguma coisa, mas não que ele é ou que não é: só haverá afirmação ou negação se ai acrescentar-se outra coisa». Essa outra coisa, é a composição ou a divisão de termos isoladamente significantes, em virtude dos quais se define a proposição: composição ou divisão que desta vez pretendem imitar, e não somente significar, se não as coisas em si-mesmas, que são propriamente imitáveis pelos discursos, pelo menos a relação das coisas entre si: sua composição ou sua separação. A proposição é pois o lugar privilegiado em que o discurso de algum modo sai de si-mesmo, ou seja, da simples intenção significante, para tentar retomar as próprias coisas em sua ligação recíproca e, a partir daí, em sua existência. Em termos modernos, dir-se-ia que o julgamento é ao mesmo tempo síntese de conceitos e afirmação dessa síntese no ser. Assim, arriscando-se a julgar as coisas, expondo-se a ser julgado por elas, compreende-se que a proposição, à diferença do termo simples, que não é nem verdadeiro nem falso, seja o lugar da verdade e da falsidade. É portanto justamente enquanto verdade, e não enquanto discurso, que se diz que o discurso se assemelha às coisas; ou ainda: não é enquanto significante, mas enquanto judicativo, que ele depende do que chamamos vocabulário da ομοιωμα. Restaria, é verdade, a se perguntar como a função judicativa da linguagem pode se acrescentar à sua função significante e como o símbolo, que não implica nenhuma semelhança natural com a coisa, ou melhor uma composição de símbolos, pode transformar-se em semelhança (ομοιωμα). A resposta seria que a essência da proposição está, não nos termos a compor, mas no próprio ato de composição. Ora, a própria composição não é da ordem do símbolo, ela não depende mesmo da linguagem: ela é um desses «estados de alma» (παιθηματα της ψυχης), cujo início *De interpretatione* nos advertiria que eles entretêm uma relação de semelhança com as coisas. - O julgamento é, enfim, menos uma função do discurso que da própria alma: não que o discurso deixe de ser indispensável (é característico que Aristóteles não fala propriamente de julgamento, mas de proposição), mas, no julgamento o discurso se ultrapassa de algum modo em direção às coisas: ele tende a suprimir a distância que o separa delas e que, como vimos, caracterizava sua significação; mas dessa forma, ele deixa de ser um discurso para se tornar - ou tentar se tornar - pensamento da coisa. enfim, a função judicativa «interessa a uma outra disciplina» diferente da teoria da linguagem”

sujeito. Estabelece-se a relação pensamento com o verdadeiro e o falso, mas sob o comando da imagem dogmática, que identifica a atividade de pensar com a procura de soluções, de respostas. Problema e proposição se recobrem, tornando-se possível fazer de todo problema uma proposição, dando-lhes igualdade. Problema e proposição são em número igual, bastando mudar a construção da frase. E aqui Deleuze apresenta um modelo de imagem dogmática. O das soluções e das respostas:

“Fazem-nos acreditar, ao mesmo tempo, que os problemas são dados já feitos e que eles desaparecem nas respostas ou na solução; sob este duplo aspecto, eles seriam apenas quimeras. Fazem-nos acreditar que a atividade de pensar, assim como o verdadeiro e o falso em relação a esta atividade, só começa com a procura de soluções, só concerne às soluções. É provável que esta crença tenha a mesma origem que a dos outros postulados da imagem dogmática: exemplos pueris separados de seu contexto, arbitrariamente erigidos em modelos. É um preconceito infantil, segundo o qual o mestre apresenta um problema, sendo nossa a tarefa de resolvê-lo e sendo o resultado desta tarefa qualificado de verdadeiro ou de falso por uma autoridade poderosa. E é um preconceito social, no visível interesse de nos manter crianças, que sempre nos convida a resolver problemas vindos de outro lugar e que nos consola, ou nos distrai, dizendo-nos que venceremos se soubermos responder: o problema como obstáculo e o respondente com Hércules. É esta a origem de uma grotesca imagem da cultura, que se reencontra igualmente nos testes, nas instruções governamentais, nos concursos de jornais (em que se convida cada um a escolher segundo o seu gosto, com a condição de que este gosto coincida com o de todos). Seja você mesmo, ficando claro que este eu deve ser o dos outros. Como se não continuássemos escravos enquanto não dispusermos dos próprios problemas, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas. É o destino da imagem dogmática do pensamento apoiar-se sempre em exemplos psicologicamente pueris, socialmente reacionários (os casos de reconhecimento, os casos de erro, os casos de proposições simples, os casos de resposta ou de solução) para prejudicar o que deveria

ser o mais elevado no pensamento, isto é, a gênese do ato de pensar e o sentido do verdadeiro e do falso” (DR., p. 259). No “Bergsonisme”, é mais precisa ainda a colocação sobre a relação problema e solução. O que está em questão é o princípio de bivalência, onde se aplica o valor de verdade, “verdadeiro” e o valor de verdade, “falso”. Não se dirá que eles não devem existir, mas sim que devem ser deslocados. Sobretudo porque a sociedade e a linguagem nos transmitem palavras de ordem, dando-nos problemas prontos, e como no colégio, nossa tarefa é descobrir a solução. A verdadeira liberdade está no poder de decisão da constituição dos problemas. O melhor dos mundos, aquele em que a criação é possível. A distinção entre descoberta e invenção mostra com evidência a diferença entre possível e virtual, e os problemas são virtuais, são invenções. Mas qual o motivo de ser fácil entender o verdadeiro e o falso em relação às soluções e difícil entendê-los em relação ao problema? O difícil parece ser livrar-se do domínio das soluções, tentando uma determinação intrínseca do falso na expressão falso problema. . . e esta relação palavra-diálogo, dialética, significação e proposição? Então conseqüente envolvimento com a doxa? Ou dos procedimentos da consciência comum, empírica: o de colocar-se como exemplo e solução? É exatamente o que quer dizer arte dialética, antes de sua desnaturação - um produto necessário da palavra-diálogo, algo que se passa no interior da argumentação, havida como a arte dos problemas e das questões. A noção de meio, de indivíduo e meio, de ação de um indivíduo sobre o outro, designa o intervalo entre dois corpos - o que ocupa este intervalo, o fluido que ocupa este intervalo, transmitindo a ação de um corpo sobre o outro. Mas o meio designa também o que circunda o corpo, o que age sobre um corpo, enquanto este, o indivíduo, reage sobre o meio. O fluido é o intermediário entre dois corpos - o meio para estes corpos. O meio é a situação envolvente. É um meio físico e a mecânica dos fluidos a responsável por esta noção. A água é um meio para os peixes que nela se deslocam. São as circunstâncias influentes. A passagem desta noção para outra numa esfera bio-antropológica: o caso da espécie humana que pela ação coletiva modifica seu meio. Pode ser dito de outro

modo: percepção de uma situação sobre a qual se age ou se reage. Movimento recebido ou percepção da situação e movimento executado, reação, ou situação modificada. É preciso dizer que percepção da situação mais ação sobre a situação formam um vínculo sensório-motor. Mais ainda: a comparação entre o cristal e o vivo, em que o espaço interior do cristal é inerte, enquanto o meio interior do vivo é delimitado por uma membrana seletiva, com estruturação espaço-temporal autônoma, uma verdadeira interioridade - o intervalo entre a situação percebida e ação executada: a afecção. O intervalo é o tempo subordinado ao movimento. É a unidade mínima de tempo como intervalo de movimento ou a totalidade do tempo como máximo de movimento no universo: o sutil e o sublime.

Tudo começa com a variação universal. O que existe age sobre a totalidade do que existe. Age e reage em todas as suas faces e através de todas as suas partes elementares. E o que existe identifica-se com sua imagem e com seu movimento. É, como foi dito, um estado demasiado quente da matéria, da ondulação universal. Nem eixos, nem centro, nem direita, nem esquerda; nem alto, nem baixo. Uma ruptura filosófica em torno da questão da luz. Então: neste universo acentrado onde tudo reage sobre tudo, aparece um intervalo - entre a ação, percepção da situação, e a reação, ou ação propriamente dita. O hiato é a matéria viva.

A partir destas considerações: a aparição da grande e da pequena forma. A representação orgânica, o hábito, Situação - ação - situação'; ação - situação - ação'. As idéias de grande e de pequeno. O ilimitado e o limitado - como no Filebo de Platão. O surgimento do ilimitado na situação, mas também na ação. SAS'. É o empreendimento além de qualquer medida, em que um meio inteiro, a situação, é atingido por uma espécie de déspota divino, com sua ação alucinatória, elevando-se até o ilimitado na natureza. Uma ação que não é exigida pela situação. A floresta inteira, a Amazônia, é sacudida pela ópera, pela voz de Caruso. O iluminado se iguala à situação, embora tenha que se confrontar com os limites que a natureza lhe opõe.

Pode ser dito de outro modo: a vida implica, para desenvolver-se, a membrana seletiva. A membrana seletiva é um transcendental. Transcendental se opõe a empírico, como se opõe a metafísico. Conceitos kantianos.

### ARTE E FORÇAS

Nem ilustração, nem narração, nem subjetivação. Para lá do figurativo, algo muito próximo das forças da natureza, physis. Sensações e forças, até mesmo a explicitação, por imagem, do corpo sem órgãos - os blocos de intensidade. Quando Lyotard coloca o figural, antepondo-o ao figurativo, que quer dizer? Por que Deleuze concorda? Em que diferem figural e figurativo? Porque um dos termos capta energias invisíveis, forças imperceptíveis, e o outro não? É o problema dos mistos? Talvez nem se trate de individuação a que se possa chamar termo. Não há termo. É outro tipo de individuação. A arte escapa da representação. Escapa da individuação substancialista. O espinozismo mostra outro tipo de individuação, não substancialista: modalidade; relações. O figurativo associa-se ao clichê, que é preciso ser esvaziado, retirado, para aparição da figura: do corpo sem órgãos. Mas é bom que se reforce com Turner, com a importância que Deleuze lhe dá, por criar a catástrofe, catástrofe que é preciso criar, suas forças. Captar as forças, as mesmas forças que fazem pensar? Que forcem a pensar. É uma questão do espaço - do liso e do estriado, como quando é da música, trata-se do tempo e da pulsação? São dois quadros, dois a priori, onde a música e as artes plásticas configuram-se - como são? As sensações de Cézane, parecem bom índice. As relações de Lawrence com as maçãs atestam isto. Que são estas sensações e estas maçãs? O molecular, o extra-ser; o transcendental, as singularidades nômades, é a zona da turbulência, da inquietude, que se manifesta. Fica para trás um modelo - um novo mundo inaugura-se. Uma individuação além da matéria e da forma. Outra coisa se irradia. É uma matéria pré-individual, quântica, as singularidades intensivas, desencadeando um momento ontogenético especial. Se de

um lado opõem-se Cronos e Aion; de outro, as duas multiplicidades de Bergson. É o começo possível.

Haverá alguma associação especial entre as forças e o tempo, com exclusão do movimento? As intensidades do girassol são forças do tempo? A arte em sua relação com uma das sínteses do tempo? Que quer dizer Andy Warhol e o hábito, com todas as sínteses, por que todas as sínteses? “Há duas maneiras de ultrapassar a figuração (ao mesmo tempo o ilustrativo e o narrativo): ou em direção à forma abstrata, ou em direção à Figura. A via da Figura, Cézanne dá-lhe um nome simples: sensação (FB.L.S., p. 27). Trata-se do momento “pathique”, que envolve até mesmo Hegel. É algo como a tentativa da compreensão da matéria? De seu ser convulsivo? Tem uma aparência com Losey, com Buñuel, com o que Deleuze chama de imagem pulsional. São como que mutilações de guerra. A violência humana reverbera no “arremedo de rosto” destas criaturas de tinta. A violência está tanto no gesto, na figura, como no grito insonoro. Não é ou é uma espécie definida pelo excesso de mutilação; ou o produto da guerra. Violência exacerbada, tanto quanto violência contida. “É uma violência não só interior ou inata mas estática, da qual só se encontra equivalente em Bacon na pintura, quando esta evoca uma “emanação que se desprende de uma personagem imóvel, ou em Jean Genet em literatura quando descreve a extraordinária violência que pode residir numa mão imóvel em repouso” (IM, p. 173). É uma violência “estremecente”, que faz estremecer. Em Deleuze, o estático é o que não se move, o tempo, por exemplo, mas faz mover: é causa do movimento. Dá no mesmo com a violência estática. O noivo de “O mensageiro”, ou de “Casa de Bonecas”, Edward Fox; o canto de Alan Bates em “Go-Beetwin”; Stanley Backer. “Três estudos para Figuras na base de uma crucificação”<sup>90</sup>. É o viscoso, o que repugna, como os espasmos de Egon Schiele? O nauseante. O corpo sem órgãos, sua imagem, enfim?

---

<sup>90</sup> Russell, J. - Francis Bacon, New York, Thames and Hudson, 1989, pp. 10-11. “As três figuras têm em comum uma voracidade destituída de alma: são glutões automáticos e incontroláveis. Ao mesmo tempo uma potência de ódio, delirante e indiferenciada - não há como nomeá-las, não há como dar nomes a estas criaturas. Nem como exprimir o que se sente a respeito delas”

Sade, em linhas e tintas? Ou ainda mais; ou diferente, que é mais importante? Para conjurar os caracteres figurativos, ilustrativos e narrativos, tirando da pintura, modelo a representar e história a contar, há dois procedimentos: pela forma pura, ou figuração; por extração ou isolamentos, que é o puro figural - a figura. O figurativo é como a idéia no século XVII, faz uma relação representativa. Representa. Mas Deleuze acrescenta: a narração é o correlato da ilustração. Entre duas figuras, sempre uma história a narrar. Isolar é o primeiro meio, aparentemente insuficiente, para romper com a narração. "Isolar é portanto o meio mais simples, necessário embora insuficiente, para romper com a representação, cassar a narração, impedir a ilustração, liberar a figura: ater-se ao fato" (FB,LS, p.10). É preciso complicar este esquema facilitador. O fato, que é o fato? Figura, lugar e fato:

## LITERATURA

Começa-se: descrição cristalina e narração falsificante. Ou com a narrativa barroca, ou ainda com o esforço de Henry James para renová-la, renovar a literatura, com o perspectivismo. A literatura e a vida, é o que ensina Deleuze - com os devires. Mas quando Deleuze opõe "A Cortina Carmesim" a Todorov, ao estranho, fantástico e original, não está minimizando estes. Dizendo-os diferentes. Di-los diferentes; só. Mas há um autor altamente qualificado: Herman Melville. Com o qual pode ser esboçado um início. Nas Encantadas: Zona de estabilidade e zona de bifurcação. A quem pertence Sebastian Venable: A lei ou ao acaso? O profeta, o anjo e o demônio, assim começa o par literatura e vida. "Os Bizantinos subiam em seus elevadores". Com que superioridade Madame Hepburn pronuncia este enunciado! Este enunciado parece tomar para si a diferença entre uma forma de expressão e o devir sempre inacabado. O devir é um processo, o desejo é um processo, o afeto é um processo. O

processo se explica por variações intensivas. “A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir-molécula, até num devir imperceptível” (CC, p. 11). Atravessar o horizonte e penetrar em uma outra vida, fugir - traçar uma linha de fuga. Deleuze afirma ser esya a prática da literatura de língua inglesa: apresentar rupturas e personagens que criam “por” linha de fuga. E a linha de fuga é a desterritorialização. A linha de fuga não tem a ver com passado e futuro, com Hegel, passados e futuros históricos. O devir é geográfico: que quer dizer? A errância faz parte do devir - com a cesura, com o tempo em linha reta. Com os impossíveis. É preciso tomar cuidado com os trapaceiros, homens da lei, sempre envolvidos com anjos e demônios - é preciso afastá-los. Eles odeiam o devir. O tema de Toynbee sobre os nômades como o de Le Clezio parecem tocar-se. A linha de fuga começa a assemelhar-se com uma desinfantilização. Nem pai, nem mãe. Algo pode ser dito sobre coleção de sensações intensivas, sobre quantidades intensivas, nesta passagem tão delicada do processo de compreensão? Trata-se da individuação sem sujeito. Fugir, individuação sem personalidade, exceidades - delírio; fugir é delirar. Mas que é delirar? E invadir estas terras deleuzianas não é querer aprendê-lo de uma vez por todas. Mas fazer parte do delírio. Aquilo que se furta à sua própria formalização.

A estética: a fuga da forma em favor da zona de vizinhança. Nem identificação, nem imitação, nem Mimese. Supressão do platonismo, e abertura para os simulacros. O devir dá um ponto final à representação.

#### ECCEIDADE. E ESPINOZA, O MAIS PODEROSO DOS DELEUZIANOS

Adequatio e convenientia são ao contrário, divergentes, não dizem o mesmo. A adequatio é o que produz a verdade na idéia. A autosuficiência da idéia, subtraindo-a de toda determinação exterior, de todo critério de objetividade, independendo-a de

sua própria representação; do que lhe é extrínseco. O sentido? A noção? Sentido e noção equivalendo a acontecimento, utilizando-se a palavra estoica sentido e a palavra leibniziana noção, para equivalerem a acontecimento. A função essencial da categoria de *adequatio* é romper com a concepção do conhecimento como representação - que a *convenientia* recobriria. Opor-se à *convenientia*. À realidade objetiva? Fazendo valer apenas o caráter intrínseco da idéia. Mas, se há idéia que se deixa recobrir pela *adequatio* e há idéia que se deixa recobrir pela *convenientia*, uma questão se coloca: qual a sua distinção, como se diz distinção no medieval, real, modal ou de razão, de uma idéia para a outra idéia? A distinção entre *adequatio* e *convenientia*? Enfim, que é uma idéia? É preciso saber o que é uma idéia para entender a mais simples das proposições espinozistas, e mesmo o rigor da *convenientia* ou da *adequatio*. O que se chama idéia no sentido em que todo mundo a emprega, ou a toma, conforme a história da filosofia, é um modo de pensamento, a idéia, que representa alguma coisa - a *convenientia*. Não há muito ou qualquer originalidade, afirma Deleuze: a idéia é um modo de pensar, definido por seu caráter de referir-se a qualquer coisa; ao que ela denota. Um modo de pensamento representativo, que pode ser dito como em artes plásticas: ilustrativo; a idéia de triângulo é o modo de pensamento que representa o triângulo: ilustra o triângulo. Então, nas artes plásticas, é o desenho de um triângulo qualquer, aquilo que ilustra, que representa. Este aspecto da idéia, de ser representativa, é chamado de “realidade objetiva”; a realidade objetiva, muito claramente, é a idéia como representação de qualquer coisa. É a relação da idéia ao objeto que ela representa. *Bedeutung*; o referente, a coisa mesma, significada pela palavra, o extra-linguístico. Triângulo tem nove letras, mas isso não importa: importa sim que seja uma bela figura: menção e uso. “Há muitos noemas ou sentidos para um só e mesmo designado: estrela da noite e estrela da manhã são dois noemas, isto é, duas maneiras pelas quais um mesmo designado se apresenta em expressões” (LS, p. 21). A idéia é um modo de pensar, definido pelo seu estatuto representativo. A idéia e o seu referente; este, o referente, a

realidade objetiva. O que ilustra. O ilustrativo. Mas de que se fala, de que se trata, quando se diz de “realidade formal”? É um tema que se volta todo para o interior da idéia. Do mesmo modo que a realidade objetiva se volta toda para o exterior da idéia. Toda idéia, enquanto tal, tem um certo grau de realidade. Ela é alguma coisa. Ela tem sua realidade formal. Bem, a Idéia de triângulo é o modo de pensamento que representa o triângulo. Este aspecto da idéia, o aspecto representativo é a realidade objetiva. A idéia tem uma realidade objetiva, que é a relação da idéia ao que ela representa. A idéia é um modo do pensamento definido pelo seu caráter representativo. Deleuze: o afeto é um modo de pensamento que não representa nada.

A Escolástica é atravessada pelo problema das relações entre as intensidades e as formas, que de algum modo vai associar-se ao problema das idéias - a latitude das formas seria como as variações eventuais de uma forma, as intensidades de uma forma, sua exceção. As palavras forma e intensidade ganham destaque. “Podemos então considerar um segundo componente do acontecimento; as séries extensivas têm propriedades intrínsecas (por exemplo, altura, intensidade, timbre de um som, ou de um matiz, valor, saturação da cor), que entram por sua conta em novas séries infinitas, aquelas convergindo para limites, e a relação entre limites constituindo uma conjunção” (A dobra, p. 119). Estas quantidades intensivas, que fazem variar infinitamente as formas, associam-se aos devires e aos afetos, são eles próprios: são devires, são afetos. Deleuze lembra que a *Ética* está escrita em latim, e duas idéias, duas palavras, mostram-se, destacam-se: *affectio* e *affectus*. Será catastrófico dar-lhes um sentido idêntico ou sinônimo. Não têm o mesmo significado. As idéias de devires e de afetos parecem brotar das quantidades intensivas; não se diferem delas, dos afetos em oposição às afecções, já distinguindo, ao modo medieval, distinção real, *affectio* e *affectus*. Como a questão da individuação altera-se, sabendo-se não ser redutível às formas e ao sujeito, à personalidade, às funções e aos órgãos, como ligada ao problema do afeto. Com precisão mais suficiente: “Há duas concepções completamente opostas da palavra «plano», ou da idéia de plano, mesmo que essas

duas concepções se associem, e que passemos de uma para a outra insensivelmente. Chama-se plano de organização toda organização que vem de uma autoridade superior, e que se remete a uma transcendência, mesmo oculta: desígnio no espírito de um deus, mas também evolução nas supostas profundezas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. Um plano desses pode ser estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo; aplica-se sempre às formas e seus desenvolvimentos, aos sujeitos e suas formações. Desenvolvimento de formas e formações de sujeitos: é o caráter essencial dessa primeira espécie de plano. É então um plano de organização e de desenvolvimento. Este será sempre, desde então, digam o que disserem, um plano de transcendência que dirige formas e sujeitos e que permanece oculto, que não é jamais dado, que deve ser apenas pressentido, induzido, inferido a partir daquilo que é dado. Na realidade dispõe de uma dimensão a mais, implica sempre uma dimensão suplementar às dimensões do que é dado. Ao contrário, um plano de imanência não dispõe de uma dimensão suplementar: o processo de composição deve ser apreendido por si mesmo, através do que ele dá, naquilo que ele dá. É um plano de composição, não de organização nem de desenvolvimento. Talvez as cores indiquem o primeiro plano, enquanto que à música, pertencem os silêncios e os sons. Não há mais forma, mas somente relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas somente estados afetivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas: o plano é percebido, à medida e com aquilo que nos faz perceber. Não vivemos, não pensamos, não escrevemos da mesma maneira sobre um e outro plano. Por exemplo, Goethe, ou mesmo Hegel sob determinados pontos de vista, puderam passar por espinozistas. Mas não o são verdadeiramente, porque eles não pararam de vincular o plano à organização de uma Forma ou à formação de um Sujeito. Os espinozistas serão de preferência Hölderlin, Kleist, Nietzsche, porque eles pensam em termos de velocidades e lentidões, catatonias congeladas e movimentos acelerados, elementos não formados, afetos não

subjetivados” (SPP, pp.171-173). Seriam as duas coordenadas da individuação. Incluiria o affectio e o affectus? O modo diferente da individuação, da individuação pelo sujeito, pela forma, pelos órgãos e funções de órgão, se dá quando da relação do tempo e da individuação; da individuação em envolvimento com o tempo. Não o tempo empírico, conforme as representações da primeira síntese, o tempo sucessivo e periódico, mas um tempo feito de durações heterogêneas, ou seja, liberado de medidas e centros, e cujas relações se sustentam em uma população molecular - e não sobre metrônimos ou métricas. O vento, o mar; a morte de Garcia Lorca; as paisagens sonoras. O diálogo do vento e do mar, seja em Debussy ou nos próprios vento e mar. Ou o canto gratuito, do pássaro tomado pelo crepúsculo, que se alonga em violeta e perdura - como se fosse uma catedral gótica, erguida em nuvens e gotas, nas serras, em entre-serras e blocos de céu entre o dia e a noite. Ou mais ainda, uma vontade espiritual, uma vontade de arte, para explicar o desenvolvimento de um cântico gratuito. São individuações energéticas, diversas das individuações por gênero e diferença; pela forma. Oscilações, variações, processos que pertencem a um tempo flutuante, com suas ondas: que aparecem a partir de um agenciamento, de forças imensas do cosmo e sensações moleculares: as personagens rítmicas, da descoberta de Messiaen; elas se concebem, auto-produzem-se, correlacionando o grande e o pequeno infinito: as sensações e as forças. Um pouco de tempo em estado puro - ou a relação da individuação com a duração, a individuação pela exceção; implicando o tempo liberado da medida, o tempo não-pulsado, como na música; uma multiplicidade de durações, em comunicação interna de durações heterogêneas; as passagens, de acordo com Pierre Boulez.

Voltando à idéia, inclusive para compreender o afeto: com o que, ela, a idéia, se assemelha, em que ela, a idéia, se difere de afeto, de affectus? Pois o afeto é todo modo de pensar que não representa nada. É definitiva a necessidade de diferenciar idéia de afeto. O inverso da idéia e sua realidade objetiva, realidade objetiva da idéia. A conclusão, ainda que apressada, é que todo modo de pensamento não

representativo, será chamado afeto, o que não é a idéia, o que não é a realidade objetiva. Uma esperança, uma angústia, não seriam representativas, não teriam realidade objetiva: do mesmo modo uma vontade. Como distinguir a idéia do afeto? O afeto é um processo. A idéia, esta é uma representação. E o modo representativo afirma o primado cronológico e lógico da idéia sobre o afeto. A idéia pode, por exemplo, coagir o afeto. Em última análise, o que importa mais, pelo menos agora, é que há dois modos de pensamento, o afeto e a idéia. Diferentes em natureza, mas que devem ser pesados para boa distribuição de sua distinção. A idéia; o que é a idéia: ela tem duas realidades, a realidade objetiva, a representação da idéia, o que ela representa, o seu referente. A sua outra realidade é a realidade formal da idéia, que é mais complexo. Mas não confundir com o afeto, as duas realidades, objetivas e formais, que pertencem à idéia. Parece ser a mesma coisa, não é. A idéia é representativa “As únicas idéias que temos nas condições naturais de nossa percepção, são as idéias que representam o que acontece a nosso corpo, o efeito de um outro corpo sobre o nosso, isto é uma mistura de dois corpos: elas, as idéias, são necessariamente inadequadas” (SPhP, p.105). Mas existem as idéias adequadas. Adequatio: a idéia verdadeira. Sua função, da adequação - romper, desfazer, com o conhecimento no regime da representação. A realidade objetiva de uma idéia relaciona a idéia ao objeto em seu exterior, designando, denotando, algo extrínseco. É o regime da idéia, este tipo de idéia, como representação, que a categoria de adequatio rompe. Com a idéia como representação. “Tais idéias são signos: não se explicam por nossa essência ou potência, mas indicam nosso estado atual, e nossa impotência para subtrair um traço: essas idéias não exprimem o a essência do corpo exterior mas indicam a presença deste corpo e seu efeito sobre nós” (SPhP, p.106). É a relação da idéia ao objeto que ela representa. A idéia é um modo de pensamento, definido por seu caráter representativo. Às vezes, complica-se - porque todo modo de pensamento não representativo, logo, que não seja uma idéia chamada de realidade objetiva, será chamada de afeto. A idéia é representativa; o afeto é não representativo.

Mas aí que está o segredo do adequado e do não adequado, do inadequado, ou não? Ou seja, o afeto está sendo definido pelo que a idéia não é, mas isto não parece ser suficiente para distinguir adequado de inadequado. Quando marca-se uma volição, uma vontade, isto quer dizer vontade de alguma coisa; ter uma vontade é ter vontade de alguma coisa - proposição analítica. O que a vontade quer é o objeto da representação. O que a vontade quer é dado em uma idéia. Mas o fato de querer, de ter vontade, não é uma idéia; é um afeto - porque é um modo de pensar não representativo. Mas como distinguir com clareza a idéia e o afeto? São dois modos de pensamento: um não representativo, outro representativo. O afeto e a idéia. Há uma relação entre a idéia e o afeto; relação e diferença. Ao que parece, a realidade objetiva distingue os dois: a idéia e o afeto. São irreduzíveis um ao outro, a idéia ao afeto, cada um com sua própria natureza. O problema da idéia: a idéia é um modo de pensar representativo. Mas não é somente um modo de pensar representativo. Não possui somente uma realidade objetiva, possui também uma realidade formal; a idéia tem uma realidade formal, além da realidade objetiva. Mas como se distinguem a realidade objetiva e a realidade formal? A realidade objetiva da idéia de triângulo é a idéia de triângulo enquanto que representando a coisa triângulo, mas a idéia de triângulo, ela mesma é alguma coisa. E enquanto tal, enquanto é idéia de alguma coisa, a idéia desta alguma coisa pode ser formada - formar a idéia da idéia. Então, por conclusão: toda idéia é idéia de alguma coisa, logo toda idéia tem uma realidade objetiva, toda idéia representa alguma coisa. Mas terá que ser dito também que a idéia tem uma realidade formal, porque ela, a idéia, enquanto idéia, é alguma coisa. Esta coisa que ela é, é sua realidade formal. Ser e representar simultaneamente. Representa uma realidade objetiva; é uma realidade formal. Como distinguir a realidade formal da realidade objetiva? Ou melhor, em primeiro lugar, o que é a realidade formal? Cada idéia, enquanto tal, enquanto idéia, tem um certo grau de realidade ou de perfeição, e a realidade formal vem daí. A realidade formal da idéia, a coisa que é a idéia ou o grau de realidade ou de perfeição que a idéia possui em si, é seu caráter

intrínseco, o caráter intrínseco da idéia. O que é isto, intrínseco? Antes porém, esclarecendo: a realidade objetiva da idéia, a relação da idéia ao objeto que ela representa é seu caráter extrínseco. O caráter intrínseco é ligado ao caráter extrínseco, mas não é a mesma coisa. A idéia de Deus e a idéia de rã têm uma realidade objetiva diferente; não representam a mesma coisa, e, ao mesmo tempo, não têm a mesma realidade formal; uma das idéias tem uma realidade formal infinitamente maior do que a outra. Conclusão: a idéia é qualquer coisa nela mesma, a sua realidade formal é esta qualquer coisa. O seu caráter intrínseco. Mas que é uma idéia, e como ela aparece, para que se possa diferenciar realidade objetiva de realidade formal? E distinguir idéia de afeto? Ainda é bastante complexo. Ou melhor, o bastante complexo para que se queira e se possa fazer o deslinçamento. Deleuze esclarece: há uma realidade formal da idéia, a idéia é alguma coisa nela mesma. Esta coisa é a realidade formal, o caráter intrínseco da idéia: o grau de realidade ou de perfeição que a idéia envolve nela mesma. Deleuze: quando a idéia é definida por sua realidade objetiva ou por seu caráter representativo, ela é imediatamente oposta ao afeto, pois o afeto é um modo do pensamento destituído de caráter representativo. Mas a idéia não é só idéia de alguma coisa, é também alguma coisa. É seu segundo nível. Também neste nível há uma diferença fundamental entre idéia e afeto. Entre a realidade formal e o afeto. É preciso mais para que o entendimento possa se concretizar. Este mais, entre outros, o autômato espiritual. Quer dizer? Tem a ver com as idéias.

Um método supõe uma imagem do pensamento, um uso que se faz do pensamento, uma orientação no pensamento: repete-se - a imagem do pensamento, o plano de imanência antecipa qualquer tipo de método, e o justifica. Como de Aristóteles a Espinoza uma diferença ressalta: a orientação no pensamento, exatamente o que os leva a construir métodos diferentes, com objetivos diversos. Aristóteles afirmava que a filosofia possuía duas partes: a parte teórica e a parte prática, uma visando o conhecimento do verdadeiro e do falso e a outra, a distinção do bem e do mal. Em cada um destes domínios, insinuam-se, como verdadeiras,

noções que não são verdadeiras; e como boas, coisas que não são boas. Mas é preciso evocar Proust, para quem o problema do método, transformado em coação e acaso, atinge posturas mais radicais. Definitivamente radicais. “À idéia filosófica de “método” Proust opõe a dupla idéia de “coação” e “acaso”. A verdade depende de um encontro (occursus) com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o que é verdadeiro. O acaso dos encontros, a pressão das coações são os dois temas fundamentais de Proust. Pois é precisamente o signo que é objeto de um encontro e é ele que exerce sobre nós a violência. O acaso do encontro é que garante a necessidade daquilo que é pensado ” (PS, p.16-17). Para não se deixar enganar pelo que não é verdadeiro e pelo que não é o bem, é necessário algum instrumento com capacidade de distinguir. O método, no caso: a demonstração, o princípio da ciência racional. Para Espinoza, a questão é toda outra, embora o caso principal sejam as idéias adequadas, a expressão, em que o importante é conhecer nossa potência de compreender; mas de que modo aparece esta potência de compreender - se esta potência está envolvida com as exceções, e não com as formas do verdadeiro e do bem? Ou seja, que é a potência de compreender, após a aparição da idéia de exceção? E a partir da afirmação desta potência de compreender, por serem aspectos dela, as questões da eternidade, da afecção e do afeto. Ou o problema da expressão. Da eternidade; da instantaneidade ou estado; do devir ou da duração, como a relação de Espinoza com certos neoplatônicos, sendo necessariamente ressaltada, devido à presença, no sistema de pensamento destes, dos neoplatônicos, da emanção e da imanência, que aparecerão renovadas no modo de pensar espinozista - em razão das intensidades. Por exemplo: no índice dos principais conceitos da Ética, aparece o par explicar-implicar, ligado à noção de compreensão, afirmando-se do reencontro com toda uma tradição da Idade Média e do Renascimento que definiria Deus pela “complicatio”; e o que quer dizer isto? Nicolau de Cusa é um bom exemplo para o entendimento deste processo; de antecipação de Espinoza, como de Proust, pois Deleuze reafirma a presença da complicatio também em Proust. Explicar e implicar

se associam, a partir das idéias expressivas. E se separam, o único caso de separação, na presença da idéia inadequada. Faltando às idéias inadequadas a "compreensão" - a compreensão retornando com sua importância em um modo de pensar em que o negativo do pensamento é a superstição e a ignorância, em que tudo parece mudar. Muda, enfim exceções. Parta-se da teoria da emanção neoplatônica, para o bom esclarecimento do surgimento do que é o plano de consistência, e de sua relação, deste plano, com a intensidade. Na verdade, plano de consistência ou de imanência implica intensidade: o corte no caos é fabrico da intensidade; dar uma consistência à velocidade infinita. Em termos gerais, a emanção é o processo, mediante o qual, o superior produz o inferior, em razão de sua própria superabundância. Distinguindo-se a emanção do criacionismo, ou seja, das vinculações com o religioso, já é Espinoza que aparece. Deleuze afirma da existência de traços da emanção neoplatônica em Espinoza. "Precisamente a teoria da expressão e da explicação, na Renascença como na Idade Média, formou-se em autores inspirados no neoplatonismo" (SPE, p. 14). Ainda que a emanção não seja suficiente para nos fazer compreender a idéia de expressão, ela, a emanção, tende a tornar-se uma causa imanente, envolvida pela força da expressão. Deleuze associa neoplatônicos a Espinoza. Como? Sob as idéias de explicação e de implicação. Ou até mesmo uma ausência de método, quando o acaso e a coação se fazem presentes no pensamento, como forças que vêm de fora. Se todos os métodos, com variações, sejam quais forem, buscam a verdade, ou o aumento da compreensão para alcançá-la, à verdade, na aventura do involuntário, no exercício transcendente das faculdades, aparece algo que força o pensamento a pensar, algo que violenta o pensamento, abalando os supostos rigores de uma filosofia do tipo racionalista. Rejeitando a idéia básica da constituição do método: que o espírito procura naturalmente o verdadeiro. " Daí decorre o método da filosofia: de determinado ponto de vista, a busca da verdade seria a coisa mais natural e mais fácil possível; bastaria uma decisão e um método capaz de vencer as influências exteriores que desviam o pensamento de sua vocação e fazem com que ele tome o falso pelo

verdadeiro” (PS, p. 93). E é neste sentido que o falso não tem forma, não consistindo em nada de positivo - tema que é preciso guardar para que se compreenda que na relação que a verdade faz com o tempo, o falso adquire autonomia, uma potência, como no problema dos futuros contingentes. O que é mais importante é compreender a intensidade e sua presença neste processo.

Mas antes mesmo de se poder colocar o neoplatônico, e, em seguida, a essência neutra, com origem em Avicena e o ser comum em Duns Scot, é preciso compreender a relação que Deleuze faz entre a arte e a representação orgânica; entre a arte clássica e o representativo ou o abstrato, liberando uma forma geométrica da representação; e também compreender a linha pictural gótica, de superfície, que não traça nenhuma forma, em permanente “recherche” das forças elementares, das exceções, das quantidades intensivas. Ou seja, o gótico não está do lado eterno, do essencial, segundo a visão da essência e do eterno em Platão. “Uma potente vida não orgânica: é assim que Worringer definiria a arte gótica, “a linha gótica setentrional” (FB-LS, p. 34). A representação orgânica, suprimindo a “angst” primitiva e a resignação dos povos antigos, institui o momento feliz - em que a razão do sujeito puro contempla as essências, às quais a realidade se acomoda, dobrando as provações da aparência. Traços no mundo, provam-no os corpos belos existentes como cópias em degradação; traços na alma, passado que nunca foi presente, lembrança pura; jamais presente vivido ou antigo presente, o imemorial, com toda uma outra doutrina das faculdades; a reminiscência. A relação da parte superior da alma, a razão, o cocheiro, recalcanete das forças vitais, o cavalo negro, com as essências eternas, os ideais, e a formação das cópias, exatamente para expulsar os simulacros, as diferenças puras, estas de acordo com a geometria e figura góticas. “Completamente diferente é a linha pictural gótica, sua geometria e sua figura. Esta linha é, antes de tudo, *decorativa*, na superfície, mas é uma decoração material, que não traça nenhuma forma, é uma geometria que não está mais a serviço do essencial e do eterno, é uma geometria posta a serviço dos «problemas» ou dos «acidentes», ablação, adjunção, projeção, interseção. É portanto

uma linha que não para de mudar de direção, quebrada, partida, desviada, voltada sobre si, enrolada, ou então prolongada fora de seus limites naturais, morrendo em «convulsões desordenadas»: há *marcas livres* que prolongam ou detêm a linha, eficaz sob a representação ou fora dela. É, portanto, uma geometria, uma decoração tornada vital e profunda, sob a condição de não ser mais orgânica: eleva as forças mecânicas à intuição sensível, procede por movimento violento” (FB-LS, p.34). Parece uma forte amostragem do que é o misto com sua parte impura e do corpo sem órgãos como um construtivismo; e da crueldade, quando a sensação torna-se real, deixando de ser representativa; ação das forças sobre o corpo, a sensação como contrária a sensacional. O mundo gótico antecipando Artaud: como a saída da representação da diferença. “Recorde-se a idéia de Artaud: a crueldade é somente a determinação, o ponto preciso em que o determinado entretém sua relação essencial com o indeterminado, a linha rigorosa, abstrata que se alimenta do claro-escuro” (DR, p. 65). Conforme procedimento de Odilon Redon: por meio do claro-escuro e da linha abstrata, para dissolver a forma.

Pode ser dito que Platão afirma que o pensamento, quando aparece, encontra-se com a identidade, que seria o primeiro princípio. Abandona-se a doxa, pela contradição, que força a pensar, e pensamento e Idéia formam uma conexão indestrutível; aparecendo o pensamento, contemplação propriamente filosófica, o mundo das Idéias aparece. Ou seja: o pensamento só aparece a partir da contradição, que força a pensar - a pensar a identidade, o primeiro princípio, que expulsa a diferença: uma espécie de castigo e/ou de cura da diferença fora da representação. Haveria, então, uma diferença mais profunda do que a identidade, da identidade que viria depois, como representação da diferença, esta, como fundo obscuro, primeiro, anterior à representação. Este tema remete a Nietzsche e o dionisíaco, como Deleuze o apresenta em um texto sobre Simondon. Fundo obscuro e singularidades nômades são os designados e os pensados. Neste fundo obscuro, a diferença.

Dizer que algo é eterno e ao mesmo tempo, que este algo eterno aumenta e diminui, parece ser uma contradição, ou seja, que colocar a idéia de afeto, a idéia de devir, como implicada na idéia de afeção, é difícil. Dizer que a essência é eterna, e que ser eterna é ser um grau de potência de Deus, uma parte da potência de Deus, é fazer uma concepção quantitativa da individuação; impor-lhe, à individuação, um regime diverso do das formas, como uma noção diferente de essência. A quantidade de potência é a intensidade - e pelo grau de potência se é eterno "Peirce não esconde que a primeiridade seja difícil de definir pois é mais sentida do que concebida - ela diz respeito ao novo na experiência, o fresco, o fugaz e no entanto o eterno" (IM, p. 127). Peirce, Whitehead e Espinoza se conjugam, na eternidade e na duração, introduzindo juntos, os conceitos de primeiridade, de concrecência, de afeto. Eu sou um grau de potência de Deus, eu sou eterno. "Mas em que consistem as essências de modo que não envolvem a existência e que estão contidas nos atributos?" (SPhp, p. 99). Cada essência é uma parte da potência de Deus. "As essências não são nem possibilidades lógicas nem estruturas geométricas; são partes de potência, isto é, graus de intensidade física" (SPhp, p.100). A essência singular é eterna. Toda obra de Deleuze vincula-se a este enunciado. E a eternidade se opõe à duração; mas duração não é da terminologia de Bergson? E eternidade? Deleuze identifica duração e afeto - a duração de Bergson e o afeto de Espinoza. É um momento vigoroso, até mesmo para as matemáticas deleuzianas. Distingue-se também instantaneidade, que nem é eternidade nem afeto ou duração. A afeção, a percepção, a imagem de algo em nós, como efeito. Havendo uma conjugação entre a afeção, o afeto e a eternidade. Minha potência é um grau eterno, ainda que na duração, o afeto, esta potência, não pare de aumentar ou diminuir - ou melhor, não se distingue afeto de alegria e de tristeza - ambos são afetos e não se deve traduzir o affectus latino por sentimento, já que existe a palavra afeto, por consequência distinga-se afeto de sentimento, sentimento como manifestação de um sujeito pessoal e afeto como expressão do ser unívoco. Poder de ser afetado, poder de afetar, poder de aumentar ou diminuir a potência. O que parece

contradição é a minha potência ser um grau eterno, um grau de potência, em perpétua passagem, ser em si mesmo passagem, duração, não cessando de aumentar ou diminuir: a essência eterna aumenta e diminui, seu ser é aumentar ou diminuir na duração, variar na duração, ainda que seja eterna. Portanto Espinoza afirma que a eternidade comporta variação em intensidade, variação da quantidade intensiva. Variação da essência que é uma quantidade de potência, distinção de natureza entre a duração e a eternidade. Que é a quantidade intensiva? Um grau de potência, a essência eterna, é a diferença entre um máximo e um mínimo. Cada grau de potência é uma diferença entre um máximo e um mínimo: e isto quer dizer quantidade intensiva, quantidade intensiva quer dizer: diferença entre um máximo e um mínimo. A quantidade intensiva é a diferença: a filosofia da diferença não se refere à diaphora. A essência - grau de potência, está sempre entre dois limiares. É o afeto, a passagem, a vibração, com máximo ou mínimo de amplitude. A morte seria este mínimo de potência que se efetua no último momento de uma duração. E o contrário da morte: a beatitude. E a beatitude: a experiência da eternidade. Aumento ao máximo da potência. Mas para compreender a beatitude é preciso compreender a própria compreensão. Distinguindo: afetos, de paixão; afetos, de ação; afetos, de idéia; afetos, de realidade objetiva. Todo um processo de distinções em um campo inexaurível de criação de conceitos.

A espontaneidade da afecção; a duração do afeto; a eternidade da essência. A eternidade e a espontaneidade não duram, estão fora do tempo. Dada uma afecção, uma afecção espontânea, a consequência imediata é o afeto, o devir. A essência é eterna, as essências singulares são eternas. Mas dizendo das essências, que elas são eternas, não se diz tudo sobre a essência singular: porque ela é também instantânea. A essência sendo eterna, quer dizer que ela não é submetida ao tempo; do mesmo modo, a instantaneidade é a modalidade da afecção da essência. São rigorosamente distintos afecção e afeto. A afecção é o aqui e o agora, enquanto o afeto é a passagem. A afecção implica o afeto, embora entre os dois haja diferença de natureza: a afecção é

o instantâneo, o afeto é o devir. A afecção é o mesmo que estado, o estado atual. Entre um estado e outro estado, entre duas afecções, ou entre duas representações, há a passagem, o processo. E esta transição de uma afecção a outra, o afeto, é o que Espinoza chama de duração. A duração é a passagem de uma afecção a outra afecção. O afeto é alguma coisa entre duas afecções: a transição, como em Hume, como em Espinoza. Não importa: importa Deleuze.

#### Afecção. Afeto.

O caos não existe - ele é uma abstração. Abstração porque inseparável de alguma coisa: o crivo. O crivo, que faz sair alguma coisa do caos. O caos é a pura diversidade disjuntiva: ou seja, o regime da instantaneidade e da descontinuidade, que resulta na velocidade infinita, dos indetermináveis. O que se faz e se desfaz, o instante, impedindo a síntese. O exemplo do receptáculo do Timeu, para fazer com que alguma coisa saia do caos, mesmo que o que saia do caos, difira muito pouco deste, do caos: ou, mais concreto, o exemplo da membrana elástica e sem forma, condição da vida. O caos é uma abstração porque implica o plano de imanência. Não há um sem o outro. Esta composição caos/plano de imanência implica uma severa repartição do fato e do direito. Aquele metafísico, este transcendental. Sobretudo mostrando que o campo transcendental não pode conservar a forma de uma consciência, em "Logique du Sens", Deleuze refere-se às singularidades impessoais e pré-individuais. Toda a obra de Simondon expõe-se. Trata-se do transcendental: só compreendido a partir da distinção, imposta por Kant, entre aparência e aparição. Ou melhor, entre o par disjuntivo aparência-essência e o par conjuntivo aparição-condição de possibilidade. Como se trata das séries disparatadas mais ressonâncias internas que ganham importância para a constituição dos sistemas. É um modo de pensar, a "disparação", e sua superioridade em relação à oposição: Os disparates e as intensidades. "Gilbert Simondon mostrou que a individuação supõe, em primeiro lugar, um estado meta-estável, isto é, a existência de uma "disparação", como duas ordens de grandeza ou duas escalas de realidade heterogêneas, pelo menos entre as quais os potenciais se

repartem” (DR, pp. 392-393). Tudo em relação a Simondon tem seu ponto de partida no princípio de individuação, como na primeira parte deste trabalho ficou explícito. Há uma individuação hylemórfica, aristotélico-tomista; e outra atomista, substancialista, ambas empíricas, como uma individuação transcendental, por exceção. Individuação por intensidade. Nas formas transcendentais. No caso, as formas do tempo como condição de possibilidade de aparição do indivíduo vivo. Em Platão, a cópia enfraquece, é um em enfraquecendo-se, pois, como se diz, a combinação inteligível-sensível, no primeiro instante da criação<sup>91</sup>, começa a separar-se, dando origem a seres, entes, já desviados dos modelos, dos quais deveriam ser cópias fiéis: tornando-se cópias degradadas, de terceiro, quarto grau. Em “Logique du

<sup>91</sup> Rosset, C. - *A Anti-Natureza*, Rio de Janeiro, ed. Espaço e Tempo, 1989, pp. 217-218: Em prosseguimento ao tema da degradação, Platão introduz um outro tema que é um dos mais importantes sintomas do pensamento naturalista: a idéia de finalidade. Ainda que não tenha a amplitude e o caráter sistemático que terá em Aristóteles, a finalidade não deixa de apresentar-se constantemente ao espírito de Platão, sempre que este começa a falar da natureza (do homem ou do cosmos): o mito do Er da Panfilia, o livro X da *República* e todo o *Timeu* o testemunham. Como Descartes nos *Princípios da filosofia*, *Timeu* explica como Deus dispôs-se, a partir do inteligível e do sensível, a construir o mundo da melhor e mais razoável maneira possível. Este melhor dos mundos possíveis, cuja disposição matemática no *Timeu* aproxima-o de Leibniz, é precisamente a definição da natureza após ter-se degradado. Pois a degradação não é perda da idéia pura, comprometida desde o início em virtude do compromisso com o sensível; a degradação é a perda da melhor natureza possível, tal qual Deus soubera pensá-la e realizá-la ao combinar inicialmente o sensível e o inteligível. Assim, a degradação não aparece como um simples fenômeno de desperdício, mas fundamentalmente como uma infração ao plano de Deus: a degradação começa quando um elemento heterogêneo vem perturbar a finalidade inscrita na combinação inicial. Esse elemento perturbador é, para Platão, o homem. Diversas páginas, como áquelas da Carta VII (cujo caráter autobiográfico confirma a importância), nas quais se queixa de encontrar todas as cidades gregas na corrupção, indicam que para a degradação, cujo ponto de partida doravante tem um nome (natureza pura, ou mistura inicial), há também um responsável: o homem, e suas possibilidades de infração à finalidade natural. Aliás, ressaltemos que, para isentar Deus de todo pecado e de toda incompetência, esta possibilidade de infração chamada homem está prevista na organização da finalidade: a autonomia humana, que é o remate da divina obra-prima, supõe necessariamente a possibilidade de arremeter contra a obra-prima - possibilidade que os homens corrompidos não deixarão de converter em direito e, como Sade, utilizá-la com extremo, mas também teórico, rigor. Tema de ordem moral, religiosa e filosófica, que inúmeras correntes herdarão de Platão: o homem é a mais genial criação de Deus, porém o fulgor deste sucesso implica, como que por excesso de êxito, risco e possibilidade de degradação. Assim, uma má organização familiar, educativa, política podem ter por efeito a desnaturalização do homem e da “natureza” original: transfiguração que se produziu, se acreditarmos em Platão. Do mesmo modo, a principal preocupação de Platão, ou pelo menos de seus escritos mais importantes, como *A República* e as *Leis*, é remediar o processo de degradação introduzido pela liberdade humana e por sua necessária aptidão para a perversão: remontando a corrente que, em função da autonomia do homem, por definição anárquica, conduz da ordem à desordem, da finalidade ao acaso, da natureza à corrupção. \ Tal qual existe atualmente, o mundo sensível não é o mundo do caos, mas o mundo da ruína. As duas grandes características deste estado de ruína, que define o mundo platônico em sua especificidade filosófica, são o resíduo e a lembrança. Quase tudo foi destruído, quase tudo: dos edifícios desaparecidos, que constituíam a natureza concebida inicialmente por Deus, subsistem vestígios, aparentes em duas ordens de fenômenos. Vestígios sensíveis, presentes sobretudo nos corpos dotados de beleza. Vestígios intelectuais, presentes na memória. Emoção e conhecimento extraem sua existência da referência a um passado, cujo resíduo souberam descobrir, e só este resíduo possibilita a emoção e os conhecimentos presentes. Invariavelmente o olhar platônico volta-se para o passado, para um tempo onde “havia” qualquer coisa imediatamente emocionante e cognoscível; e quando se desvia, é para chegar-se mais a ele, uma vez que só encara o futuro, a ação política e histórica, como uma longa marcha para a restauração de um passado perdido”.

Sens”, Deleuze refere-se às singularidades impessoais e pré-individuais, para a determinação do campo transcendental, que é muito rigorosa, não podendo ser confundido com o empírico ou com uma profundidade indiferenciada. Ressalta o problema da individuação. E o que significa ressaltar o problema da individuação? Não basta dizer nem hylemorfismo nem substancialismo. Ou nem o aristotélico-tomista nem o atomismo, porque estes não acentuam a importância, a importância de um novo tipo de individuação. A diferença do singular para o individual. O abandono radical da Mimética. Ou melhor - o pré-individual e o impessoal. O singular sem ser individual. Acentuando-se que não é individuação nem pela matéria nem pela forma. Sua renovação em relação a Kant, ou o modo de Deleuze apresentar a sua concepção de transcendental é o que aparece, e é acentuado nitidamente, destacando a postura platônica em relação à aparência e a essência, à diferença dos simulacros. Por exemplo, a importância das séries disparatadas mais ressonâncias internas para a constituição dos sistemas. É um modo de pensar, a “disparação”, e sua superioridade em relação à oposição, da lógica à supra-lógica - ou seja, já a distinção entre o transcendental e o empírico? Os disparates e as intensidades. “Gilbert Simondon mostrou que a individuação supõe, em primeiro lugar, um estado meta-estável, isto é, a existência de uma “disparação”, como duas ordens de grandeza ou duas escalas de realidade heterogêneas, pelo menos entre as quais os potenciais se repartem” (DR, pp. 392-393). A “disparation” é um termo tomado emprestado à ótica, para definir um estado de deslocamento da visão. Tudo em relação a Simondon tem seu ponto de partida no princípio de individuação, como na primeira parte deste trabalho ficou explícito. Sim, ele apresenta uma teoria profundamente original da individuação, implicando mesmo uma renovação na filosofia, que inclui até Nietzsche. Talvez uma confrontação entre a individuação do vivo e a do cristal possam revelar o que quer dizer Deleuze, quando afirma que com Simondon trata-se de uma nova concepção do transcendental. O inexato, que se opõe ao exato da essência. A aparência é o inexato, conduzindo o sujeito ao erro. A disjunção aparência-essência, inexato-exato, ao ser

substituída pelo par conjuntivo aparição-transcendental, consuma uma nova orientação para o pensamento, que é o caso da presença das fórmulas renovadoras kantianas. Gerando a distinção sujeito empírico, ou melhor campo empírico e campo transcendental. O a priori, a condição de possibilidade, é o transcendental, o que é de direito. A partir do qual, desenha-se o experimental, o a posteriori, a dimensão empírica do ser. É a questão de Simondon: todo seu trabalho registra-se em torno do transcendental. Por exemplo, a membrana elástica e sem forma. Não há como entender o surgimento do vivo sem suas condições de possibilidade de surgimento, entre os quais, a disparação e mesmo a metaestabilidade, como singularidades transcendentais. O transcendental sem as formas da consciência - distinguindo-se o que a intuição empírica aborda, o que está no tempo, e o que é tempo, a própria forma do a priori. Como o exemplo da membrana seletiva, condição para um passado interior e um futuro exterior. É uma nova concepção do transcendental, dirá Deleuze: Não é mais a espontaneidade e a receptividade, categorias e espaço-tempo, mas as singularidades: "a primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais" (LS, p. 107). Por exemplo - superfície topológica das membranas; na verdade, a superfície topológica de contacto, que permite entender a diferença entre o vivo e o cristal. Permite reviver expressivamente o par kantiano, aparição-condição de possibilidade, que renova o pensamento pela inclusão do transcendental, condição da vida. E quando se diz que ao nível da membrana polarizada se enfrentam o passado interior e o futuro exterior, é o tempo que aparece. As singularidades são um tempo não empírico; não são o material apreendido pela intuição empírica, ao revés, são o próprio tempo, em sua aparição pura, como quantidade intensiva. "Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um " potencial" que não comporta por si mesmo nem Ego (Moi) individual nem Eu (Je) pessoal, mas que os produz, atualizando-se, efetuando-se, as figuras desta atualização, não se parecendo em nada ao potencial efetuado" (LS, p. 105), texto que se assemelha de maneira notável ao texto do livro de

cinema, "Imagem Movimento", no capítulo que trata da imagem-ação. É o campo transcendental, não bastando para explicar o transcendental, o que este faz surgir. Mostra a grande diferença entre o transcendental e o que o atualiza. Ou melhor: este texto nos dá o transcendental propriamente deleuziano, e com propriedades estoicas. Aion. Sim, os estoicos não são platônicos; visto que indispostos à essência como à aparência, Já com uma orientação nova do pensamento, renovada, como a aparição kantiana, que é uma renovação em relação ao platonismo do fenômeno e da ousia.

Fazer a gênese tanto do indivíduo vivo como do sujeito cognoscente, com uma nova concepção do transcendental. O transcendental de Simondon são as singularidades, espécies de predicados-acontecimentos, que funcionam como as categorias: atributos universais e necessários. A distinção essencial, a única, é entre o transcendental e o empírico. A diferença entre o vivo e o mineral, mais do que clara e distinta: "O interior e o exterior, o profundo e o alto, não têm valor biológico a não ser por esta superfície topológica de contacto. É, pois, até mesmo biologicamente que é preciso compreender que o mais profundo é a pele". A pele dispõe de uma energia potencial vital propriamente superficial" (LS, p. 106). "Então aparecem as condições da verdadeira gênese. É exato que o sentido é a descoberta própria da filosofia transcendental e vem substituir as velhas Essências metafísicas. (Ou antes, o sentido foi primeiro descoberto uma vez, sob seu aspecto de neutralidade impassível, por uma lógica empírica das proposições que rompia com o aristotelismo; depois, uma segunda vez, sob seu aspecto de produtividade genética, pela filosofia transcendental em ruptura com a metafísica.) Mas a questão de saber como o campo transcendental deve ser determinado é muito complexa. Parece-nos impossível lhe dar, à maneira kantiana, a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferimos a esta unidade um alcance universal; sobre este ponto as objeções de Sartre são decisivas. Mas não é igualmente possível conservar-lhe a forma de uma consciência, mesmo se definimos esta consciência impessoal por intencionalidades e retenções puras que supõem ainda centros de individuação. O erro de todas as

determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que está incubido de fundar” (LS, p. 108). Há o mundo das essências platônicas, que não são as mesmas que as de Espinoza e que as de Proust, ainda que a eternidade permaneça como propriedade das essências, ou melhor: como forma das essências, em Espinoza e Proust. Não é a mesma essência nem a mesma eternidade, em Platão e Proust. Todo um jogo de palavras equívocas? “Cada sujeito exprime o mundo de um certo ponto de vista. Mas o ponto de vista é a própria diferença, a diferença interna e absoluta: é o que mostram as palavras de fogo de Espinoza. Mas o mundo expresso não se confunde com o sujeito: dele se distingue exatamente como a essência se distingue da existência e inclusive de sua própria existência...Razão pela qual cada essência é uma pátria, um país; ela não se reduz a um estado psicológico, nem a uma subjetividade psicológica, nem mesmo a uma forma qualquer de subjetividade superior...Não é o sujeito que explica a essência, é, antes, a essência que se implica, se envolve, se enrola no sujeito” (PS, p.43). Quanto ao problema da eternidade - em Espinoza, a eternidade é a modalidade da essência; em Proust, é o nascimento do tempo, o estado originário que precede todo desenvolvimento: o estado complicado do próprio tempo.

É uma questão da primeira síntese do tempo: um tempo periódico, de acordo com os ciclos orgânicos. A retenção e a antecipação, a contração dos instantes eternamente separados, das vibrações dos instantes que se repetem, dando nascimento ao tempo, que é diferente daquilo que se faz e se desfaz, sem que se encontrem, toquem-se, as duas instantaneidades. Não sendo o que se faz e o que se desfaz simultaneamente, é o presente que dura, o presente vivo - a duração. “Uma sucessão de instantes não faz o tempo; ela também o desfaz; nele, ela somente marca o ponto de nascimento, sempre abortado. O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes. Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes. Ela constitui, desse modo, o presente vivido, o presente vivo; e é neste presente que o tempo se desenrola. É a ele que pertence o passado e o futuro: o

passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração. O passado e o futuro não designam instantes, distintos de um instante supostamente presente, mas as dimensões do próprio presente, na medida em que ele contrai os instantes. O presente não tem de sair de si para ir do passado ao futuro. O presente vivo vai, pois, do passado ao futuro que ele constitui no tempo, isto é, também do particular ao geral, dos particulares que ele envolve na contração ao geral que ele desenvolve no campo de sua expectativa (a diferença produzida no espírito é a própria generalidade, na medida em que ela forma uma regra viva do futuro)" (DR, p. 128). É a dominação de um tipo de tempo, Cronos - o presente atual, a periodicidade que constitui o realismo, o reino de Cronos. O realismo; constituído por meios que atualizam e comportamentos que encarnam. O meio serve ao nível orgânico e existencial - é onde se dão as efetuações. A sucessão, o tempo empírico, a representação. "Ora, neste todo ou nesta generalidade do hábito reencontramos as duas grandes ordens: a ordem das semelhanças, na conformidade variável dos elementos da ação em relação ao modelo suposto, enquanto o hábito não foi adquirido; a ordem das equivalências, com a igualdade de elementos da ação em situações diversas, desde que o hábito tenha sido adquirido" (DR, p. 27). Mas nem tudo é Cronos. Nem tudo é a primeira síntese do tempo. Nem tudo é a predominância do hábito. Os estoicos levaram muito longe a distinção entre Cronos e Aion: é a novidade e a grandeza de sua filosofia, mesmo que não tenham levado a sua descoberta até o fim, mostrando Cronos como o tempo do corpos, a representação orgânica. Enquanto Aion é o tempo do incorporeal, que não se confunde com o espírito: e que não é menos corpo, com seus afetos e intensidades. O misto de Bergson mostra a presença, em uma forma, de forças energéticas: do virtual no atual. Cronos e Aion, ou mesmo as duas multiplicidades, porquanto uma conteria a outra, embora seja mais complexo, o numérico e o qualitativo. As duas partes de um misto são desiguais. Em um misto não há dois elementos: mas um elemento que desempenha o papel da impureza e o elemento puro que é preciso fabricar. Como se

diz em música do tempo não pulsado: é preciso fabricar. Como se diz do corpo sem órgãos, é preciso fabricar. Se no desenvolvimento de uma forma qualquer, definida pelas propriedades intrínsecas, arrancam-se partículas que se definem por suas relações de velocidade e de lentidão; suas relações de movimento e de repouso, como “la Grive musicienne”, que se constitui como personagem rítmica, na relação de forças e sensações - temos uma individuação por exceção. Se, a partir de uma forma, arrancam-se as partículas informais, que entre elas só têm relações de velocidade e de lentidão, então foi arrancado, do tempo pulsado, o tempo não-pulsado: Philip Glass e Steve Reich, os minimalistas, opõem-se, na música repetitiva metálica, como Cronos e Aion. De Cronos, o tempo pulsado, mas Cronos não é igual à regularidade e à periodicidade: logo haverá pulsações irregulares, ainda Cronos: o tempo pulsado é um tempo territorializado, é o número do movimento. O tempo pulsado é o pequeno ritornelo da criança, porque é simplesmente uma forma sonora, marcando território. Aion é o tempo não pulsado. O pássaro de Mozart é um bloco de devir, do mesmo modo os temas folclóricos de Bartok. Há Cronos quando o tempo marca ou mede, o pequeno ritornelo - para a formação do sujeito, do território; a educação sentimental, como Nietzsche diz de Wagner, é um tempo pulsado. Como das formas físicas são arrancadas partículas compostas por relações cinemáticas e quânticas. Formas e partículas não-formadas: estas, um pouco de tempo em estado puro: um tempo liberado de qualquer tipo de medida, uma multiplicidade de durações qualitativas não coincidentes, sem a possibilidade de impor uma cadência métrica comum a estas durações. Não há meios de produzir a homogeneidade entre as durações. Havendo individuações que não são do tipo forma e sujeito; funções órgãos. E a individuação musical, da pequena frase de Vinteuil, é deste tipo, do tipo exceção, aformal; exemplo de uma individuação que pertence a um tempo flutuante, construída com durações diferenciais, sem uma métrica comum. Exceção: “Qual é a superioridade dos signos da Arte com relação a todos os outros? É que todos os outros são signos materiais. São materiais, em primeiro lugar, por causa de

sua emissão: eles surgem parcialmente encobertos no objeto que os porta. As qualidades sensíveis, os rostos amados, são ainda matéria. (Não é por acaso que as qualidades sensíveis significativas são principalmente os odores e os sabores - dentre todas as qualidades, as mais materiais - e que, no rosto amado, são as faces e a textura da pele que mais nos atraem.) *Os signos da arte são os únicos imateriais.* É óbvio que a pequena frase de Vinteuil brota do piano e do violino, podendo, logicamente, ser decomposta materialmente: cinco notas muito unidas, sendo que duas se repetem. Como em Platão em que 3+2 nada explica. O piano aparece apenas como a imagem espacial de um teclado de natureza diferente, as notas surgindo como a “aparência sonora” de uma entidade espiritual. “Como se os instrumentistas estivessem, mais que tocando a frase, executando os ritmos por ela exigidos para aparecer...” Desse ponto de vista, a própria impressão da pequena frase musical é *sine materia*. A Berna, por sua vez, serve-se de sua voz, de seus braços, mas os gestos, em vez de testemunharem “conexidades musculares”, constituem um corpo transparente que refrata uma essência, uma Idéia. As atrizes medíocres têm necessidade de chorar para indicar que seu papel comporta a dor: “Excedente de lágrimas que se via correr, porque não tinham podido embeber-se na voz marmórea de Arícia ou de Ismênia.” Mas todas as expressões da Berna, como num grande violinista, tornaram-se qualidades de timbre. Em sua voz “já não subsistia um só dejecto de matéria inerte e refratária ao espírito” (PS, pp. 39-40). Para fazer e dizer exatamente como Liszt e como Proust: uma paisagem sonora interiorizada nos sons. “Enquanto descobrirmos o sentido de um signo em outra coisa, ainda subsistirá um pouco de matéria rebelde ao espírito. Ao contrário, a Arte nos dá a verdadeira unidade: unidade de um signo imaterial e de um sentido inteiramente espiritual. A essência é exatamente essa unidade do signo e do sentido, tal qual é revelada na obra de arte.” (PS, p. 41). Para Proust, a obra de arte aparece, com seus caracteres transcendentais, quando a essência está liberada da forma sujeito; a obra de arte e a “*complicatio*”, aparecendo em um material livre. Nenhuma forma selecionadora prevalece sobre o material auditivo. Nenhum sujeito,

com sua narrativa e sua história pessoal, se sobrepõe à expressão da essência como manifestação do afeto, do devir. A forma e a exceção, ainda que juntas, têm destino diferente. Quanto aos caracteres do tempo não pulsado: não se trata do desenvolvimento das formas, mas de extração de partículas conforme relação de velocidade e de lentidão; não se trata de formação de sujeito, mas de exceções; não mais individuação por subjetivação, e sim individuação por exceções, a primavera, a manhã, um passeio: desterritorialização, desfazendo as formas, em favor de emissão de partículas. Haverá verdadeiramente formação do tempo não pulsado, ou construção de um plano de consistência, quando houver um contínuo de intensidade - quando houver conjugação de fluxos, jamais um monofluxo: pois todo o ponto tem seu contraponto. Sempre o contínuo de intensidade e a conjugação de fluxos. Como produzir o tempo não pulsado? Ter-se-á o tempo não pulsado a partir de um movimento de desterritorialização: passagem da reterritorialização infantil no pequeno "ritournelle" (trá-lá-lá) para o ritornelo desterritorializado, na obra de Schumann. Que é o ritornelo exatamente? Que é o pequeno ritornelo da criança, envolvida com o buraco negro - e como ele, o ritornelo, devém música? É preciso encontrar uma definição de "pulsção", e, talvez, de não pulsção, usando o par Cronos-Aion. É preciso entender a história dos dois deuses, absolutamente diferentes; absolutamente opostas.

Que quer dizer desterritorializar o ritornelo - ou melhor, o verbo quer dizer carregar as quantidades intensivas associadas às formas; liberar as exceções do domínio das formas? Lembrar-se que uma das duas partes do misto é sempre mais ou menos dada, enquanto a outra parte é sempre mais ou menos para ser feita. A forma e a intensidade são as duas partes. Desterritorializar não tem a ver com transformações ou desenvolvimento das formas, e sim, bem diferente, com movimentos - velocidade e lentidão de fluxos. O ritornelo, o pequeno ritornelo, é uma reterritorialização. "Sublinhou-se muitas vezes o papel do ritornelo: ele é territorial, é um agenciamento territorial. O canto de pássaros: o pássaro que canta marca assim seu território...Os

próprios modos gregos, os ritmos hindus, são territoriais, provinciais, regionais” (MP, p. 118). O território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. E estes nascem do caos; os meios e os ritmos nascem do caos. Ao modo de Simondon: “Cada meio é vibratório, isto é, um bloco de espaço-tempo constituído pela repetição periódica dos componentes. Assim, o vivo tem um meio exterior que remete aos materiais; um meio interior que remete aos elementos componentes e substâncias compostas; um meio intermediário que remete às membranas e limites; um meio anexado que remete às fontes de energia e às percepções-ações. Cada meio é codificado, definindo-se um código pela repetição periódica; mas cada código é um estado perpétuo de transcodificação ou de transdução” (MP, p. 118). Então, repete-se - o território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. Os exemplos são fartos. A desterritorialização é o mesmo que a passagem dos fluxos intensos; enquanto reterritorializar é dar forma, e fazer aparecer órgãos e funções.

### LEIBNIZ

Desde quando a razão suficiente, desde quando o acontecimento; por que a ratio existendi, os possíveis e mesmo o impossíveis? Os infinitos mundos - o melhor dos mundos? O perspectivismo, Deus primeiro faz o mundo e, em seguida, as mônadas. Mas tudo isto parece vaporizar-se, se não houver o entendimento do conceito - do conceitismo de Leibniz. Ou do perspectivismo dos irmãos James. É um problema da verdade.

De qualquer lado que se aborde a doutrina de Leibniz, ou de todo século XVII, envolvendo qualquer filósofo, seja em termos de ontologia, seja em termos de teoria do conhecimento, é em Deus que se toca, mas nem por isto devem ser misturadas filosofia e teologia<sup>92</sup>. Mistura que seria necessariamente de diminuição da qualidade

---

<sup>92</sup> Belaval, Y. - *Leibniz, Initiation a sa philosophie*, Paris, Vrin, 1984, p.198: “Seu entendimento é a fonte das essências e sua vontade (de Deus) é a origem das existências”.

da questão, de algo mais complexo do que a disputa entre teólogos e filósofos. Por exemplo, o prolongamento da lógica estoica?

“O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo. O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma a outra mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço” (O Que é a Filosofia? p. 59). Este primeiro texto de Deleuze sobre o caos prolonga-se no que se segue, embora ele próprio, Deleuze, o que, claro, é falso, os apresente separados, aparentemente sem ligação. Em Nietzsche, uma descoberta: de um novo discurso, sem homem, sem Deus, e mais do que isto: muito menos o homem no lugar de Deus. Este discurso renova a filosofia; discurso do acontecimento: “É esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade: super-homem não quer dizer outra coisa, o tipo superior de tudo aquilo que é” (LS, p.110). O mínimo que se detecta: é a resolução por uma via especial de novo tipo de individuação.

“Segundo uma aproximação física, o caos seria as trevas sem fundo, mas o crivo daí extrai o fundo sombrio, o fuscum subnigrum, que, por menos que difira do negro, contém todavia todas as cores: o crivo é como a máquina maquinada que constitui a natureza” (A Dobra, p.118). Em Leibniz, lê-se deste modo, assim: “O menor animáculo tem clarões que permitem reconhecer seu alimento, seu inimigo, às vezes seu parceiro: se o vivente implica uma alma, é porque as proteínas já dão testemunho de uma atividade de percepção, de discriminação e distinção, em suma, de uma “força primitiva” que os impulsos físicos e as afinidades químicas não podem explicar (“forças derivativas”). Do mesmo modo, não há reações que decorram de excitações, mas ações orgânicas exteriores que dão testemunho de uma atividade perceptiva interna na alma. Se o vivente tem uma alma, é porque ele percebe, distingue ou

discrimina, de modo que toda psicologia animal é primeiramente uma psicologia da percepção. Na maior parte dos casos, a alma contenta-se com poucas percepções claras e distinguidas: a do carrapato tem três delas, a percepção da luz, a percepção olfativa da presa e a percepção táctil do melhor lugar, e todo o resto na imensa natureza, que o carrapato todavia expressa, não passa de aturdimento, poeira de pequenas percepções obscuras e não-integradas” (A Dobra, pp. 138-139). O ponto de vista. Isto quer dizer o ponto de vista<sup>93</sup>. Será sujeito aquele que vier ao ponto de vista; aquele que se instalar no ponto de vista. Como entender melhor esta diferença entre ponto de vista e sujeito? Ou melhor, a sua importância, a importância do ponto de vista. A importância do trabalho da perspectiva, sobretudo a distinção entre ponto de vista e ponto do sujeito<sup>94</sup>. Algo a ver com a geometria, - como é dito -, o grande período das seções cônicas começa. Como alcançar, por exemplo, os irmãos James, nesta viagem?

Deleuze. Princípio de identidade: *ratio essendi*. Que se apresenta sob a forma de uma proposição recíproca. É quando Deus, pelo seu entendimento, cria as essências. Havendo uma reciprocidade entre o sujeito e o predicado, uma reciprocidade lógica. É uma proposição de reciprocidade: o triângulo tem três ângulos. Ter três ângulos, para o sujeito e o predicado, quer dizer uma proposição de reciprocidade. Quando o atributo ou o predicado é o mesmo que o sujeito há uma proposição de reciprocidade. Há a proposição idêntica porque recíproca e aquela proposição da inclusão ou da inerência, outra questão, em que o sujeito e o predicado não são idênticos. Onde não há reciprocidade, mas há inclusão: porquanto ambas, as proposições de reciprocidade e de inclusão, são proposições analíticas. Tanto a proposição idêntica quanto a proposição por inclusão, esta tema das afecções da noção de sujeito. Deleuze conclui: As proposições idênticas são de duas espécies: as recíprocas, em que sujeito e predicado são os mesmos e as proposições de inerência

<sup>93</sup> Michel Serres - *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris, PUF, 1982.

<sup>94</sup> Damisch - *L'origine de la perspective*. Paris, Flammarion, 1987.

ou de inclusão em que o predicado está contido no conceito sujeito, embora não seja idêntico ao conceito sujeito, não é idêntica, tautológica; mas analítica. Conclusão: toda proposição analítica é verdadeira. Analítico quer dizer: proposição recíproca ou proposição de inclusão. A recíproca de toda proposição analítica é verdadeira: toda proposição verdadeira é analítica: princípio de identidade. Princípio de razão suficiente. Enfim, parece ser a incredulidade nas garantias das verdades de fato. Nas sínteses a posteriori, em relação à verdade, como se dirá mais tarde. Que é o conceito da coisa ou a noção, o acontecimento como um predicado? Tudo começa com os incorporais estoicos?

Agora, de outro modo, virá o desenvolvimento do princípio de razão suficiente. O segundo princípio, outro princípio. A idéia ou noção de “noção”, o conceito de “coisa”: Tudo que acontece a um sujeito deve estar contido na noção de sujeito, a analiticidade começa a aparecer como o fundamento de toda proposição verdadeira. A noção de “noção” será essencial, afirma Deleuze. Razão, de razão suficiente, quer dizer: a noção de sujeito enquanto esta noção contém tudo que acontece ao sujeito correspondente. Já não é como o princípio de identidade. Mas é tudo que se diz verdadeiramente deste sujeito.

Em Leibniz há uma riqueza de princípios. Os princípios são sempre evocados; recebendo seus nomes. Trata-se da dedução leibniziana. O primeiro princípio: princípio de identidade. Que é o princípio de identidade? Uma coisa é ela própria, uma coisa é o que ela é. Uma coisa é o que ela é, e dizer assim é melhor do que dizer  $A \text{ é } A$ . Por quê? Porque a identidade consiste a manifestar a identidade entre a coisa e o que a coisa é. A identidade rege a relação da coisa com o que a coisa é. Ou seja, a coisa é idêntica ao que ela é. O que a coisa é, isto é a essência da coisa. Então, afirma Deleuze, o princípio de identidade é a regra das essências, ou seja - novamente é afirmado o poder de Deus em criar pelo seu entendimento, um mundo possível, um mundo das essências, um mundo da identidade. A regra das essências, a regra do possível; pois o impossível é o contraditório. O possível é o idêntico. O princípio de

identidade é uma razão - uma ratio. É a ratio das essências ou como dizem os latinos, na terminologia medieval: ratio essendi. E isto é fazer filosofia - ter uma atitude terminológica; compreender rigorosamente os conceitos: é a matéria da filosofia. Diz Deleuze: Cada vez que se falar de um princípio, conforme Leibniz, faz-se uma formulação vulgar, pré-filosófica e uma formulação sábia, filosófica: a formulação vulgar do princípio de identidade: a coisa é o que a coisa é. A coisa é sua essência. A identidade da coisa e da essência. A formulação sábia do princípio de identidade: toda proposição analítica é verdadeira. Pergunta-se: que é uma proposição analítica? É uma proposição em que o predicado e o sujeito são idênticos. Uma proposição analítica é verdadeira. A é A é verdadeiro. Toda proposição analítica é verdadeira - seja por reciprocidade; seja por inclusão ou inerência. A reciprocidade reproduz no conceito predicado o que está dito no conceito sujeito. A proposição de reciprocidade: o triângulo tem três ângulos. O fato de ter três ângulos é ser um triângulo. Este é o primeiro caso. O segundo caso: o triângulo tem três lados, esta é a proposição de inclusão. Toda proposição analítica é verdadeira: por reciprocidade e por inclusão ou inerência. E Deleuze, parece mudar a paisagem do que diz, insistindo, estranhamente, ainda que falando da identidade, da reciprocidade e da inerência, insiste com a idéia de grito. Mistura grito e conceito. A qual grito responde o princípio de identidade? O grito patético, diz Deleuze, que é o grito correspondente ao princípio de identidade. Por quê? É o grito da ratio essendi. Da razão de ser. Por que alguma coisa de preferência a nada? O grito patético, o grito correspondente ao princípio de identidade. Deleuze diz: o grito patético - apenas é dito, o grito patético: a identidade da coisa e do que ela é. O grito patético é idêntico à identidade da coisa. O entendimento de Deus é a origem das essências.

Segundo princípio - princípio de razão suficiente. Ratio existendi.

A vontade de Deus é a origem das existências.

A vontade de Deus é a origem das existências como o entendimento é a origem das essências. Mas para que se erga uma teoria dos conceitos, o ponto de partida são os

cantos dos pássaros. E fazer a grande diferença entre os gritos e os cantos. Os gritos de alarme<sup>95</sup>. E os cantos: que como a música indicam os movimentos do espírito, sendo a música uma arte pensada, intelectual, abstrata, imaterial; e o ritmo, saído dos movimentos das ondas, das ondulações das vagas do mar, o movimento repetido com variantes sempre novas, variações intensivas: um infinito de periodicidade irregular. Trata-se do canto dos pássaros, trata-se da variação perpétua. Se “a poesia é feita com palavras”, escreveu Mallarmé para Degas, então conclui-se que a música se faz com os sons. Há uma diferença enorme entre o grito e o canto. «Tudo tem uma razão»...Essa formulação vulgar já basta para sugerir o caráter exclamativo do princípio, a identidade do princípio e do grito, o grito da razão por excelência. Tudo é tudo o que sucede, seja o que for. Tudo o que sucede tem uma razão! Compreende-se que a causa não é a razão reclamada. Uma causa é da ordem do que sucede, seja para mudar um estado de coisas, seja para produzir ou destruir a coisa. Mas o princípio reclama que tudo o que sucede a uma coisa, aí compreendidas as causações, tem uma razão. Se se denomina acontecimento o que sucede a uma coisa, seja que esta o sofra ou que o faça, dir-se-á que a razão suficiente é o que compreende o acontecimento como um dos seus predicados: o conceito da coisa ou a noção. “Os predicados ou acontecimentos”, diz Leibniz. Daí o caminho percorrido precedentemente, da inflexão à inclusão. A inflexão é o acontecimento que sucede à linha ou ao ponto. A inclusão é a predicação que põe a inflexão no conceito da linha ou do ponto, isto é, nesse outro ponto que será chamado metafísico. Passa-se da inflexão à inclusão, como do acontecimento da coisa ao predicado da noção, ou como do “ver” ao “ler”: o que se vê sobre a coisa ou o que lê em seu conceito ou sua noção. O conceito é como uma assinatura, uma clausura. A razão suficiente é a inclusão, isto é, a identidade do acontecimento e do predicado. A razão suficiente é assim enunciada: “Tudo tem um conceito!” Ela tem a seguinte formulação metafísica: “Toda predicação tem um fundamento na natureza das coisas”; e tem a seguinte formulação lógica: “Todo predicado está no sujeito”, sendo o sujeito ou a natureza das coisas a noção, o conceito da coisa. Sabe-se que o Barroco caracteriza-se pelo *conceitto*, mas uma vez

---

<sup>95</sup> Messiaen, Olivier: *Musique et couleur*, Paris, Pierre Belfond, 1983, p. 92: “O grito de alarme é tão importante, que seja qual for a espécie que assinala um perigo iminente, todos os pássaros o compreendem”.

que o *conceito barroco* opõe-se ao *conceito clássico*. Sabe-se também que Leibniz apresenta uma nova concepção do conceito, pelo qual ele transforma a filosofia; mas é preciso dizer em que consiste essa nova concepção, o *conceito leibniziano*. Que ela se opõe à concepção “clássica” do conceito, como fora esta instaurada por Descartes, nenhum texto o mostra melhor do que a correspondência com o cartesiano *De Volder*. Em primeiro lugar, o conceito não é um simples ser lógico mas um ser metafísico: é não uma generalidade ou uma universalidade mas um indivíduo; ele define-se não por um atributo mas por *predicados-acontecimentos*” (A Dobra, pp. 67-68). *Événement* é o que acontece a uma coisa. O que acontece a uma coisa pertence à razão suficiente. O *événement* é um predicado da razão suficiente. O conceito da coisa ou a noção da coisa, logo conceito e noção estão sendo tomados como sinônimos: é o *événement*, o acontecimento. O acontecimento é um dos predicados da razão suficiente. Se há um conceito ou uma noção da coisa, quem lhe dá, à coisa, o conceito ou a noção, é o *événement*, o acontecimento. Então: por exemplo – pecar é um *événement*, um acontecimento de Adão, o conceito ou a noção de Adão. O conceito ou a noção é um predicado ou um acontecimento. O princípio de razão suficiente compreende o *événement*, o acontecimento, como um dos seus predicados. Agora: tudo tem um princípio, tudo tem uma razão. Razão essencial. Para a identidade, a *ratio essendi* com a reciprocidade. A razão suficiente para a existência e o tempo, *ratio existendi*. Princípio e razão são sinônimos ou quase isso. Todo princípio implica uma razão. Toda razão implica um princípio: reciprocidade. Todo princípio tem um caráter exclamativo. Uma voz com caráter exclamativo é um grito. Caráter exclamativo e grito são a mesma coisa. O princípio e o grito são idênticos. A identidade do princípio e do grito é o grito da razão por excelência. Tudo o que acontece tem uma razão. A causa acontece. Logo, a causa não é uma razão, ela tem uma razão. Sabe-se que esta colocação: a colocação da razão suficiente é assim enunciada, é claro que a *ratio cognoscendi*, princípio dos indiscerníveis, está implicada nisto que vai ser dito: tudo tem um conceito. Retomando: a razão suficiente é assim enunciada: tudo tem um conceito. A) Toda predicação, logo todo *événement*, todo acontecimento, tem um fundamento na natureza das coisas. Esta é a formulação metafísica da razão suficiente. A formulação lógica: todo predicado, todo *événement*, todo acontecimento

está no sujeito: sendo o sujeito (lógica) ou a natureza das coisas (metafísica) a noção, o conceito da coisa. Para fechar esse texto é preciso mostrar que o conceito é um ser metafísico. Logo, jamais uma generalidade ou uma universalidade lógicas. Mas, metafísico como é, um indivíduo, indivíduo definível por predicados – acontecimentos: pecar, trair, atravessar o Rubicão. Resta dar conta da inclusão. Todo o problema que a inclusão vai levantar inclui a inflexão, que é uma passagem do existencial para o matemático. A inflexão é o événement, o acontecimento, que ocorre à linha ou ao ponto. Deus, antes de criar as coisas, contemplou o sistema geral dos possíveis (lugar dos sujeitos lógicos), por isso ficaram dependendo de Deus as substâncias individuais em número infinito, cada substância correspondendo a um ponto de vista de Deus. Por isso, de Deus só ficaram a depender as substâncias individuais em número infinito, correspondendo a inúmeros pontos de vista que a visão de Deus tem sobre o mundo. Cada substância, cada événement, cada acontecimento, cada predicação, tem um fundamento na natureza das coisas e é um ponto de vista que a visão de Deus tem sobre o mundo. Diferente do campo dos possíveis, do sujeito lógico, geral e universal. Isto é o concetto leibniziano ou o ponto de vista. Ele não é um simples ser lógico, mas um ser metafísico; não é uma generalidade ou uma universalidade, mas um indivíduo definindo-se por predicados acontecimentos: pontos de vista. Diferente do conceito de Descartes, que seria o conceito lógico, geral ou universal.

Algo tem que ser precisado: o predicado-acontecimento não se confunde com o acidente e também não se confunde com aquilo que é dito do sujeito. O acontecimento nem é acidente nem é substância segunda. Razão suficiente= inclusão. E a inclusão é a identidade do acontecimento e do predicado. Razão suficiente: Tudo tem um conceito. Formulação metafísica da razão suficiente: toda predicação tem um fundamento na natureza das coisas. Formulação lógica da razão suficiente: todo predicado está no sujeito. O ponto principal: o conceito não é uma generalidade ou uma universalidade. É um indivíduo, o conceito é um indivíduo, que se define por predicados-acontecimentos. Sobre predicados: são relações com a existência e com o tempo. O predicado expressa uma ação ou uma paixão. Mas qual a exata distinção

entre atributo e predicado, ou o que é o predicado, o que é o atributo, para o entendimento da inclusão? O predicado é uma passagem, passagem da natureza, enquanto o atributo é um estado; mas existirá um estado da natureza? O predicado é o acontecimento da noção individual. A razão suficiente só lida com noção individual. Um acontecimento, uma afecção da noção individual Adão: pecar - que é uma de suas singularidades, de Adão. Acontecimentos. Viver no jardim dos prazeres. Mas o próprio jardim é um acontecimento, esclarecendo a questão, há estado na natureza ou só passagem? Tudo, então, é acontecimento - os estoicos, opondo-se a Aristóteles, foram os primeiros a dizer - a buscar o predicado-acontecimento para o lugar do atributo.

### AION

Tomando-se Kant como ponto de partida, a “reversão do platonismo” torna-se clara e distinta: sair do par disjuntivo aparência-essência em direção ao par conjuntivo aparição-condição de possibilidade. O problema: “a reversão do platonismo”, “Assim Nietzsche define a tarefa de sua filosofia ou, mais geralmente, a tarefa da filosofia do futuro” (LS, p.259). Com Kant é evidente: a dupla recusa, das essências e das aparências. Mas Nietzsche, diz Deleuze, não quer dizer a mesma coisa, sua questão, de Nietzsche, é a motivação do platonismo. Não deixar na sombra esta motivação, que é diferente do rompimento kantiano com o par disjuntivo, aparência-essência. “Reverter o platonismo deve significar, ao contrário, tornar manifesta à luz do dia esta motivação, “encurralar” esta motivação - assim como Platão encurrala o sofista” (LS, p.259). Com Platão surge um processo dialético, a potência da dialética em composição com a potência mítica. Um deus arcaico pode ser erguido como modelo,

paradigma<sup>96</sup>, do verdadeiro político. O verdadeiro pretendente é uma cópia bem fundada, enquanto há degradação de cópia<sup>97</sup> no falso pretendente. Aristóteles mergulhará em gêneros, diferenças; termo médio - este, como já aparece na divisão das águas no mundo antigo<sup>98</sup>, física laminar, para compreender o procedimento platônico; na verdade, afastando-se dele. Afastando-se da diairesis<sup>99</sup> - do método de divisão que Platão impõe, para distinguir o verdadeiro do falso: o método dialético propriamente dito. O deus arcaico, Cronos, reina no mundo mágico-religioso<sup>100</sup>, com seu palácio: o déspota divino, que não se confunde com o tirano, do mundo jurídico-político. A primeira cabeça do Estado; o modo de produção asiática, de Marx. Coexistindo com este mundo mágico-religioso, as comunidades agrárias, por ele infestadas, na produção, na distribuição e no consumo dos bens e dos produtos. As comunidades primitivas são sobrecodificadas pelo poder despótico, permitindo-se a permanência de sua estrutura política, territorial e econômica. Sem dúvidas, há uma grande proximidade entre o Estado Imperial do oriente e o platonismo emergente, embora sejam duas transcendências - duas projeções. Dois tipos de figuras? Problema da imanência, da transcendência na imanência e da transcendência da verticalidade celeste. Uma longa citação dará mais coerência ao texto: "É aí que uma grande diferença intervém, se a desterritorialização relativa é ela própria de imanência ou de transcendência. Quando ela é transcendente, vertical, celeste, operada pela unidade imperial, o elemento transcendente deve inclinar-se ou sofrer uma espécie de rotação para se inscrever o sobre o plano do pensamento-Natureza sempre imanente: é segundo uma espiral, que a vertical celeste pousa sobre a horizontal do plano do pensamento. Pensar implica aqui numa projeção do transcendente sobre o plano de imanência. A transcendência pode ser inteiramente "vazia" em si mesma, ela se

<sup>96</sup> Goldschmidt, V. - *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris, PUF, 1947.

<sup>97</sup> Idem- *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1963.

<sup>98</sup> Serres, M. - *La naissance de la Physique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1977.

<sup>99</sup> R. Blanché - *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, Porto, edições 70, 1985.

<sup>100</sup> Dumézil, G. - *Mitra-Varuna*, Paris, Gallimard, 1948

preenche à medida que se inclina e atravessa diferentes níveis hierárquicos, que se projetam em conjunto sobre uma região do plano, isto é, sobre um aspecto correspondente a um movimento infinito. E quando a transcendência invade o absoluto, ou quando um monoteísmo substitui a unidade imperial, ocorre o mesmo: o Deus transcendente permanecerá vazio, ou ao menos *absconditus* se não se projetar sobre um plano de imanência da criação, em que traça as etapas de sua teofania. Em todos esses casos, unidade imperial ou império espiritual, a transcendência que se projeta sobre o plano de imanência o ladrilha ou o povoa de Figuras. É uma sabedoria, ou uma religião, pouco importa. É somente deste ponto de vista que se pode aproximar os hexagramas chineses, as mandalas hindus, as *sefirót* judias, os “imaginais” islâmicos, os ícones crustãos: pensar por figuras. Os hexagramas são combinações de traços contínuos e descontínuos, derivando uns dos outros segundo os níveis de uma espiral que figura o conjunto dos momentos sob os quais o transcendente se inclina. A mandala é uma projeção sobre uma superfície, que faz corresponder os níveis divino, cósmico, político, arquitetural, orgânico, como valores de uma mesma transcendência. É por isso que a figura tem uma referência, e uma referência por natureza plurívoca e circular. Ela certamente não se define por uma semelhança exterior, que permanece proibida, mas por uma tensão interna que a remete ao transcendente sobre o plano de imanência do pensamento. Numa palavra, a figura é essencialmente *paradigmática, projetiva, hierárquica, referencial* (as artes e as ciências também erigem poderosas figuras, mas o que as distingue de toda religião, não é aspirar à semelhança proibida, é emancipar tal ou tal nível para dele fazer novos planos do pensamento sobre os quais as referências e projeções, como veremos, mudam de natureza)” (QFh? pp. 117-118).

Deleuze é definitivo: “O projeto platônico só aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método de divisão” (LS, p. 259). Porém - é uma crítica excessiva e inconsequente, infundada, a de Aristóteles, substituindo a diairesis pela divisão de

gêneros em espécies contrárias<sup>101</sup>: com a qual colocará, o capacitado, o havido como único capacitado, para concluir no silogismo, - o termo médio<sup>102</sup>, nem sequer tomando conhecimento da existência do simulacro-fantasma<sup>103</sup>. Como não tomará conhecimento do acontecimento estoico, ou melhor não compreenderá o acontecimento estoico, o predicado-acontecimento, que Deleuze fará prolongar até a razão suficiente de Leibniz. Mas, antes de tudo, a partir do poema de Parmênides, com o desencadeamento das questões do ser e do não-ser, que gera, entre outros eventos, o parricídio teórico. Que envolverá a diairesis, que envolverá o megárico, o cínico, o platônico, o aristotélico, o estoico. O corpo e o incorporeal. A predicação; o princípio de identidade, o acontecimento e a relação. A superfície estoica substitui a altura platônica e a profundidade nietzscheana, para ser cortada pelo plano de imanência, pelo pensamento, mudando seus habitantes - para seres irracionais e paradoxais, tão do gosto do estoico tardio, Lewis Carroll. É um longo trecho, em que não faltarão bloqueios marítimos e homens vestidos de mulher, e que assalta - apaixonadamente - o mundo lógico. De Euclides, incluindo os cínicos, até o surgimento de Crisipo. No começo, Platão se indis põe com o império do princípio de identidade, retornando-lhe o tema da alteridade. Há possibilidade do juízo porque o espírito humano pode relacionar termos diferentes, e isto em contraponto à escola de Mégara, aferrada ao princípio de identidade. A idéia de alteridade, coloca-a Platão. Como afirma que a idéia de afirmação implica a idéia de negação - pois afirmar uma coisa é sempre dizer que é diferente de outras coisas: toda idéia se define por sua diferença das outras idéias. O mesmo e o outro. A relação entre os inteligíveis, reprovando a concepção megárica, oriunda na escola eleata. Ser e não-ser, e o parricídio teórico: o ser é e o não-ser também é. A questão de Parmênides em relação ao ser e ao não-ser. O ser é, o não-ser não é; para o ser é, e o não-ser também é. E é a

---

<sup>101</sup> Porphyre - *Isagoge*, Paris, Vrin, 1984.

<sup>102</sup> Kneale, W. e Kneale, M. - *O desenvolvimento da Lógica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980

<sup>103</sup> Audouard, X. - *Le simulacre*, in: *Cahiers pour l'Analyse* n° 3, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

resposta platônica ao megárico, este, permanentemente, com a radicalidade da identificação do predicado com o sujeito, como única fórmula possível. Dos megáricos: nenhuma coisa pode atribuir-se a outra, a idéia de cavalo é uma, a idéia de correr é outra - então não pode ser dito: um cavalo corre. Sujeitos e atributos perdem a comunicação entre eles. Só existem termos. E as relações são aparências. A refutação platônica é evidente, sob a idéia de relação. Parte-se: no platonismo, a relação de semelhança é o que é pregnante: relação de semelhança do mundo sensível com o mundo inteligível. No próprio mundo inteligível há relações - as relações de inclusão e de exclusão. Uma idéia supõe outra; a de neve supõe a de frio; a de fogo supõe a idéia de calor. A idéia de movimento supõe a idéia de vida e a idéia de alma. Mas também relações de exclusão - o movimento e o repouso, a vida e a morte. Saindo do Fédon para o Teeteto, a mistura de Protágoras com Heráclito resulta a necessidade da colocação de algo fora da mudança, fora deste domínio da mutação: nascendo a participação do mundo sensível no mundo inteligível. Platão nem é heraclítico nem parmenídico: abandonando os sofistas, discípulos de Heráclito, com a relatividade universal, onde tudo se combina com tudo; como abandonando os termos imutáveis dos filósofos de Mégara, ou um imenso termo imutável, como o de Parmênides. Com Platão, emerge a contemplação filosófica; contemplar as Idéias. A transcendência na imanência.

Qual o grito correspondente? No princípio de identidade, reciprocidade e inclusão, o grito patético. Algo a ver com os gritos de Maria e de Lulu? Tenor, soprano, castrato, correspondem a quê? À voz de Bogart, ou à minha própria voz, na experimentação de Sacha? E Berg, de que se trata? Talvez o grito de Inocência X, que não se confunde com o grito de horror. O princípio de razão suficiente remete ao domínio das existências. E sua ratio correspondente não é a ratio essendi, a razão das essências ou a razão de ser; e sim a ratio existendi, a razão de existir.

As proposições necessárias ou verdades de essência: o predicado está incluído na noção, diz Deleuze, expressamente. No caso das proposições existenciais contingentes, a inclusão é somente implícita ou virtual. Expressamente opõe-se a implícito ou virtual - "2 e 2 são 4" a "Adão peca". A inclusão e seus dois predicados, ou suas duas possibilidades - expressa ou virtual. Estas afirmações vão sofrer radical transformação, no confronto da análise finita e indefinida. Já não será apenas a diferença entre as proposições necessárias e proposições contingentes. O implícito ou o virtual deixam de ser apresentados como próprios de inclusão de existência, mas sim como um tipo de inclusão de essência: as proposições necessárias dividem-se em caso de inclusão expressa (2 e 2 são 4) e em caso de inclusão virtual (todo número duodenário é sexário). E isto faz mudar a questão da análise, finita ou indefinida? Sim, porque Deleuze aponta como contra-senso, duplo contra-senso, assimilar "expresso" a finito e "implícito" ou "virtual" a indefinido. Retomando: as proposições necessárias e as proposições existenciais, e o caso das inclusões. Voltam-se para as proposições de essência, a análise expressa ou implícita. E quanto à proposições de existência? O ponto implícito corresponde às pequenas percepções e o explícito às apercepções? Há a grande diferença da *ratio essendi* para a *ratio existendi*? Tipos de inclusão, recíproco e não recíproco? Expresso e virtual? Não é mais a questão porque alguma coisa de preferência a nada, porque o princípio de identidade assegurou a existência do idêntico. A questão: por que isto e não aquilo? A expressão vulgar: toda coisa tem uma razão de ser; é necessário que toda coisa tenha uma razão. E qual é a expressão sábia? Sabe-se, o princípio de identidade diz respeito à identidade da coisa e disto que ela é, mas não diz se a coisa existe. O fato de a coisa existir ou não existir é diferente do que a coisa é. Uma coisa é definível em independência de existir ou de não existir. Ainda que se saiba que o círculo quadrado não existe, pode ser dito o que ele é - a essência, o sentido. Pois ninguém dirá que o círculo quadrado é uma rosa. Então é necessário um princípio ligado à existência. Questiona Deleuze, sobre o vago: porque um princípio de aparência tão vaga, que diz que tudo tem uma razão, leva-nos

a pensar a existência? A formulação sábia responde a esta questão. A formulação sábia se diz no enunciado: toda predicacão, predicacão quer dizer atividade de julgamento que atribui alguma coisa a um sujeito. “Os predicados nunca são atributos, salvo no caso das formas infinitas ou primeiras quiddidades; e, mesmo nesse caso, são sobretudo condições de possibilidade da noção de Deus, são não-relações que condicionarão toda a relação possível. Em todos os outros casos, o predicado é apenas relação ou acontecimento. As próprias relações são espécies de acontecimentos, e desde a Antigüidade os problemas na matemática definem-se por acontecimentos que atingem as figuras. Os acontecimentos, por sua vez, são espécies de relações, são relações com a existência e com o tempo. O que está incluído na noção como sujeito é sempre um acontecimento marcado por um verbo ou uma relação marcada por uma proposição: escrevo, vou à Alemanha, atravesso o Rubicão...(e se as coisas falassem, diriam como o ouro, por exemplo: resisto à copela e à água-forte). É muito curioso ter-se podido pensar que a inclusão unilateral acarretava a redução da proposição a um juízo de atribuição. A atribuição é, ao contrário, o que Arnauld opõe a Leibniz para criticar a inclusão e salvar a concepção cartesiana da substância (sou pensante, sou uma coisa que pensa...). O atributo expressa uma qualidade e designa uma essência; ora, Leibniz recusa-se tanto a definir o predicado por uma qualidade quanto a definir o sujeito existente, mesmo *sub ratione possibilitatis*, como uma essência. O sujeito define-se pela sua unidade, e o predicado define-se como um verbo que expressa uma ação ou uma paixão. Leibniz conhece bem o esquema de atribuição sujeito-cópula-atributo: estou escrevendo, estou viajando... Mas esse esquema da “gramática geral”, caro a Arnauld, implica uma concepção da afirmação e uma teoria da distinção que de forma alguma favorecem a inclusão. A inclusão leibniziana repousa num esquema sujeito-verbo-complemento que resiste desde a Antigüidade ao esquema de atribuição: uma gramática barroca, na qual o predicado é antes de tudo relação e acontecimento, não atributo. Quando Leibniz se serve do modelo atributivo, ele o faz do ponto de vista de

uma lógica clássica dos gêneros e das espécies e de acordo com exigências apenas nominais. Ele não se serve desse modelo para assentar a inclusão. A predicção não é uma atribuição. O predicado é a “execução da viagem”, um ato, um movimento, uma mudança, e não o estado de estar em viagem. O predicado é a própria proposição. E, assim como não posso reduzir “viajo” a “estou viajando”, não posso tampouco reduzir “penso” a “estou pensando”, não sendo o pensamento um atributo constante, mas um predicado entendido como passagem incessante de um pensamento a outro” (A Dobra, p. 82-83). Quando se diz - o céu é azul, a rosa é perfumada, atribui-se azul ao céu, perfumado à rosa, opera-se uma predicção. É a ratio existendi. Com fundamento na natureza das coisas. Que quer dizer ter um fundamento na natureza das coisas? Tudo que se diz de uma coisa, o conjunto do que se diz de uma coisa, é a predicção que diz respeito a esta coisa. Com fundamento na natureza da coisa. Tudo que se diz de uma coisa está contido, incluído na noção da coisa. Este é o princípio de razão suficiente, afirma Deleuze. Repetindo a fórmula: tudo que se diz de uma coisa está incluído na noção da coisa. A fórmula parece inocente. Toda predicção tem um fundamento na natureza das coisas, mas tomada à letra, torna-se estranha: Tudo que se diz de uma coisa deve estar contido, incluído na noção da coisa. É a essência. A essência se diz da coisa. Então não haverá nenhuma diferença entre razão suficiente e princípio de identidade? Mas sim, há diferença. A razão suficiente acrescenta alguma coisa à identidade. O que se diz de uma coisa não é somente a essência da coisa, é o conjunto de afecções, de acontecimentos que se relacionam ou pertencem à coisa. Repete-se para que se acentue: o que se diz de uma coisa não é somente a essência da coisa, é o conjunto de afecções, de acontecimentos que se relacionam ou pertencem à coisa. Tudo parece mudar - já não somos lógicos clássicos, e a lógica clássica torna-se insuficiente, sobretudo quando diz que o conceito compreende, por natureza, uma pluralidade de coisas. Nem só a essência está contida na noção de coisa, também o menor dos acontecimentos, a menor das afecções, que se referem à coisa, estarão contidos na noção da coisa. Que quer dizer isto, acontecimento, afecção? Pecar, trair,

atravessar o Rubicão, estão contidos na noção de Adão, de Judas, de César. Há um sujeito que experimenta afecções e acontecimentos. Mas que quer dizer experimentar afecções e acontecimentos? Cada noção individual, e o existente é precisamente o objeto, o correlato de uma noção individual. Cada noção individual exprime o mundo. Adão é uma noção individual. A razão suficiente só lida com noção individual. É o princípio de razão suficiente. Tudo tem uma razão significa que tudo que acontece a alguma coisa deve estar contido pela eternidade na noção individual da coisa. Toda proposição analítica é verdadeira. "Dir-se-á que a razão suficiente é o que compreende o acontecimento como um de seus predicados"(A Dobra, p.67). Do mesmo modo que no princípio de identidade pela reciprocidade e até mesmo pela inerência, só que com a diferença de "o triângulo" para "este triângulo". Vejamos pelo princípio dos indiscerníveis. Não há na natureza dois seres que sejam idênticos. E que não seja só a diferença de tempo e lugar, mas que a diferença seja intrínseca.

Terceiro princípio: ratio cognoscendi. A razão como razão de conhecer. Princípio dos indiscerníveis. Deus, dando o entendimento, deu o conhecimento?

Toda ovelha reconhece seu cordeiro, uma qualquer diferença lhe permite isto. Cada coisa tem seu conceito, estando no conceito esta diferença. Toda diferença é conceitual. Conhece-se por conceito. Que é o conceito, o que disse Leibniz sobre o conceito? Não há duas coisas absolutamente idênticas - toda diferença, em última instância, é conceitual. Se são duas coisas, são dois conceitos. Não há duas gotas de água idênticas, não há duas folhas de árvore idênticas, não há generalidade, não há universalidade? Assim que deve ser dito? "A repetição não é a generalidade. De várias maneiras deve a repetição ser distinguida da generalidade. Toda fórmula que implique sua confusão é deplorável, como quando dizemos que duas coisas se assemelham como duas gotas d'água ou quando identificamos "só há ciência do geral e "só há ciência do que se repete". Entre a repetição e a semelhança, mesmo extrema, a diferença é de natureza". (DR, p. 21). Não podem, duas coisas, ter o mesmo conceito. A generalidade, a universalidade do conceito, estes desaparecem.

Rompimento radical com a lógica clássica, que afirma que o conceito subsume uma pluralidade infinita de coisas. Só há uma coisa por conceito; e uma só. Enfim, toda diferença é conceitual. Se há duas gotas d'água, de maneira nenhuma elas têm o mesmo conceito. Se entre duas coisas há uma diferença determinada, há uma diferença conceitual: o princípio dos indiscerníveis. O conhecimento dá-se por conceito. Diz Deleuze: consequência - o princípio dos indiscerníveis é verdadeiro, toda diferença é conceitual, ainda que existam outras diferenças não conceituais. Condenáveis. Pois todas diferenças não conceituais são imperfeitas. A ratio cognoscendi: a razão como razão de conhecer, esta é conceitual, a razão é conceitual. Mas que quer dizer diferença conceitual? Pois há outros tipos de diferença, que não são conceituais. Diferenças numéricas: uma gota de água, duas gotas, três gotas. As gotas são diferenciadas, distinguidas solo numero. Contam-se os elementos de um conjunto: um, dois, três. Este é um princípio de distinção, distinção numérica. Há também a distinção espaço-tempo, tipo aqui e agora. Mas não são distinções conceituais - pois distinguindo-se pelo número, permanece o mesmo conceito. Há um conjunto de distinções não conceituais. E a diferença conceitual? Que é este princípio? Que só há uma coisa, necessariamente uma só coisa por conceito. Então conceito de diferença. Uma só coisa por conceito, ou toda diferença é conceitual. É o princípio dos indiscerníveis. Só se conhece por conceito. Se este princípio é verdadeiro, toda diferença é conceitual. Então se há duas gotas; elas não têm o mesmo conceito. Chega-se ao problema da substância. Não há substância extensa, que a extensão não pode ser uma substância. Que a extensão, a figura e o movimento encontrem alguma coisa de mais profunda, que não haja o conceito de extensão, que o conceito seja de uma outra natureza. Uma nova física: a física das forças. Leibniz combate a redução cartesiana da matéria à extensão, em razão da eliminação da noção de força, do conceito de força. A verdadeira realidade é a força, a matéria sendo um fenômeno. E o espaço não será mais, como em Descartes, uma substância, tornando-se uma relação entre forças. Toda realidade é feita de forças. Leibniz opõe a

força; de uma parte, à figura e à extensão; de outra parte, a figura e a extensão sendo manifestação da força. A força é o verdadeiro conceito: da extensão, a manifestação, ao verdadeiro conceito de força. A força é a razão da figura e do movimento na extensão. Diz Deleuze: a elevação da velocidade (MV) ao quadrado é a tradução do conceito de força (MV<sup>2</sup>). A física corresponde ao princípio dos indiscerníveis. Não há duas forças semelhantes ou idênticas. Foucault dirá: são relações. As forças não são substâncias. As forças são os verdadeiros conceitos que devem dar a razão de tudo que é figura ou movimento na extensão. A força não é movimento; repete-se: a força não é um movimento, mas a razão do movimento, renovando a física das forças, e também a geometria, a cinemática. MV<sup>2</sup> é uma fórmula das forças e não do movimento, e não uma fórmula do movimento. O que é essencial, afirma e reafirma Deleuze. A figura e o movimento são ultrapassados. Trata-se das forças, agora. O número, o espaço e o tempo são ultrapassados, em favor do conceito. O conceito é o canto da filosofia. Conceito de forças. Os indiscerníveis, que se acrescentam à razão suficiente.

O quarto princípio. O princípio de continuidade. Ratio fiendi. A razão do devir.

Não há salto na natureza, não há descontinuidade. É a formulação vulgar. Leibniz não diz princípio de continuidade, diz lei de continuidade. A continuidade é considerada uma grande descoberta. A formulação sábia da lei de continuidade: se duas causas se aproximam tanto, ao ponto de não diferir que por uma diferença decrescente ao infinito... O que é dito por Descartes em relação às leis de comunicação de movimento? Dois casos: dois corpos de mesma massa e de mesma velocidade se encontram; um dos dois corpos tem uma massa maior ou uma velocidade maior, portanto ele carrega o outro. Leibniz nega esta possibilidade. Isto não pode ser: Por quê? Há dois estados da causa. Primeiro estado da causa: dois corpos da mesma massa e da mesma velocidade. Segundo estado da causa: dois corpos de massa diferente. A diferença pode decrescer ao infinito, fazendo com que os dois estados se aproximem um do outro pelas causas. Os dois efeitos são

portanto ele carrega o outro. Leibniz nega esta possibilidade. Isto não pode ser. Por quê? Há dois estados da causa. Primeiro estado da causa: dois corpos da mesma massa e da mesma velocidade. Segundo estado da causa: dois corpos de massa diferente. A diferença pode decrescer ao infinito, fazendo com que os dois estados se aproximem um do outro pelas causas. Os dois efeitos são completamente diferentes: em um caso, há ressalto dos dois corpos; no segundo, cada corpo é carregado pelo primeiro, na direção do primeiro. Descontinuidade nos efeitos, continuidade nas causas. É de maneira contínua que se pode passar de massas diferentes a massas iguais. Não é possível haver descontinuidade nos fatos se há continuidade possível na causa.

É o enunciado puro da continuidade. Exemplo: um caso sendo dado, é o movimento, o conceito de movimento termina no caso oposto, isto é, no repouso. O repouso é o movimento infinitamente pequeno. É o que foi visto do princípio infinitesimal da continuidade. A última formulação possível e sábia da continuidade é: uma singularidade sendo dada, prolonga-se sobre toda uma série de ordinários até à vizinhança da singularidade seguinte. É a lei da composição do contínuo. Mas não é o suficiente para a compreensão.

#### PROUST, O PONTO DE VISTA OU A ESSÊNCIA

“Voluntário e involuntário não designam faculdades diferentes, mas um exercício diferente das mesmas faculdades. A percepção, a memória, a imaginação, a inteligência, o próprio pensamento só tem um exercício contingente quando se exercem voluntariamente, então, aquilo que percebemos poderia também ser lembrado, imaginado, concebido, e inversamente. A percepção não nos dá nenhuma verdade profunda, nem a memória voluntária nem o pensamento voluntário: apenas verdades possíveis. Nada nos força a interpretar alguma coisa, nada nos força a decifrar a natureza de um signo, nada nos força a mergulhar como “um mergulhador em suas

sondagens". Todas as faculdades se exercem harmoniosamente, mas uma substituindo a outra, no arbitrário e no abstrato. Ao contrário, cada vez que uma faculdade toma sua forma involuntária, ela descobre e atinge seu próprio limite, eleva-se a um exercício transcendente, compreende a própria necessidade como uma potência insubstituível, deixa de ser permutável" (PS, p. 98). Estamos fora do senso comum. Surge o uso transcendente das faculdades - uma conduta que remete às essências. Ainda que as essências lembrem Platão, que Deleuze insista que Proust é platônico, e tudo isto é verdadeiro: desde que se saiba e se considere que há duas coisas no mundo: as que deixam o pensamento inativo ou lhe dão apenas o pretexto de uma aparência de atividade e as que fazem pensar, que forçam a pensar. Estranho: reconhecimento e signo. Pensar as essências, ou melhor, as essências são ao mesmo tempo, o que se traduz, a tradução; o signo e o sentido. Com Espinoza, Deleuze relata o problema das idéias adequadas e das idéias inadequadas. A idéia inadequada é a idéia inexpressiva. As idéias inadequadas são perceptivas ou imaginativas, jamais compreensivas. E é o caso das idéias adequadas, através do método, formal ou reflexivo, com seus aspectos. "Ao invés de uma percepção indiferente, uma sensibilidade que capta e recebe os signos: o signo é o limite dessa sensibilidade, sua vocação, seu exercício extremo. Em lugar de uma inteligência voluntária, de uma memória voluntária, de uma imaginação voluntária, todas essas faculdades surgem em sua forma involuntária e transcendente, quando então cada uma descobre aquilo que só ela tem o poder de interpretar, cada uma explica um tipo de signo que especificamente lhe violenta"( PS, p. 98). Faz parte da Ética, o esforço para desvincular a vontade da liberdade. Ao mesmo tempo, a verdade da sua tradição, do método demonstrativo para o método formal reflexivo. Que se prolonga em Nietzsche. Eliminação de todos os pressupostos. O esvaziamento de todas as faculdades. Pressupostos: subjetivos e objetivos. A tese sobre a abstração, a linha abstrata gótica, nômade, que perfeitamente se associa a uma nova imagem do pensamento. É como se pudesse ser dito que a filosofia da arte desfaz a representação

orgânica em favor da linha abstrata. Surge a vida, a vitalidade não orgânica, intensa. A linha oposta ao clássico, como elemento essencial da interpretação da pintura.

A arte é abstrata por natureza. Vontade de arte e linha abstrata estão agenciadas, é o começo da arte. Antecipando: parece que penetramos no extra-ser, no virtual, na abstração cristalina. É um processo longo, que deve expulsar a gênese do ato de pensar no pensamento mesmo. A busca do verdadeiro começo, desembaraçado da doxa. Com o surgimento da imagem do ciclo, imagem que testemunha uma impotência. A característica desta imagem ortodoxa do pensamento se assemelha à identidade e à unidade. O que é chamado de impotência. Pode ser dito que aqui começa a revolução nietzscheana, que modificará as bases filosóficas, estas com seus artificios morais - o Bem, Deus. Juntam-se Espinoza, Nietzsche e Proust com o trabalho de Worringer, liberando a vontade de arte da representação orgânica, tirando a permutabilidade das faculdades, rompendo em definitivo com o senso comum. É uma nova maneira de pensar, distante dos quadros dogmáticos, constituídos como modelo pelo platonismo. O uso transcendente das faculdades é o definitivo processo de libertação do pensamento. Um novo e criativo modo de pensar. Pensar é criar e inventar, longe do paradigma platônico, criar e inventar ao modo do melhor dos mundos de Leibniz, em que as essências compostíveis ganham existência. Ou até mais, no mundo dos impossíveis: que tanto apaixona Deleuze.

“O exercício involuntário é o limite transcendente ou a vocação de cada faculdade. Em lugar do pensamento voluntário, tudo o que força a pensar, tudo que é forçado a pensar, todo o pensamento involuntário que só pode pensar a essência. Só a sensibilidade apreende o signo como tal: só a inteligência, a memória ou a imaginação explicam o sentido, cada qual segundo uma determinada espécie de signo; só o pensamento puro descobre a essência, é forçado a pensar a essência como a razão suficiente do signo e de seu sentido.

É bem possível que a crítica da filosofia, tal como Proust a realiza, seja eminentemente filosófica. Que filósofo não desejaria construir uma imagem do

pensamento que não dependesse mais de uma boa vontade do pensador e de uma decisão premeditada? Sempre que se sonha com um pensamento concreto e perigoso, sabe-se muito bem que ele não depende de uma decisão nem de um método explícitos, mas de uma violência encontrada, refratada, que nos conduz, independentemente de nossa vontade, até as Essências. Pois as essências vivem em zonas obscuras, nunca nas regiões temperadas do claro e do distinto. Elas estão enroladas naquilo que força a pensar; não respondem ao nosso esforço voluntário; só se deixam pensar quando somos coagidos a fazê-lo” (PS, pp. 98-99).

Duas questões, também, estão fundamentalmente ligadas: “As questões da realidade da Arte, da realidade da Eternidade da alma.” Sob esse aspecto, a morte de Bergotte diante do pequeno detalhe de parede amarela de Ver Meer torna-se simbólica: “Em celestial balança lhe aparecia, num prato sua própria vida, no outro o pequeno detalhe de parede tão bem pintada de amarelo. Sentia Bergotte que imprudentemente arriscara o primeiro pelo segundo... Nova crise prostrou-o ... Estava morto. Morto para sempre? Quem o poderá dizer?” (PS, p. 44). Mas é preciso repetir a todo instante que a arte é produto da atividade do pensamento, do pensamento como atividade do inconsciente, como faculdade do inconsciente, e que se envolve com a eternidade, que está para além da memória. Envolve-se com a eternidade. O pensamento puro envolve-se com a eternidade, só que de modo nenhum com a mesma eternidade da memória ontológica, do ser em si do passado: o tempo, não o do passado em si, mas no estado de nascimento e o sujeito artista, liberado do sensório-motor, que o redescobre. É o tempo original, verdadeira eternidade, numa complicação primordial. “Uma essência é sempre um nascimento do mundo; mas o estilo é esse nascimento continuado e refratado, esse nascimento redescoberto nas matérias adequadas às essências, esse nascimento como metamorfoses de objetos. O estilo não é o homem: é a própria essência” (PS, p. 48-49). A peça principal na obra de Proust é o signo. O que vem em seguida é o tempo, as estruturas do tempo. Para ambos, o signo e o tempo, a implicação do pensamento puro, que emerge não por um método, mas

pela coação - por algo que vem de fora e coage o pensamento a pensar. O pensamento puro é a faculdade das essências. O pensamento em sua forma involuntária. "Que valor têm os outros signos, os que constituem os domínios da vida?...o que nos ensinam? ...eles nos põem no caminho da arte? De que maneira? Mas, sobretudo, uma vez que tenhamos a revelação final da arte, como essa revelação vai reagir sobre os outros campos e tornar-se o centro de um sistema que nada deixa fora de seu âmbito? A essência é sempre uma essência artista. Mas, uma vez descoberta, ela não se encarna apenas nas matérias espiritualizadas"(PS, pp. 50-51). Por que a essência é comparada à ratio existendi? A essência é como a platônica ou como um ponto de vista, anterior ao sujeito? A essência é um clarão, um afeto, um ponto luminoso qualquer, a sedução primeira de um carrapato, ou um ponto de vista, anterior ao psiquismo primário do pequenino sugador? A essência não se oporia ao sujeito, como seu antecessor e seria, sim, seu objeto, como a essência platônica? "As essências são verdadeiras mônadas; cada uma se definindo pelo ponto de vista, através do qual exprime o mundo, cada ponto de vista remetendo a uma qualidade última no fundo da Mônada" (PS, p. 42).

## LEIBNIZ II

Com Leibniz nasce a primeira grande teoria da perspectiva ou do ponto de vista em que cada noção individual contém e exprime o mundo. Qual a composição de subjetividade e ponto de vista? As conseqüências são muitas, diz Deleuze. Os conceitos, as idéias não pré-existem, como parece dizer Platão, mesmo o sujeito, de que se trata? As idéias são inventadas - tornando-se a filosofia uma atividade de criação: criação de idéias, criação de conceitos. A obra de Leibniz é exuberante e insólita criação de conceitos. Os conceitos de inclusão e de compossibilidade, por exemplo, são invenções leibnizianas. A compossibilidade altera o regime dos possíveis. O possível é insuficiente para a efetuação existencial, o compossível é sua resposta. Se uma proposição é verdadeira, então é necessário que o predicado esteja incluído na noção de sujeito. Se Adão pecou, então o pecado está incluído na noção individual de

Adão. Tudo que se predica de um sujeito está contido na noção individual deste sujeito. Sucede a noção de causa: levando a totalidade do mundo a estar contida na noção de causa - causa e efeito, efeito e causa, enfim, se A causa B, B causa C, tudo está contido na noção individual. A minha própria vida está incluída no pecado de Adão. Cada noção individual exprime a totalidade do mundo.

a O que diz Leibniz, antes mesmo de ser exposta a nuance proustiana, em sua totalidade. É o trabalho exaustivo na mônada. Pulverização de mundo, espiritualização da poeira. Ponto de partida: aproximação radical da mônada com a essência, ao modo de Proust. Para a busca do perspectivismo. Ou melhor, o ponto de vista; o perspectivismo. A essência.

Há dois tipos de filósofos, os da paixão, os filósofos do pathos, distintos dos filósofos do logos. Kierkegaard como exemplo do filósofo exasperado. Nietzsche do mesmo modo, um exasperado, filósofo do pathos? Exemplo de filósofo do logos, Descartes. Examine-se Leibniz: são dois tipos de análises: a análise finita, do princípio de identidade e a análise infinita do princípio de razão suficiente. O problema começa com a reciprocidade, que parece ter conquistado um domínio inteiramente novo: o domínio das existências.

O plano de imanência é um corte na velocidade infinita dos rumores, distribuindo afecções, instantâneos, a partir das quais, fará aparecer os limiares ótimos e péssimos, a beatitude e a morte, os processos afetivos. Com Espinoza, o carrapato se explica pelo poder de afetar e pelo poder de ser afetado. Muito próximo de Espinoza, ou muito distante, Leibniz inaugura uma relação lógica de tipo completamente novo, por colocar o problema da criação do mundo, com as conseqüentes idéias de compossibilidade e impossibilidade: como Deus teria criado um mundo, o melhor dos mundos, retomando o papel do entendimento e o papel da vontade. Isto se altera. Não é mais a simples correspondência entre entendimento e vontade, mas a inclinação, a tendência à existência das essências, de cada uma das essências, traçando a

possibilidade como fundamento do caos. Já não é essência e existência. De modo radicalmente diferente, são as combinatórias das essências, a dimensão da compossibilidade, que fabricará um mundo, mundo real de existentes, indivíduos, mônadas compossíveis. O crivo no caos é a compossibilidade. Idéias que criam o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade; liberdade de indiferença e liberdade esclarecida. Deus tirano e Deus legislador? Descartes de um lado, com suas questões referentes à verdade eterna, Leibniz, de outro, - envolvido com o possível lógico que tende à efetuação; envolvido com as idéias regidas pelo princípio de não contradição, pelo princípio de identidade: a verdade e o julgamento analítico. Antes mesmo da criação do mundo, já subsiste no entendimento de Deus, no entendimento infinito, os possíveis; e o possível é tudo aquilo que pode tornar-se real; que pode efetuar-se, que não tem contradição. Estes possíveis são essências que tendem à existência, pela apetição. Que querem passar à existência, querem ir além do possível, logo, garantidas pelo princípio de não-contradição, pelo princípio de identidade, realizar-se no exterior do entendimento divino; visto que no entendimento de Deus só podem subsistir os possíveis lógicos - com exclusão, por exemplo, dos objetos impossíveis, o círculo quadrado, a montanha sem vale, o ferro de madeira. Mas como estes possíveis fazem uma relação com a existência, todos possíveis tendendo igualmente à existência, nasce a idéia de combinações compatíveis: a existência de uma essência pressupõe a idéia de compossibilidade - pois serão incompatíveis para a existência todas as essências que não se acordarem entre si. Não há somente o reino da possibilidade, há também o reino, então o problema, dos compossíveis, a idéia de compossibilidade - as essências compatíveis entre elas. Só podendo passar para a existência um conjunto de possíveis, compossíveis entre si - numa espécie de crivo, de filtro, do entendimento e da vontade, impedindo o caos e a equivocidade, que ocorreriam, se os possíveis, todos, passassem à existência em um processo de indiferença. É a presença da vontade de Deus, já renovada em relação à Idade Média, e concomitantemente, a aparição dos inefetuados infinitos mundos possíveis, cada um, cada mundo, com seus acontecimentos próprios,

sua compossibilidade própria; impossíveis mundos entre eles. É a vontade divina que escolhe o melhor dos mundos possíveis. O melhor dos compossíveis. Conceitos são criados, conceitos que nada representam, que não são conceitos representativos, porque ligados ao entendimento divino, aos possíveis, precedendo as coisas a representar - são conceitos de ou sobre um mundo que não existe; são produtos da vontade no entendimento que nada representam, pois o melhor dos mundos ainda não emergiu. A questão não se refere às coisas a existir, mas às melhores combinações: compossibilidade em vez de referência. Um plano de consistência que corta o caos dos possíveis, das essências possíveis, estas passando, ou pelo menos tentando passar, enlouquecidamente, à existência. É o cálculo das combinações que é prenhe no entendimento de Deus: um teórico dos jogos? Deus, o entendimento de Deus, os possíveis, o princípio de não-contradição, ou este tema: Deus, que permite a liberdade dos conceitos, que não são concebidos para ilustrar, para representar as coisas, pois estas não existem ainda. Os conceitos são criados em uma seqüência, formam verdadeiras seqüências - e não se compreenderá a seqüência se não se compreender o conceito. A partir disto, docemente, conclui-se que o filósofo não se contradiz, na alteração de sentido de um conceito, pois os conceitos variam em razão da seqüência em que são colocados. A obra de Leibniz, afirma Deleuze, é uma contínua e exuberante criação de conceitos. Fazer filosofia e criar conceitos é a mesma coisa; embora pensar e criar conceitos não seja a mesma coisa, pois há outro tipo de idéias; ou melhor, há outros tipos de idéias, outros tipos de pensamento que não a criação de conceitos, a prática da filosofia. O afeto, exemplificando, é uma idéia, é a produção de uma idéia não filosófica. E fazer ciência também é pensar, mas não conceitos ou afetos, mas sim proposições e fúntivos. Pensa-se de modo diferente do pensamento filosófico: quando se faz ciência, quando se faz arte.

Há toda uma espécie de coisas que são incluídas em outras coisas, envolvidas em certas coisas. Implicadas em outras coisas, como diz Espinoza: os afetos na afecção, a duração na instantaneidade; a eternidade, a instantaneidade e a duração na essência.

Leibniz diz o mesmo, possivelmente levantando o tema do ordinário e do relevante, dos possíveis e dos impossíveis; dos clarões - mas não sob as mesmas pressões ou os mesmos problemas. Como ao elaborar a noção de possibilidade, ou de supra-lógica: uma lógica fora da identidade e da não-contradição, o faz coagido pelos mundos possíveis. É o barroco e seu bizarro instrumental. A idéia de possível vem do possível e da existência - tendência à existência de todo possível: é da natureza do possível, de todo possível, tender à existência, tornar-se real. Mas o possível não pode passar para a existência em razão de si mesmo, e sim em relação com todos os outros possíveis: ora entre os possíveis há aqueles que não são possíveis com outros possíveis, entre si. Leibniz ergue o conceito de reciprocidade, de inclusão, de verdades analíticas. Ainda que a inclusão pareça-se com a implicação espinozista, nada tem a ver, respondendo a outros problemas; pois é de Espinoza, voltando-se para a tradição neoplatônica, seguindo-a, renovando-a, sobretudo, o par explicar-implicar. Deleuze diz tudo; diz tudo da implicação, mas ainda assim volta-se para a inclusão leibniziana. Que é a inclusão em Leibniz, ou melhor - o problema da verdade e do acontecimento em Leibniz?

Ainda que estejamos frente à frente com o pensador das verdades de razão e das verdades de fato, da essência e da existência, do princípio de não contradição, do princípio de identidade e do princípio de razão suficiente, desde que uma proposição seja verdadeira, o predicado deve estar incluído na noção de sujeito, ou com ele ter uma reciprocidade. Não sob o regime da distinção kantiana de a priori e a posteriori. pois no a priori, por exemplo, a distância mais curta entre dois pontos está incluído no conceito sujeito, o predicado linha reta - mesmo que Deleuze inclua a necessidade, nesta questão do sintético a priori, da distinção entre a geometria euclidiana e do método de exaustão de Arquimedes. E de modo nenhum, a cor verde da linha, que seria um predicado accidental, singular e contingente; à diferença do universal e necessário que é a distância mais curta entre dois pontos: a categoria, um universal e necessário - "a distância mais curta entre dois pontos". Então: o predicado ou atributo

pelos mundos possíveis. É o barroco e seu bizarro instrumental. A idéia de compossível vem do possível e da existência - tendência à existência de todo possível: é da natureza do possível, de todo possível, tender à existência, tornar-se real. Mas o possível não pode passar para a existência em razão de si mesmo, e sim em relação com todos os outros possíveis: ora entre os possíveis há aqueles que não são compossíveis com outros possíveis, entre si. Leibniz ergue o conceito de reciprocidade, de inclusão, de verdades analíticas. Ainda que a inclusão pareça-se com a implicação espinozista, nada tem a ver, respondendo a outros problemas; pois é de Espinoza, voltando-se para a tradição neoplatônica, seguindo-a, renovando-a, sobretudo, o par explicar-implicar. Deleuze diz tudo; diz tudo da implicação, mas ainda assim volta-se para a inclusão leibniziana. Que é a inclusão em Leibniz, ou melhor - o problema da verdade e do acontecimento em Leibniz?

Ainda que estejamos frente à frente com o pensador das verdades de razão e das verdades de fato, da essência e da existência, do princípio de não contradição, do princípio de identidade e do princípio de razão suficiente, desde que uma proposição seja verdadeira, o predicado deve estar incluído na noção de sujeito, ou com ele ter uma reciprocidade. Não sob o regime da distinção kantiana de a priori e a posteriori. pois no a priori, por exemplo, a distância mais curta entre dois pontos está incluído no conceito sujeito, o predicado linha reta - mesmo que Deleuze inclua a necessidade, nesta questão do sintético a priori, da distinção entre a geometria euclidiana e do método de exaustão de Arquimedes. É de modo nenhum, a cor verde da linha, que seria um predicado accidental, singular e contingente; a diferença do universal e necessário que é a distância mais curta entre dois pontos: a categoria, um universal e necessário - "a distância mais curta entre dois pontos". Então: o predicado ou atributo está incluído na noção individual de sujeito, em Leibniz. Se Adão pecou, torna-se necessário que o pecado esteja incluído em Adão, no mundo em que o primeiro homem viveu, como o predicado extenso está incluído no sujeito corpo. Todo corpo é extenso. Do mesmo modo, atravessar o Rubicão, está incluído em César, como, na

noção de César? A verdade de razão identifica-se com o acontecimento? A verdade de fato identifica-se com o acontecimento? Ou melhor, tornam-se indiscerníveis, verdade de razão e verdade de fato, pelo acontecimento e no acontecimento? Como organizar esta questão?

Conjugando a Monadologia e a Teodicéia: Há também duas espécies de verdades, as verdades de razão e as verdades de fato. As verdades de razão são necessárias e opor-se a elas é impossível, e as verdades de fato são contingentes e opor-se a elas é possível. Na verdade de razão, a doutrina da identidade do sujeito e do predicado, em julgamentos que expressam verdades eternas e conseqüente analiticidade dos julgamentos. Mas aqui parece haver a distinção entre reciprocidade e inerência. Como ponto de partida, o princípio de identidade: Toda coisa é idêntica a si mesma.  $A \text{ é } A$ ;  $A=A$ . Ou todo juízo analítico é verdadeiro. O princípio de identidade tem, então, um enunciado clássico:  $A \text{ é } A$ . O juízo se apresenta sob a forma de uma proposição recíproca.  $A \text{ é } A$  quer dizer: Sujeito  $A$ , verbo ser, Atributo ou predicado  $A$ . Há uma reciprocidade entre o sujeito e o predicado. O verde é verde, o triângulo é o triângulo, que são proposições vazias e certas. Uma proposição idêntica, regida pelo princípio de identidade, é uma proposição em que o atributo ou o predicado (à frente, será mostrada a diferença entre predicado e atributo) é o mesmo que o sujeito e se recíproca com ele, com o sujeito; conversão. Mas o princípio de identidade pode determinar proposições que não são simplesmente proposições recíprocas. Quando o conceito predicado não diz a mesma coisa que o conceito sujeito. Em vez de “o triângulo tem três ângulos”, “o triângulo tem três lados”. É a diferença entre o que é e o que não é recíproco. Não havendo reciprocidade, há, no entanto, inclusão, inerência - e isto ainda é um envolvimento com o princípio de identidade. Ou seja: dizer - “a matéria é matéria”, matéria e matéria, é uma proposição de identidade sob a forma de uma proposição recíproca (proposição e juízo estão sendo usados aqui à semelhança de Aristóteles - linguagem e representação). Mas há também o princípio de razão suficiente. O que acontece a um

sujeito já está contido na noção de sujeito: azul está contido na noção de céu. Tudo tem uma razão, e a razão é precisamente a noção, enquanto contém tudo que acontece ao sujeito correspondente. Princípio de razão suficiente é igual à noção de sujeito, enquanto esta noção contém tudo que se diz verdadeiramente deste sujeito. Reciprocidade, inclusão ou inerência, razão suficiente: O triângulo tem três ângulos; o triângulo tem três lados; o céu é azul. Para o princípio de identidade, toda proposição idêntica ou de inerência, é verdadeira; ao passo que o princípio de razão suficiente afirma que toda proposição verdadeira é analítica. “Há todo um jogo de passagens e de transformações dos princípios: a razão suficiente é a recíproca da não-contradição, como viu Couturat. Mas também o princípio dos indiscerníveis é o inverso do princípio de razão suficiente, uma vez que este é assim expresso: “um conceito por coisa”, e aquele: “uma coisa e uma só por conceito” (em qualquer caso, coisa = indivíduo). Existe aí um traço único, que se encontra somente na filosofia de Leibniz: o extremo gosto pelos princípios, longe de favorecer as compartimentações, preside à passagem dos seres, das coisas e dos conceitos sob todos compartimentos móveis ” (A Dobra, p. 90). O principialismo de Leibniz; já sua bizarria? Sim, o conhecimento é sempre contemplação de algo através de um princípio. E são muitos os princípios, não só o de identidade e o de não-contradição.

A verdade de fato é singular e contingente - o que se lhe opõe não é contraditório. Se a verdade de razão é analítica, a verdade de fato é sintética.

As verdades de razão, verdades de essência: verdades metafísicas ou Verdade de essência, verdades matemáticas. E verdades de existência - Adão pecou. A verdade de essência é uma proposição analítica, proposição em que o predicado está contido no sujeito ou na noção de sujeito. É uma proposição idêntica ou redutível à identidade - identidade do predicado com o sujeito. 4 é idêntico a 2+2. Todo número divisível por doze é divisível por seis, não demonstrando uma identidade, mas uma inclusão; e inclusão é diferente de noção. É uma verdade de essência, ou a inclusão do predicado no sujeito. Todavia quando é dito que Adão pecou, Judas traiu, já não se trata de uma

verdade de essência, pois é uma referência à existência. É preciso que Judas exista, para trair; que não é o caso de  $2+2=4$ , que não é datada, repetindo-se em qualquer tempo ou lugar. Há que distinguir-se verdades de essência e verdades de existência. Afirmação: Tanto nas verdades de essência quanto nas verdades de existência, o predicado ou atributo deve estar contido no sujeito. E não importando o que foi dito antes ou o que será dito depois, é preciso distinguir predicado de atributo, para que se tornem nítidas as verdades de existência; os acontecimentos; as relações. Emerge a questão das análises: finitas e infinitas. Nas verdades de essência, a análise é finita; nas verdades de existência, a análise é infinita. Mais: uma verdade de essência é tal que sua contraditória é impossível - é impossível que  $2+2$  não façam 4. Mas por quê? Pela razão de poder ser demonstrada a identidade de 4 e de  $2+2$ , a partir de uma série de démarches finitas. Logo,  $2+2=5$  pode ser demonstrada como contraditória, então impossível. Adão não pecador, Adão que não pecou; Judas não traidor, Judas que não traiu, são os contraditórios de pecador e traidor. Assim, quando se diz  $2+2=5$  não se pensa, porquanto não se pensa o impossível. Como na lógica clássica, nada se pensa quando se diz montanha sem vale ou círculo quadrado. Mas um Adão não pecador e um Judas não traidor, que são verdades de existência, podem ser pensadas, visto que as verdades de existência são verdades contingentes e não universais e necessárias.

Adão poderá não ter pecado como Eva poderá não ter sido tentadora, só que, deste modo, Adão e Eva não seriam compossíveis com o mundo existente - a saber, o melhor dos mundos. Um Adão não pecador e uma Eva não tentadora trazem outro mundo; mundo logicamente possível, somente não compossível com nosso mundo. Outro mundo estaria implicado. Mas por que Deus teria efetuado este mundo aqui, no qual Adão pecou? E não aquele em que Adão não pecou? Estes dois acontecimentos sendo impossíveis entre eles. O que conduz à compossibilidade e o que conduz à impossibilidade? Antes: Deus escolheu passar à existência um mundo. Por que este e não aquele? Sabendo-se que ambos são possíveis. Mas são impossíveis entre eles, somente um podendo passar à existência. Qual? Só um tipo de combinação

passará à existência - a melhor combinação; com a pergunta: que é a melhor combinação? De modo nenhum, este melhor é produto de uma teoria moral. O motivo é outro. Diz Deleuze: uma teoria dos jogos. "De acordo com uma aproximação cosmológica, o caos seria o conjunto dos possíveis, isto é, todas as essências individuais, visto que cada uma tende à existência por sua conta; mas o crivo só deixa passar compossíveis e a melhor combinação de compossíveis" (A Dobra, p. 118 ). Se o caos não existe é por ser ele o reverso do grande crivo. Concluindo: conforme Deleuze: Para Leibniz, todos os mundos diferentes onde, ora Adão pecou de tal maneira, ou Adão pecou de tal outra maneira, ou Adão sequer pecou, toda esta infinidade de mundos excluem-se uns aos outros. São impossíveis uns com os outros. São as séries impossíveis.

Saltamos da lógica da não-contradição para a supra-lógica dos compossíveis, para em seguida efetuar o mergulho dos impossíveis no mesmo mundo. De Leibniz a Borges. Com o surgimento do mais surpreendente: em toda e qualquer proposição, o predicado está contido no sujeito. Só que esta inclusão, esta inerência, ela pode ser atual ou virtual. Em uma proposição de existência - do tipo pecar, trair, atravessar o Rubicão, a inclusão é virtual: é um predicado e não um atributo. E não estaremos, a partir desta afirmação, vagando nas questões referentes ao infinito potencial e ao infinito atual? O envolvimento com o atual e o virtual implicará necessariamente as questões do finito e do infinito? Antes: há dois princípios, com suas verdades. O princípio de identidade em que sua contraditória é impossível; enquanto que a verdade regida pelo princípio de razão suficiente tem seu contraditório possível; logo Adão não pecador é possível. É o que distingue as verdades de essência das verdades de existência - para estas, sua contraditória é possível. O princípio de identidade: toda coisa é idêntica a si mesma. O princípio de razão suficiente: tudo o que é, é por alguma razão que o faz ser como é e não de outra maneira. Os planetas se movem em órbitas elípticas por alguma razão e essa razão aparece quando enunciamos a lei da gravitação universal. São de tal maneira, as

verdades de existência, que sua contraditória é possível. Como é possível manter ao mesmo tempo tudo o que Adão fez como contido, incluído, em sua noção individual, e mesmo assim Adão não pecador sendo possível. Adão não pecador, é possível em si mesmo, mas é impossível com o mundo que existe. Adão poderia não pecar, mas em outro mundo. A inclusão do mundo na noção individual mostra que Adão não pecador faz parte de outro mundo. Adão não pecador é possível, mas não neste mundo. Ele, Adão não pecador, é impossível com este mundo aqui, com este mundo existente. O infinito e o indefinido tornam-se os termos pregnantes.

O infinito atual. O indefinido. Que diferença há entre o infinito e o indefinido? O infinito é o atual, só há infinito em ato, embora haja diversas espécies de infinito. Há várias ordens de infinito. Deleuze: os grandes nomes sobre a "recherche" das ordens de infinitos são Pascal, Espinoza, Leibniz, este subordinando todo um aparelho matemático para a análise do infinito. No caso das verdades de existência, a análise de Leibniz é infinita, não é indefinida. Sabe-se que o indefinido é o fato que se deva passar de um termo a outro, sempre, sem pausa, mas sem que o termo seguinte, a que vai chegar-se, preexista. É a própria démarche, passagem de um termo a outro que consiste a fazer existir. Se é dito:  $1=1 / 4+1 / 8$  etc. ..., é falso crer que o "etc." preexista. É o processo do pensamento que lhe dá existência, que o faz surgir. O indefinido existe em um processo que não cessa de repelir o limite para adiante. Nada preexiste. Retoma-se: quais diferenças existem entre o infinito e o indefinido? No caso das análises de existência, a análise de Leibniz é evidentemente infinita. Não é indefinida. Sabe-se que no indefinido, o termo seguinte, de um processo, não é dado. Em uma análise infinita, há passagens de elementos infinitamente pequenos, uns para os outros. Sendo dado, a infinidade de elementos infinitamente pequenos. Ainda que não se possa chegar ao fim destes elementos, porque é um conjunto infinito de elementos infinitamente pequenos. É uma análise sem fim, para o homem como para Deus. Com um momento de estranha mutação: há duas análises - do indefinido, para o entendimento limitado; e do infinito, feita por Deus. Ainda que não haja fim da

análise do infinito, a análise é feita, pois todos os elementos da análise estão dados, em um infinito atual. Isto quer dizer que pecador está ligado a Adão, por uma infinidade de outros elementos atualmente dados. Todo o mundo compossível que passou à existência faz-se presente: de Adão pecador a Eva tentadora; de Eva tentadora à serpente malévola; enfim à maçã. É uma análise infinita, em que os termos preexistem. Mas em vez de ser dito, elementos infinitamente pequenos, diga-se relações infinitamente pequenas entre dois elementos. Trata-se de relações e não de elementos. Mas qual o ganho na passagem de elementos infinitamente pequenos para relações infinitamente pequenas entre dois elementos?

A identidade rege as verdades de essência, mas não rege as verdades de existência. Diz Deleuze: a identidade rege as verdades de essência, e a continuidade rege as verdades de existência. Erguem-se a continuidade e a descontinuidade. A impossibilidade entre dois mundos, o que separa dois mundos impossíveis é a descontinuidade entre eles. E o que define o melhor dos mundos? É o mundo mais contínuo. O critério de Deus, afirma Deleuze, é a continuidade. Deus fará passar para a existência o mundo que realiza o máximo de continuidade. Então cabe a pergunta: por que o pecado de Adão está compreendido em um mundo que tem o máximo de continuidade? Diz Deleuze, o pecado de Adão é uma conexão, uma formidável conexão, que assegura a continuidade das séries. Havendo uma conexão direta entre o pecado de Adão e a encarnação e a Redenção de Cristo. Continuidade de séries, encaixando-se nas diferenças do tempo e do espaço. Identidade, nas verdades de essência; continuidade, nas verdades de existência. Da idéia de elementos infinitamente pequenos, a relação infinitamente pequena entre dois elementos. Deleuze afirma - é preciso mais, para a compreensão: há dois elementos; há uma diferença entre os dois elementos - entre o pecado de Adão e a tentação de Eva. Esta diferença é a fórmula da continuidade: a continuidade é o ato de uma diferença que tende ao desvanecimento, à dissipação, como a regra de descontinuidade e de instantaneidade em Hume, ainda que pareça estranho, porque está se falando de

continuidade. A diferença é uma diferença que tende à extinção, ao desvanecimento. Que é a continuidade entre Adão que peca e Eva que seduz? É que a diferença entre os dois tende ao desvanecimento, tende a desvaccer. Enfim, conclui Deleuze: uma análise infinita é uma análise do contínuo, operando por diferenças de desvanecimento.

Os dois princípios: de identidade e de razão suficiente. E o que é uma análise infinita. A análise infinita preenche a seguinte condição: ela, a análise infinita, aparece na medida em que a continuidade e as pequenas diferenças ou diferenças evanescentes substituem a identidade. O procedimento por continuidade e diferença evanescente é o que faz a análise tornar-se propriamente análise infinita. Haverá análise infinita, quando se está diante de um domínio que não é regido pelo idêntico, pela identidade, mas um domínio que é regido pela continuidade e pelas diferenças evanescentes.

Quando se diz Adão pecou, o pecado pertence à noção de Adão. É o conceito de inerência: tudo que é dito verdadeiramente de algo é inerente à noção deste algo. Deleuze diz: é o primeiro aspecto ou o desenvolvimento da razão suficiente. Mas existem outros princípios que não são o de razão suficiente, e nem de não contradição ou de identidade. É o princípio de causalidade. É um princípio que vai ao infinito. Um infinito especial - o indefinido. Toda coisa supõe uma causa, que é diferente de toda coisa tem uma razão: causa e razão se diferenciam. Mais: uma causa tem uma causa; como toda causa tem efeito que por sua vez é causa de outros efeitos, que por sua vez. Forma-se a série indefinida de causas e efeitos. Enquanto a razão suficiente de uma coisa é a noção da coisa. A razão suficiente exprime a relação da coisa com sua própria noção. A causa relaciona duas coisas diferentes. Deleuze diz: "C'est limpide". Profunda emoção para quem o entende. É preciso compreender que em Adão pecou, o pecado pertence à noção de Adão e não a Adão. Por quê?

Os conceitos de inerência, de inclusão, e, agora, o mais recente: o conceito de expressão. Vinculado ao conceito de causa, logo à totalidade do mundo. A noção de

sujeito exprime a totalidade do mundo. "Em Leibniz, o mundo não existe fora das mônadas que o exprimem, e no entanto Deus dá existência ao mundo antes das mônadas" (SPE, p.310). Estas proposições não são contraditórias, mas testemunham do duplo movimento pelo qual o mundo expresso envolve-se nas mônadas que o exprimem e pelo qual inversamente as mônadas se desenvolvem. Deus não criou Adão pecador, mas o mundo onde Adão pecou. Mas, foi dito: Adão exprime a totalidade do mundo, ou qualquer sujeito exprime a totalidade do mundo, mesmo a mais modesta proteína. Cada noção de sujeito exprimindo a totalidade do mundo, haveria um sujeito universal, sendo César, Adão, Judas, a proteína, meras aparências do sujeito universal. Mas de modo nenhum é isto que é dito por Leibniz.

Surge a idéia de ponto de vista como superior à idéia de sujeito - este em dependência daquele. O sujeito é constituído pelo ponto de vista, em vez do inverso. E aqui vai iniciar um procedimento que envolve as pequenas percepções e a apercepção - como fontes do entendimento. A apercepção é a percepção consciente e a pequena percepção a diferencial da consciência, que não é dada na consciência. "Devemos compreender literalmente, isto é, matematicamente, que uma percepção consciente produz-se quando pelo menos duas partes heterogêneas entram numa relação diferencial que determina uma singularidade. É como na equação da circunferência em geral  $ydy + xdx = 0$ , na qual  $\frac{dy}{dx} = \frac{-x}{y}$  expressa uma grandeza

determinável. Seja a cor verde: certamente o azul e o amarelo podem ser percebidos, mas, se sua percepção dissipa-se por ter-se tornado pequena eles entram numa relação diferencial ( $\frac{dazul}{damarelo}$ ) que determina o verde. E nada impede que o amarelo ou o

azul, cada um por sua conta, já esteja determinado pela relação diferencial de duas cores que nos escapam ou de dois graus de claro-escuro:  $\frac{dy}{dx} = \text{amarelo}$ " (A Dobra, p.

133). Todos os indivíduos exprimem a totalidade do mundo obscuramente e

confusamente. Questão: o que distingue, então, um ponto de vista de um outro ponto de vista? Cada indivíduo tem sua pequena porção de mundo que é expresso clara e distintamente. Embora todos exprimam esta pequena porção de mundo, só que confusa e obscuramente. Muito belo: O que define o ponto de vista é uma espécie de projetor, que no rumor do mundo obscuro e confuso, limita uma zona de expressão clara e distinta. O mais modesto dos seres possui seu pequeno mundo, envolto pelas trevas do infinito. O ponto de vista: é a região do mundo expressa clara e distintamente por um indivíduo. Melhor dito: é o ponto de vista, em que o sujeito se inclui. Constitui-se.

### LINHA RETA DO TEMPO

São vários começos. A aparição e a aparência. Um principal: o tempo como imagem da eternidade<sup>105</sup>, a figura cíclica do tempo subordinado ao movimento. O tempo dobrado, dobrado pelo demiurgo, colocado em círculo<sup>106</sup>. O tempo é o número do movimento, que mede o movimento dos planetas. Mas há mais: a criação continuada de Deus (Descartes), a transgressão de Clitemnestra; a fala de Tirésias; tanto em Antígona como em Édipo, e a afirmação de que a cesura se constitui pela fala de Tirésias; o movimento aberrante, ou o tempo que não depende mais do movimento; a transformação da aparência em aparição. Kant e seus dois a priori: a espontaneidade e a receptividade; Borges, e a linha reta do tempo: o tempo vai se tornar uma linha reta. A cesura, e passado e futuro que não rimam mais; saem do movimento e entram no tempo? Passado e futuro tornam-se desiguais. Com personagens condenadas à perambulação. Não é só. O problema do nascimento da fenomenologia, pela mudança do par aparência-essência, pelo par aparição-condição de possibilidade. Pode ser dito também, além de outros nascimentos, de Husserl, de

<sup>105</sup> Brague, R. - *Du temps chez Platon et Aristote*. Paris, PUF, 1982.

<sup>106</sup> Brisson, L. - *Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Paris, Éditions Klincksieck, 1974.

Peirce, de Maine de Biran? Também a invocação do sublime, o matemático e o dinâmico; e também o dialético, o sublime dialético, para o movimento aberrante. O desaparecimento do centro, entre a percepção e a ação, a quebra por dentro do sensorio motor, e o surgimento do movimento aberrante. O tempo e suas duas imagens, direta e indireta, a grande disjunção do cinema - que lhe permite o salto, ao cinema, à semelhança da filosofia, na questão do tempo. Há muito mais. O quê? Quando o tempo é cíclico é uma linha que limita o mundo: é um círculo. Não será assim quando se tornar uma linha reta. Não será limite, mas passagem. "O verdadeiro labirinto é a linha reta". Uma zona de bifurcações infinitas? Prigogine a encontrou na termodinâmica não-linear, nas ondulações? Então Jacques Monod também? O acaso contra a lei, como em Hermann Melville. Como não seria nas encantadas de Tennessee Williams. Que implicações virão? Deleuze diz que o tempo cíclico opera a limitação do cosmos e do microcosmos. Diz mais ainda: diz da justiça, da transgressão, da reparação. De Agamenon, de Ifigênia<sup>107</sup>. Se diz também de Clitemnestra e de Orestes, com Ésquilo. Dos astros, no Timeu. Implícitas, e ditas, estão, também, as orquídeas, éticas, etológicas, com ventres de abelhas, em vez de áugures, na ausência dos ventos. Enfim, Deleuze está dizendo de Espinoza, de si mesmo: da diferença entre inteligência e alteridade, de Agamenon; para pensamento e singularidade, das orquídeas. São muitas as soluções para as calmarias, ao final das contas. Mas não são as mesmas regras, ou lógicas, que regem caravelas e pólens. Gregos e orquídeas.

Aristóteles, retomando toda uma tradição antiga, dá prioridade ao movimento local sobre todos os outros movimentos, tomando-o, ao movimento local, como a forma mais pura da mudança, a forma perfeita do movimento. As outras mudanças, os outros movimentos, substancial, quantitativa ou qualitativa, são inferiores; inferiores ao movimento local. O esquema: os movimentos se equivalem às categorias do ser. À

<sup>107</sup> Kierkegaard, S. - *Temor e Tremor*, in *Os pensadores*, S.P., Victor Civita editor, S.P.1979, p. 143: "Quando se suspende uma empresa que implica todo o destino de um povo, quando esta é frustrada por uma desgraça caída do céu, quando a divindade irritada impõe ao mar súbita calma que desafia todos os esforços, quando o áugure cumpre a sua tarefa e declara que o deus reclama o sacrifício de uma jovem, o pai deve então, heroicamente, efetuar tal sacrifício."

mudança substancial, corresponde uma corrupção que destrói uma forma, deixando a matéria primeira privada desta forma, enquanto uma segunda forma é engendrada nesta matéria; enquanto a corrupção é a passagem da forma à privação; a geração, a passagem da privação à forma, como dois sentidos opostos de um mesmo movimento. À mudança de grandeza, corresponde o movimento de dilatação ou de contração. À mudança de uma qualidade a uma outra qualidade, à mudança de intensidade em uma mesma qualidade, corresponde o movimento de alteração<sup>108</sup>.

À mudança de lugar, corresponde o movimento local. O movimento principal. O único que pode ser perpétuo e afetar os seres eternos, pois entre os movimentos locais, achar-se-á um, o movimento de revolução, que pode prosseguir indefinidamente. Os movimentos locais dos corpos celestes são periódicos; e ao fim de um certo tempo, os corpos celestes retornarão às posições que ocupam agora. Trata-se do ciclo, de um tempo periódico ao qual correspondem os ciclos orgânicos. O movimento local precede e determina todos os outros movimentos, as gerações e as corrupções, as dilatações e as contrações, as alterações de todas as espécies. Acrescente-se: entre os movimentos locais, há um que é eterno, sendo necessariamente o princípio de todos os outros: trata-se do movimento uniforme de rotação - do mesmo modo que o movimento local é o primeiro dos movimentos, a rotação uniforme é o primeiro dos movimentos locais. Dentro desta tradição, o tempo é fundamentalmente subordinado a alguma coisa que ocorre nele, e esta alguma coisa pode ser determinada como sendo o movimento, a mudança, ou seja: subordinação do tempo à mudança, subordinação do tempo ao movimento. O tempo torna-se medida do movimento. Número do movimento. Subordinação do tempo ao curso do mundo, e, neste sentido, aparece a definição clássica entre os gregos: o tempo é o número do movimento<sup>109</sup>. O movimento uniforme e perfeito do mundo supra-lunar, como um

---

<sup>108</sup> Duhem, P. - *Le Système du Monde*, Paris, Hermann, s/d.

<sup>109</sup> Routifa, L. - *La définition aristotélicienne du temps*, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, p. 247.

centro, subordina o movimento sub-lunar. Dominação do transporte circular que é um contínuo, não podendo produzir-se paragem em seu fluxo. Um movimento uniforme é um movimento que conserva imutavelmente uma velocidade constante, e o único movimento uniforme é o transporte circular. Como na primeira síntese do tempo - o tempo empírico: a representação do tempo tem, como condição, a percepção de instantes sucedendo-se uns aos outros. Ou seja: A articulação do antes e do depois, do anterior e do posterior - em uma ordem de sucessão. A experiência é a condição para o conhecimento do tempo. E é recorrendo à experiência que Aristóteles define o tempo como número do movimento conforme o antes e o depois. Ao que parece, e facilmente, estabelece-se uma relação de reciprocidade entre a existência do tempo e do movimento. É certo que o movimento possui um número: no movimento, há um mais e um menos da ordem da quantidade, e o que distingue o mais e o menos no movimento, é o tempo. O que é qualificado no movimento de mais e de menos é a velocidade, permitindo, esta distinção de mais e de menos, a comparação de vários movimentos. A afirmação: há mais ou menos movimento, exprime um aspecto quantitativo do movimento. E o que permite dar conta deste aspecto do movimento é um número - o número, este número, é o tempo. O tempo é o número que mede a lentidão e a velocidade do movimento: o mais e o menos. Ainda é preciso: o tempo é a medida, mas não é a unidade de medida.

O número é constituído por duas espécies: o número numerante e o número numerado<sup>110</sup>. O número numerante é o instrumento da numeração, podendo ser aplicado a qualquer coisa: o número cem é o mesmo, em cem mesas, cem homens, cem flores. O tempo é diferente do número numerante. Em primeiro lugar: o tempo é independente dos diferentes movimentos dos quais ele é o número. Começa-se: o escoamento do tempo, que é uma duração, se traduz por um número. A duração se exprimindo na sucessão de instantes distintos, enquanto o movimento se exprime na

---

<sup>110</sup> Aristote, *Traité du temps*, introduction, traduction et commentaire par Catherine Collobert - Paris, Éditions Kimé, 1994.

sucessão de estados, as duas sucessões sendo correlativas. À sucessão dos estados em movimento, não importando o tipo de movimento, pois sempre haverá um antes e um depois, correspondente à sucessão dos instantes no tempo. O tempo é o número do movimento, sucessão de estados, porque se exprime em sucessão de instantes, o instante é a unidade de medida do tempo, não significando que o tempo seja uma coleção de instantes - não é o instante que é mensurável, mas o anterior e o posterior, o antes e o depois. Sendo o tempo, o anterior e o posterior, o número do movimento, aparecendo a idéia de sucessão como o centro da teoria do tempo. A sucessão no tempo é a sucessão de instantes. O número numerante é, por exemplo, dois; o número numerado é dois dias. O instante sendo a unidade de medida do tempo - e o tempo sendo sempre idêntico, dois movimentos simultâneos, mesmo sendo diferentes, têm necessariamente a mesma duração - dois minutos, duas horas, duas primaveras.

Há uma hierarquia nos movimentos - o transporte local é primeiro, mas não há um só movimento local. Dois podem ser distinguidos: o movimento circular e o movimento retilíneo, este não sendo contínuo e indefinido. O movimento circular vai de um ponto ao mesmo ponto, enquanto os outros movimentos vão de um ponto a outro. Fim e começo são os mesmos no movimento circular, no ciclo: é nesta união entre o começo e o fim que reside a perfeição deste movimento. Mais: este movimento não podendo ser interrompido por outro movimento, é indestrutível. Além de circular, este movimento é uniforme, conservando imutavelmente uma velocidade constante. Um, infinito, contínuo, uniforme. O movimento circular é a medida do tempo. É o movimento do céu, primeiro de todos os movimentos, porque eternamente contínuo e homogêneo: mede o tempo, como mede os outros movimentos, que estão em relação a ele em estado de subordinação. É o tempo como imagem da eternidade, a figura cíclica do tempo, subordinada ao movimento, e cujo segredo é o retorno periódico dos planetas, na mesma posição relativa, e esta é a grande idéia que atravessa toda filosofia antiga. Mas o tempo não é um ser - é um modo. Da mesma maneira que o número não é um ser, é um modo em relação ao que quantifica: o

tempo é um modo em relação ao que mede. O tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois. O tempo é alguma coisa do movimento. O tempo é o que há de numerado no movimento, o quanto do movimento. "Quantum". Há uma subordinação do tempo ao movimento, ao curso do mundo. O tempo é cíclico, mede o movimento dos planetas. Mas dizer que o tempo se torna pura linha reta, como será dito, é dizer que ele perde sua forma cíclica. E tudo que a antiguidade dizia do tempo, perde-se. Altera-se a idéia de bifurcação tal como dada na termodinâmica não-linear? Fang que pode matar ou morrer. Mesmo os impossíveis de Leibniz precisam estar presentes com outros caminhos?

Assim no mundo antigo, contudo nem sempre assim. Há outros mundos: pois o tempo vai se tornar linha reta, perdendo sua forma cíclica<sup>111</sup>, talvez a grande doação de Borges<sup>112</sup>. O verdadeiro labirinto é a linha reta do tempo; não do espaço; o tempo, o verdadeiro labirinto, será dito, o tempo. O tempo se desdobra, desenrola-se. Perde sua forma cíclica: é o mais importante. Desmorona o círculo do tempo, e a ação do demiurgo, segundo o "Timeu", dobrando o tempo, cessa. O tempo como imagem da eternidade. O tempo cíclico era para os gregos o ato supremo: operador de limites, o que opera a limitação. Dá limites ao mundo. Tornando-se linha reta, o tempo não limita mais o mundo, atravessa-o, como as linhas de contorno na pintura dadaísta atravessam a massa; não sendo mais limite no sentido de limitação. A palavra limite muda de seqüência (como se diz seqüência em cinema), tornando-se o termo para o qual algo tende, afirma Deleuze. Afirma: é ao mesmo tempo a tendência e aquilo para o qual algo tende - passagem ao limite. É uma nova atmosfera, uma nova maneira de pensar<sup>113</sup>. Qual a importância desta modificação do tempo, que deixa de ser circular, para tornar-se uma linha reta? Deleuze convoca Kant e Hölderlin: "É numa avaliação totalmente distinta do eu passivo que a iniciativa kantiana pode ser retomada, e é

---

<sup>111</sup> Beaufret, J. - Hölderlin et Sophocle, Saint-Pierre-de-Saleme, Gerard Monfort Editeur, 1983.

<sup>112</sup> Borges, J.L. - Ficcões, ed. Circulo do livro.

<sup>113</sup> Heidegger, M., - *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 195 e segs.

nessa mesma avaliação que a forma do tempo mantém, ao mesmo tempo, o Deus morto e o eu rachado. Neste sentido, é justo dizer que a saída do kantismo não está em Fichte ou Hegel (como comumente é dito), mas somente em Hölderlin que descobre o vazio do tempo puro e, nesse vazio, o afastamento contínuo do divino, a rachadura prolongada do Eu e a paixão constitutiva do Eu. Hölderlin via nesta forma do tempo a essência do trágico ou a aventura de Édipo como um instinto de morte com figuras complementares. É, possível, assim, que a filosofia kantiana seja a herdeira de Édipo ” (DR, p. 153). Hölderlin coloca o problema ao nível da tragédia grega, opondo o trágico tal como aparece em Ésquilo e Sófocles. Precisamente, com Sófocles, em Édipo e Antígona. “Que significa: forma vazia do tempo ou terceira síntese? *The time is out of joint*. O príncipe do Norte diz: “O tempo está fora dos eixos”. É possível que o filósofo do Norte diga a mesma coisa e que seja hamletiano, visto ser edipiano? O eixo, *cardo*, é o que assegura a subordinação do tempo aos pontos precisamente cardinais por onde passam os movimentos periódicos que ele mede (o tempo, número do movimento, para a alma tanto quanto para o mundo). O tempo fora dos eixos significa, ao contrário, o tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava, liberado de sua figura circular muito simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo, revertendo sua relação com o movimento, descobrindo-se, em suma, como forma vazia e pura. O próprio tempo se desenrola (isto é, deixa aparentemente de ser um círculo), em vez de alguma coisa desenrolar-se nele (segundo a figura simples demais do círculo). Ele deixa de ser cardinal e se torna ordinal, uma pura *ordem* do tempo. Hölderlin dizia que ele pára de “rimar”, porque se distribui desigualmente de uma parte e de outra de uma “cesura” segundo a qual início e fim já não coincidem. Perambulação, errância. Podemos definir a ordem do tempo como sendo esta distribuição puramente formal do desigual em função de uma cesura. Distingue-se, então, um passado mais ou menos longo, um futuro em proporção inversa, mas o futuro e o passado não são aqui determinações empíricas e dinâmicas do tempo: são características formais e fixas

que decorrem da ordem *a priori* como uma síntese estática do tempo. Estática, forçosamente, pois o tempo já não é subordinado ao movimento; forma da mudança mais radical, mas a forma da mudança não muda. É a cesura e o antes e o depois que ela ordena uma vez por todas que constituem a *rachadura do eu* (a cesura é exatamente o ponto de nascimento da rachadura)” (DR, pp.155-156). Não é o mesmo antes e depois, começo e fim, que rimam, do tempo empírico; do ciclo periódico. O tempo reverte seu próprio fundamento: “Tendo abjurado seu conteúdo empírico, tendo revertido seu próprio fundamento, o tempo não se define apenas por uma ordem formal vazia, mas ainda por um conjunto e uma série” (DR, p.156). Mas um começo e fim não simétricos, desaparecendo o tempo como imagem da eternidade. A figura cíclica do tempo subordinado ao movimento desaparece. O tempo sai de seus gonzos, de seu eixo, pára de circular em torno: o tempo pára de girar em torno de um centro. “Mas também é preciso que o movimento seja normal: o movimento só pode subordinar o tempo e fazer dele um número que indiretamente o meça, se preencher as condições de normalidade. O que chamamos de normalidade é a existência de centros: centros de revolução do próprio movimento, de equilíbrio das forças, de gravidade dos móveis, e de observação para um espectador capaz de conhecer ou perceber o móvel, e de determinar o movimento. Um movimento que se furta à centragem, de uma maneira ou de outra, é como tal anormal, aberrante. A Antigüidade se defrontava com essas aberrações de movimento, que afetavam até mesmo a astronomia, e tornavam-se ainda mais consideráveis quando se tratava do mundo sublunar dos homens (Aristóteles). Ora, o movimento aberrante põe em questão o estatuto do tempo como representação indireta ou número do movimento, pois escapa às relações de número. Mas, longe de o próprio tempo ficar abalado, ele encontra nisso a ocasião de surgir diretamente, e de livrar-se da subordinação ao movimento, de reverter essa subordinação. Inversamente, portanto, uma apresentação direta do tempo não implica a parada de movimento, mas, antes, a promoção do movimento aberrante. O que faz deste problema um problema tão cinematográfico

quanto filosófico é o fato de a imagem-movimento parecer ser *em si mesma* um movimento fundamentalmente aberrante, anormal. Epstein foi talvez o primeiro a ressaltar teoricamente este ponto, cuja experiência prática os espectadores faziam no cinema: não somente as acelerações, as desacelerações e inversões, mas o não-distanciamento do móvel (“um fugitivo corria e, no entanto, continuava diante de nós”), as constantes mudanças de escala e proporção (“sem denominador comum possível”), os falsos *raccords* de movimento (o que Eisenstein, por sua vez, chamava de *raccords* impossíveis)” (IT, pp. 50-51). Noël Burch de um lado, através de Eisenstein<sup>114</sup>, “Mais recentemente, Jean-Louis Schefer, num livro em que a teoria forma uma espécie de grande poema, mostrou que o espectador comum do cinema, o homem sem qualidades, encontrava seu correlato na imagem-movimento como movimento extraordinário. É que a imagem-movimento não reproduz um mundo, mas constitui um mundo autônomo, feito de rupturas e desproporções, privado de todos os seus centros, dirigindo-se como tal a um espectador que já não é o centro de sua própria percepção. O *percipiens* e o *percipi* perderam seus pontos de gravidade. Schefer tira disso a consequência mais rigorosa: a aberração do movimento que

---

<sup>114</sup> Burch, N. - *Práxis do Cinema*, S.P., Editora Perspectiva, 1992, p.60: “Somos, pois, forçados a pensar que foi na primeira parte de *Ivan Grozni (Ivan, o Terrível)* que Eisenstein levou mais longe essa preocupação com a organização plástica de um plano para outro. E dentre todos os exemplos que poderiam ser citados, talvez o mais claro e o mais belo seja a falsa agonia de Ivan. Nessa seqüência, toda a imagem é muito escura, à exceção de um ícone brilhantemente iluminado, que reaparece em cada quadro novo, a cada vez num local diferente na tela, e também com uma distância focal diferente. São os arabescos traçados pela mudança de posição do ícone na tela que constituem a trama da seqüência, trama esta sobre a qual a massa sombria dos padres tece uma espécie de equilíbrio, em contraponto com o jogo das distâncias focais *versus* mudanças de ângulo e dos falsos *raccords* de posição. Aqui, abordamos uma contradição extremamente importante, um contradição que, na verdade, é apenas um novo tipo de dialética, inerente a este conceito de montagem. Efetivamente, visando obter relações harmoniosas entre os sucessivos planos, quanto à disposição das partes escuras entre si e sua relação com a mancha clara do ícone, Eisenstein “trapaceou” as posições relativas dos padres (que permanecem imóveis) de um plano para outro. Ora, isso significa violar uma das sacrossantas regras da “continuidade” espacial, uma trapaça que deveria provocar esse famoso “desconforto” - mas nada disso acontece. E por que? Porque neste caso, Eisenstein nos impõe uma concepção toda pessoal do espaço cinematográfico, criando um espaço que só existe em função da soma dos planos desta seqüência; não se tem a sensação de um cenário prévio, no qual esta série de planos se insere de algum modo, mas de um espaço com uma existência tão múltipla e emaranhada quanto o bilhar de Braque, um cenário que é a soma de todas as visões possíveis desse mesmo cenário, através de planos sucessivos, e que tira coesão da harmonia plástica das mudanças de plano. Evidentemente, trata-se de uma realização rara e difícil. Certos falsos *raccords* no quarto em que Ivan “agoniza”, concebidos com uma finalidade de composição análoga (seu objetivo era, principalmente, harmonizar cada plano em separado), só provocam, efetivamente, um desconforto: a unicidade espacial desse quarto é por demais reafirmada, antes e depois desses *raccords*, muito isolados para que se possa considerá-los como algo mais do que meras violações. Mas a cena dos padres existe e mostra o caminho, esboçando talvez pela primeira vez a articulação coerente de um espaço mais “aberto”, na medida em que é rigorosa a mudança, plano a plano, dos objetos que a compõem”.

caracteriza a imagem cinematográfica liberta o tempo de qualquer encadeamento, opera uma apresentação direta do tempo, revertendo a relação de subordinação que ele mantém com o movimento normal; “o cinema é a única experiência em que o tempo me é dado como uma percepção”. Sem dúvida Schefer invoca um crime primordial, essencialmente ligado a esta situação do cinema, exatamente como Pasolini invocava uma morte primordial, para a outra situação. É uma homenagem à psicanálise, que nunca deu ao cinema mais que um único objeto, uma única ladainha: a cena dita primitiva. Mas só há um crime: o próprio tempo. O que o movimento aberrante revela é o tempo como todo, como “abertura infinita, anterioridade a qualquer movimento normal definido pela motricidade: é preciso que o tempo seja anterior ao desenrolar regrado de qualquer ação, que haja “um nascimento do mundo que não esteja ligado perfeitamente à experiência de nossa motricidade”, e que “a mais remota lembrança de imagem esteja separada de qualquer movimento dos corpos”. Se o movimento normal vai subordinar o tempo, do qual nos dá uma representação indireta, o movimento aberrante atesta uma anterioridade do tempo, que ele nos apresenta diretamente, do fundo da desproporção das escalas, da dissipação dos centros, dos falsos *raccords* das próprias imagens” (IT, p. 51).

Número numerado ou movimento periódico: tempo alternante, correspondente aos ciclos orgânicos. “O eixo, o cardo, é o que assegura a subordinação do tempo aos pontos precisamente cardinais por onde passam os movimentos periódicos que ele mede (o tempo, número do movimento, para a alma tanto quanto para o mundo)” (DR, p. 155). O tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava - a ação de dobra do demiurgo. Trata-se de uma reversão e de uma descoberta: reverte-se a relação com o movimento, descobre-se o tempo como forma vazia e pura. Dá-se um salto, da primeira para a terceira síntese do tempo. “O movimento só pode subordinar o tempo e fazer dele um número que indiretamente o meça, se preencher condições de normalidade. O que chamamos de normalidade é a existência de centros: centro de revolução do próprio movimento, de equilíbrio das forças, de gravidade dos móveis, e

de observação para um espectador capaz de conhecer ou perceber móvel, e de determinar o movimento” (IT, p. 50). Furtar-se ao centro, quando o movimento furta-se ao centro, trata-se do movimento aberrante. “Ora, o movimento aberrante põe em questão o estatuto do tempo como representação indireta ou número do movimento, pois escapa às relações de número. Mais longe de o próprio tempo ficar abalado, ele encontra nisso a ocasião de surgir diretamente” (IT, p. 50). Há uma explícita relação entre o movimento aberrante e a libertação do tempo. “Submetidas a leis que salvavam o movimento, movimento extensivo do mundo ou movimento intensivo da alma, e que mantinham a subordinação do tempo. Com efeito, será preciso esperar Kant para operar a grande reversão: o movimento aberrante tornou-se o mais cotidiano, a cotidianidade mesma, e não é mais o tempo que depende do movimento, mas o inverso... Uma história parecida surge no cinema. Por muito tempo, as aberrações do movimento foram reconhecidas, mas conjuradas. São os intervalos de movimento que põem em questão, primeiramente, sua comunicação, e introduzem uma separação ou uma desproporção entre o movimento recebido e o movimento executado. Todavia, referida a este intervalo, a imagem-movimento nele encontra o princípio de sua diferenciação em imagem-percepção (movimento recebido) e imagem-ação (movimento executado). O que era aberrante em relação à imagem-movimento deixa de sê-lo, referido a estas duas imagens: é o próprio intervalo que agora desempenha o papel de centro, e o esquema sensório-motor restaura a proporção perdida, a restabelece de um novo modo, entre a percepção e a ação. O esquema sensório-motor procede por seleção e coordenação. A percepção se organiza em obstáculos e distâncias a serem transpostas, enquanto a ação inventa o meio de transpô-los, superá-los, num espaço que constitui ora um “englobante”, ora uma “linha de universo”: o movimento salva-se, tornando-se relativo. E sem dúvida este estatuto não esgota a imagem-movimento. A partir do momento em que esta deixa de ser referida a um intervalo como centro sensório-motor, o movimento reencontra sua absolutidade e todas as imagens reagem umas sobre as outras, sobre todas as suas

faces e em todas as suas partes. É o regime da variação universal, que ultrapassa os limites humanos do esquema sensório-motor, rumo a um mundo não-humano, onde movimento iguala matéria, ou então rumo a um mundo sobre-humano, que atesta um espírito novo” (II, p. 54). Constitui-se um novo problema referente ao esquema sensório-motor: que suspende seu exercício, já não se exerce, sem que seja superado ou ultrapassado. O esquema sensório-motor quebra-se por dentro. Não mantém a junção entre a percepção que seleciona e a ação que coordena. É bom citar-se Leroy-Gourhan em “O cérebro e a mão”, no seu sofisticado processo de coordenação, talvez bem mais sofisticado do que o processo do cérebro na locomoção? Ainda que neste processo, percepção e ação não tenham se dissociado, apenas dando uma vaga idéia da percepção do artista, em nada articulado com o utilitário, no caso, o utilitário, a ação prolongando a percepção, mas sim com o simulacro que Platão tanto detestava (percepção do artista; o tempo fora de seus eixos?). O vidente no lugar do actante. Uma nova estética, em que modelos, cópia e símbolos, iconofilia e iconoclastismo desabam. Beatniks tomam o lugar da banalidade artesanal, como desfazem a curvatura do tempo feita pela metalurgia demiúrgica, em favor da deambulação. “Quer dizer que as percepções e as ações não se encadeiam mais, e que os espaços já não se coordenam nem se preenchem. Personagens, envolvidas em situações óticas e sonoras puras, encontram-se condenadas à deambulação ou à perambulação. São puros videntes, que existem tão somente no intervalo de movimento, e não têm sequer o consolo do sublime, que os faria encontrar a matéria ou conquistar o espírito. Estão, antes, entregues a algo intolerável: à sua própria cotidianidade. É aí que se dá a reversão: o movimento já não é somente aberrante, mas a aberração vale agora por si mesma e designa o tempo como sua causa direta. “O tempo sai dos eixos”: ele sai dos eixos que lhe fixavam as condutas no mundo, mas também os movimentos de mundo. Não é mais o tempo que depende do movimento, é o movimento aberrante que depende do tempo” (II, p. 55). Sobretudo observar o estranho do antes e do depois que já não serão do movimento, e sim do tempo. Uma distinção faz-se necessária:

pois o tempo não se definirá mais conforme as determinações do movimento. A sucessão é das coisas e dos movimentos que estão no tempo, e não do próprio tempo. Se houver um antes e um depois, já não serão do movimento, e sim do tempo. Ou melhor: permanência, sucessão e simultaneidade são modos e relações do tempo, e estes três se aproximam da essência, do afeto e da afecção em Espinoza? O tempo autônomo supõe novos investimentos - ou, é um canto da autonomia, kantiano. O tempo deixa de ser cardinal, inferior, e se torna ordinal, superior, - uma pura ordem do tempo. Não tem que passar por pontos do mundo para ter sua ordem - à Kant, legisla-se. "O início e o fim já não coincidem" (DR, p. 155). O passado e o futuro, à diferença do tempo cíclico, já não são "determinações dinâmicas e empíricas do tempo". Estão envolvidos, passado e futuro, com o a priori. Com as formas do tempo e não do movimento.

Que são o a priori e o transcendental; e o metafísico; sim - pois há uma exposição e uma dedução metafísicas, e que importância têm na obra de Kant? O a priori, sabe-se, define-se como independente da experiência. Porque a experiência jamais nos dá algo que seja universal e necessário, e o a priori é universal e necessário. O necessário e o universal não derivam da experiência. Não são dados da experiência. Usar as palavras "sempre", "necessariamente", define o conhecimento como uma ultrapassagem do dado, bastando a certeza de que a experiência só nos dá o particular e o contingente. O universal e o necessário nunca serão dados em uma experiência. O a priori - o necessário e o universal, é o que não depende da experiência. Independente da experiência; mas aplicando-se a ela; aplicando-se aos objetos da experiência. O universal e o necessário independentes da experiência, aplicam-se à experiência. Hume disse algo semelhante: da implicação de princípios subjetivos, pelos quais o dado é ultrapassado. Kant não concorda que esta subjetividade dos princípios seja psicológica, empírica, mas sim uma subjetividade transcendental. O transcendental não é psicológico; embora subjetivo. É um novo capítulo, sobretudo pela concepção que será feita do transcendental. Não é uma subjetividade psicológica; mas uma

subjetividade transcendental: com as formas do espaço e do tempo e as categorias, a receptividade e a espontaneidade. Mas não é tão simples a questão do transcendental, enfim ele dará nome a um novo tipo de sujeito, bastante surpreendente: sujeito transcendental. A-subjetivo; aformal. Como diz Maine de Biran: afecções sensitivas puras. Ir-se-á mais adiante do que Kant, pela supressão do “Eu penso”, do cogito, das formas da consciência. Um novo sujeito: singularidade nômade, que na exposição de Simondon não deriva da experiência, pelo contrário dá condições para o individual, o vivo; e para a personalidade no mundo social. Para a formação das ciências cognitivas. Enfim a resposta subjetiva de Hume foi insuficiente para Kant. Trata-se de uma subjetividade, mas não psicológica. Transcendental. Com que lida, este sujeito transcendental? Com o a priori. Ele é a priori. O transcendental é um sujeito universal e necessário. O que ele possui para ser transcendental? O que não deriva da experiência; o a priori. O universal e necessário. O sujeito transcendental é constituído pelo espaço e pelo tempo e, também, pelas categorias, os predicados universais. É possível, sem dúvida, que a cesura, separando este sujeito dos movimentos sutis e sublimes, isolando-o, algo como uma pura contemplação, apresente-o liberado do movimento. As categorias e o espaço e o tempo o explicarão. O primeiro exemplo, das categorias. A possibilidade do Deus enganador, que não coordenaria representação e realidade (ontologia). É o problema das distinções. E as distinções, quaisquer delas, não se adequariam, à realidade. Descartes parece prolongar Aristóteles, quando faz referência aos juízos de realidade: só há erro quando afirmamos que aquilo que pensamos tem existência. Estamos diante da noção de categoria. A categoria é um predicado ou atributo ( atributo é melhor empregado do que predicado, pois este, em “A Dobra”, será como o acontecimento, as noções de Leibniz são predicados, acontecimentos; mas, ao mesmo tempo, predicado é melhor empregado, porque a noção é necessária e universal. Pertencendo eternamente ao seu sujeito) universal e necessário. Diferente do vermelho da rosa em “a rosa é vermelha”. O mais notável é que as categorias se dizem de todos os objetos:

constituem o objeto qualquer = X. São domínios diferentes, o transcendental e o empírico. "A rosa é vermelha", "a rosa tem uma causa": o empírico e o transcendental, com seus modos atributivos específicos: o segundo tornando a rosa um objeto qualquer = X. O exemplo de rosa em "a rosa tem uma causa" é o mesmo que todo objeto tem uma causa, e não será objeto aquele, aquilo, que não tiver uma causa, ou melhor que não receber todas e quaisquer categorias como predicado. Ter uma causa é atributo de todo objeto de experiência possível. Há um todo da experiência possível; atributos que são chamados de categorias, - representações - , são aplicados a qualquer tipo de objeto. Com Kant, são sempre quatro juízos, divididos em três categorias: quantidade, qualidade, relação, modalidade. É o tema da analítica transcendental. As categorias são uma das representações a priori. A outra são o espaço e o tempo, representações, desde que diversidade a priori, à diferença das intuições derivadas, em oposição às intuições originárias - incriadas ou criadas, ambas diversidades empíricas. Mas antes - as categorias. Descartes: se penso A, pode ser que A não exista, o que não é o caso do pensamento, o pensamento de A, existe. Isto é a realidade, que a um pensamento corresponda um objeto além do pensamento, A, no caso. A realidade então é ser sujeito de um juízo. Ser sujeito de um juízo ou de uma série de juízos possíveis. A realidade de algo é sua capacidade de receber determinações mediante juízos, algum predicado ou atributo vem determinar aquilo que o sujeito é. Ser real é ser sujeito de uma série de juízos. São quatro as formas do juízo: Cada forma de juízo tem uma forma correspondente de realidade: a tabela das categorias. Mas é claro que os predicados das categorias são predicados universais, diferentes dos predicados empíricos, os a priori dos a posteriori. A noção de objeto se constitui pela noção de categoria: qualquer coisa que se deixar atribuir uma categoria é um objeto. As categorias, diferindo dos predicados do tipo, verde, vermelho, são as condições da experiência possível: as categorias são os predicados do objeto qualquer. Qualquer coisa à qual não se possa atribuir as categorias não é um objeto. As categorias enquanto predicados do objeto qualquer são a priori e são condições da

experiência possível. Pelas categorias a noção de experiência possível ganha um sentido. E é a priori que será fundada a noção de experiência possível: há um nível em que o todo da experiência possível ganha um sentido: precisamente porque há predicados universais que se atribuem ao objeto qualquer. O universal e o necessário. Há duas espécies de elementos a priori - as categorias e o espaço e o tempo. O espaço e o tempo não fazem parte das categorias, porque as categorias enquanto predicados da experiência possível são conceitos (com extensão e compreensão), são representações a priori ou conceitos a priori, enquanto que o espaço e o tempo são apresentações. Isto, diz Deleuze, é muito novo em filosofia: é preciso distinguir representação de apresentação, que são as duas espécies de elementos a priori. O tempo e o espaço não se explicam somente pela diversidade a posteriori, ao contrário, sim, pela diversidade a priori, que levanta a questão das quantidades intensivas. Tudo o que aparecer sob as condições do espaço e do tempo e sob as condições das categorias são as formas de toda a experiência possível que pertencem, não às coisas enquanto são em si mesmas, mas enquanto formas de toda aparição. O espaço e o tempo são as formas do que aparece, as categorias são as formas de representação do que aparece: são as duas dimensões do sujeito transcendental. Problema: Há uma impossibilidade de reduzir o espaço e o tempo à ordem dos conceitos. São irreduzíveis. É bom que se saiba fazer a distinção da diversidade daquilo que aparece no espaço e no tempo, da diversidade do espaço e do tempo propriamente. A primeira diversidade é aquilo que aparece no espaço e no tempo, é a diversidade empírica. E a segunda diversidade é a diversidade do espaço nele mesmo e do tempo nele mesmo. serão a diversidade a priori. A diversidade a priori do espaço e do tempo constitui a forma de apresentação. De outro modo, a diversidade empírica pertence ao que aparece. Os conceitos ou as categorias unificam uma diversidade. O espaço e o tempo são as formas da intuição, e a intuição é precisamente a apresentação. O espaço e tempo: receptividade; o conceito, a atividade, a espontaneidade. O espaço e o tempo são as formas do imediato; os conceitos, da mediação. "Kant pergunta primeiro: qual

que se atribuem ao objeto qualquer. O universal e o necessário. Há duas espécies de elementos a priori - as categorias e o espaço e o tempo. O espaço e o tempo não fazem parte das categorias, porque as categorias enquanto predicados da experiência possível são conceitos (com extensão e compreensão), são representações a priori ou conceitos a priori, enquanto que o espaço e o tempo são apresentações. Isto, diz Deleuze, é muito novo em filosofia: é preciso distinguir representação de apresentação, que são as duas espécies de elementos a priori. O tempo e o espaço não se explicam somente pela diversidade a posteriori, ao contrário, sim, pela diversidade a priori, que levanta a questão das quantidades intensivas. Tudo o que aparecer sob as condições do espaço e do tempo e sob as condições das categorias são as formas de toda a experiência possível que pertencem, não às coisas enquanto são em si mesmas, mas enquanto formas de toda aparição. O espaço e o tempo são as formas do que aparece, as categorias são as formas de representação do que aparece: são as duas dimensões do sujeito transcendental. Problema: Há uma impossibilidade de reduzir o espaço e o tempo à ordem dos conceitos. São irreduzíveis. É bom que se saiba fazer a distinção da diversidade daquilo que aparece no espaço e no tempo, da diversidade do espaço e do tempo propriamente. A primeira diversidade é aquilo que aparece no espaço e no tempo, é a diversidade empírica. E a segunda diversidade é a diversidade do espaço nele mesmo e do tempo nele mesmo. serão a diversidade a priori. A diversidade a priori do espaço e do tempo constitui a forma de apresentação. De outro modo, a diversidade empírica pertence ao que aparece. Os conceitos ou as categorias unificam uma diversidade. O espaço e o tempo são as formas da intuição, e a intuição é precisamente a apresentação. O espaço e tempo: receptividade; o conceito, a atividade, a espontaneidade. O espaço e o tempo são as formas do imediato; os conceitos, da mediação. "Kant pergunta primeiro: qual é o fato do conhecimento (quid facti)? O fato do conhecimento é que temos representações a priori (graças às quais formulamos juízos). Sejam simples "apresentações": o espaço e o tempo, formas a priori da intuição, intuições por sua vez

(por exemplo, a cor vermelha). Sejam propriamente, “representações”: a substância, a causa, etc., conceitos a priori que se distinguem dos conceitos empíricos (por exemplo, o conceito de leão). A questão *Quid facti?* É o objeto da metafísica. Que o espaço e o tempo sejam apresentações ou intuições a priori, tal é o objeto do que Kant chama “a exposição metafísica” do espaço e do tempo. Que o entendimento disponha de conceitos a priori (categorias) que se deduzem das formas do juízo, tal é o objeto do que Kant chama “a dedução metafísica” dos conceitos” (Kant, p. 25-26).

“A essência não é apenas particular, individual, mas individualizante. Ela própria individualiza e determina as matérias em que se encarna, como os objetos que enfeixa nos anéis do estilo: como o avermelhado septeto e a branca sonata de Vinteuil ou a bela diversidade na obra de Wagner. É que a essência 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. Que poderíamos fazer da essência, que é diferença última, senão repeti-la, já que ela não pode ser substituída, nada podendo ocupar-lhe o lugar? Por essa razão uma grande música deve ser tocada muitas vezes, um poema, aprendido de cor e recitado. A diferença e a repetição só se opõem aparentemente e não existe um grande artista cuja obra não nos faça dizer: “A mesma e no entanto outra”” (PS, p. 49).

“No racionalismo dogmático, a teoria do conhecimento fundava-se sobre a idéia de uma correspondência entre o sujeito e o objeto, de um acordo entre as ordens das idéias e a ordem das coisas. Esse acordo apresentava dois aspectos: implicava em si mesmo uma finalidade e exigia um princípio teológico como fonte e garantia dessa harmonia, dessa finalidade. Mas é curioso ver que numa perspectiva totalmente diferente, o empirismo de Hume tinha uma saída semelhante: para explicar que os princípios da Natureza estivessem de acordo com os da natureza humana, Hume foi forçado a invocar explicitamente uma harmonia preestabelecida.

A idéia fundamental do que Kant chama “a sua revolução copernicana” consiste no seguinte: substituir a idéia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final)

princípios da Natureza estivessem de acordo com os da natureza humana, Hume foi forçado a invocar explicitamente uma harmonia preestabelecida.

A idéia fundamental do que Kant chama “a sua revolução copernicana” consiste no seguinte: substituir a idéia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objeto ao sujeito. A descoberta essencial é que a faculdade de conhecer é legisladora ou, mais precisamente, que há alguma coisa de legislador na faculdade de conhecer. (Assim como qualquer coisa de legislador na faculdade de desejar.) Dessa forma, o ser racional descobre em si novas potências. A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aí uma reviravolta na concepção antiga de Sabedoria: o sábio se definia, ora por suas próprias submissões, ora por seu acordo “final” com a Natureza. Kant opõe a imagem crítica à sabedoria: nós, os legisladores da Natureza. Quando um filósofo, aparentemente estranho ao kantismo anuncia a substituição de *Jubere* por *Parere*, deve mais a Kant do que poderia supor.

Poderia parecer que o problema da submissão do objeto pudesse ser facilmente resolvido do ponto de vista de um idealismo subjetivo. Mas seria uma solução muito distante do kantismo. O *realismo empírico* é uma constante da filosofia crítica. Os fenômenos não são aparências, mas tampouco são produtos de nossa atividade. Eles nos afetam enquanto somos sujeitos passivos e receptivos. Podem nos ser submetidos, precisamente porque não são coisas em si. Mas como o são, se não são produzidos por nós? Como um sujeito passivo pode ter, por outro lado, uma faculdade ativa de tal ordem que as afecções que ele experimenta sejam necessariamente submetidas a essa faculdade? Em Kant, o problema da relação entre o sujeito e o objeto tende pois a se interiorizar: torna-se o problema de uma relação entre faculdades subjetivas que diferem em natureza (sensibilidade receptiva e entendimento ativo)” (PhCK, pp. 18-20).

“Até agora foi mostrado que o problema da filosofia de Hume era o seguinte: como o espírito torna-se uma natureza humana? Mas por que o espírito?” (ES, p. 11).

fluxo de impressões, mas ele próprio, nele próprio, altera este fluxo, pela contração. O espírito é síntese e transição fácil - e recebe os princípios da natureza humana. Em Kant, o transcendental é sua grande descoberta. Mas esta proximidade entre o a priori e o transcendental, que quando se diz de um, o outro emerge? Transcendental: subjetivo, mas não psicológico. Transcendental, constituído pelas categorias e pelo espaço e tempo. "Representação" e "presentação". Mais ainda: condição de possibilidade para a aparição.

"O essencial na recherche não é a memória nem o tempo, mas o signo e a verdade. O essencial não é lembrar-se, mas aprender; porque a memória só vale como uma faculdade capaz de interpretar certos signos e o tempo só vale como a matéria ou o tipo dessa ou daquela verdade. É a lembrança, ora voluntária, ora involuntária, só intervém em momentos precisos do aprendizado, para contrair o efeito ou para abrir novos caminhos. As noções da Recherche são: o signo, o sentido, a essência; a continuidade dos aprendizados e o modo brusco das revelações. (...) Há uma visão proustiana do mundo que se define, em princípio, por aquilo que exclui: nem matéria bruta, nem espírito voluntário; nem física, nem filosofia. A filosofia supõe enunciados diretos e significações explícitas saídos de um espírito que quer a verdade. A Física supõe uma matéria objetiva e não ambígua, sujeita às condições do real. Erramos quando acreditamos nos fatos: só há signos. Erramos quando acreditamos na verdade: só há interpretações. O signo tem um sentido sempre equivoco, implícito e implicado. "Eu seguira em minha vida uma marcha inversa à dos povos, que não se servem da escrita fonética senão depois de terem considerado os caracteres como uma sequência de símbolos." O que reúne o perfume de uma flor e o espetáculo de um salão, o gosto de uma madeleine e a emoção de um amor, é o signo e o correspondente aprendizado. O perfume de uma flor, quando esta emite um signo, ultrapassa, ao mesmo tempo, as leis da matéria e as categorias do espírito. Não somos físicos nem metafísicos; devemos ser egiptólogos. Pois não há leis mecânicas entre as coisas, nem comunicações voluntárias entre os espíritos; tudo é implicado, complicado, tudo é

signo, sentido, essência. Tudo existe nestas zonas obscuras em que penetramos como em criptas, para aí decifrar hieróglifos e linguagens secretas. O egiptólogo, em todas as coisas, é aquele que faz uma iniciação - é o aprendiz" (PS, p. 90-91).

Kant aparece, como se fosse um prolongamento de Leibniz. Juízos analíticos, novamente. Novamente proposições. Princípio de identidade, *ratio essendi*. A proposição analítica é verdadeira, a proposição verdadeira é analítica. Quando há um juízo analítico? Quando o predicado, o atributo, do juízo, está contido no sujeito. Como em Leibniz: o triângulo tem três ângulos é um exemplo de juízo analítico. Reciprocidade. Dentro do conceito sujeito, triângulo, está contido o atributo três ângulos. É simples o juízo analítico. O princípio de identidade o regula. Se se quiser, à maneira de Leibniz, a inclusão e a inerência também são analíticas. "O corpo é extenso". O juízo analítico repete no conceito predicado o que está dito no conceito sujeito. Esta a sua validade. Os juízos analíticos são verdadeiros: necessários e universais. Leibniz e a paixão dos princípios: e dos gritos e dos cantos, dirá Deleuze. Princípio de identidade. *Ratio essendi*. Que se apresenta sob a forma de uma proposição recíproca. Princípio de razão suficiente. *Ratio existendi*. "Tudo tem uma razão". Princípio dos indiscerníveis. *Ratio cognoscendi*. A razão como razão de conhecer. *Ratio fiendi*. Razão do devir. Princípio de continuidade. As verdades de razão, a noção de sujeito. Quanto a Kant, além do juízo analítico, o juízo sintético. É como verdade de razão e verdade de fato em Leibniz? Estas últimas são o mesmo que os juízos sintéticos? Estes, fundados na experiência. Além dos juízos analíticos e dos juízos sintéticos; o a priori e o a posteriori. Uma das grandes renovações kantianas. A partir destes dois, nos aproximamos do sujeito transcendental. São renovações e criações kantianas. A priori quer dizer, independente da experiência, que não depende da experiência, da percepção sensível, como se diz em torno do juízo sintético. O a posteriori é o que é dado na experiência, o exato inverso. Repete-se, o a priori, o que não é dado na experiência. Neste sentido, a priori é universal e necessário é a mesma coisa, já que a experiência é o particular e o contingente. Há algo no a priori que não é

partir destes dois, nos aproximamos do sujeito transcendental. São renovações e criações kantianas. A priori quer dizer, independente da experiência, que não depende da experiência, da percepção sensível, como se diz em torno do juízo sintético. O a posteriori é o que é dado na experiência, o exato inverso. Repete-se, o a priori, o que não é dado na experiência. Neste sentido, a priori e universal e necessário é a mesma coisa, já que a experiência é o particular e o contingente. Há algo no a priori que não é dado na experiência: “sempre, “necessariamente”. Claro que o necessário e o sempre jamais poderão ser matéria de experiência. A experiência se reduz ao dado, ao juízo assertórico. A água ferve a 100 graus. Somente. Nunca “necessariamente a 100 graus”. Conclusão: O universal e o necessário por definição não são dados na experiência, porquanto uma experiência é sempre particular e contingente. O a priori, em primeiro lugar, é aquilo que é independente da experiência; em segundo lugar, é aquilo que é universal e necessário. Como definir o universal e o necessário? Diz Deleuze, ser independente da experiência não impede que se aplique à experiência, e somente a ela. É uma nova compreensão: aplicar-se à experiência. A água entrará *sempre* em ebulição a 100 graus. De onde vem esse *sempre* ? Não é da experiência, não é a experiência que me dá. O que não impede que sempre se aplique à experiência. É o a priori, independente da experiência, mas aplicável aos objetos da experiência. Isto é o universal e o necessário. Que querem dizer universal e necessário? Pertencem eles ao que é tão célebre em filosofia: as categorias, predicados muito especiais constituídos pela filosofia. Que é uma categoria? É um predicado, um atributo. Só que universal. Não é como o azul de o céu é azul, que é particular e contingente.

O espaço e o tempo, o aqui e o agora, serão reduzidos à ordem dos conceitos. A posição espaço - tempo será tratada como um predicado: como uma atribuição de conceito? Kant procura encontrar algo irreduzível à ordem dos conceitos, o espaço e o tempo. Tudo muda com Kant. Como se pensa isto? Categorias e espaço e tempo. Estamos próximos do terceiro tipo de julgamento: o sintético a priori. De que modo?

De que modo Kant introduz o que Deleuze chama de monstro, o sintético a priori, mistura de conceito com o espaço tempo? Mas antes, o que é a revolução copernicana. Ou melhor, para entender-se Kant, busca-se o sujeito transcendental, o necessário e universal. Como pode surgir o sujeito transcendental? Da disjunção aparência-essência para a conjunção aparição-condição de aparição. Assim? Sem o quê? É uma questão do sujeito. O sujeito já não aparece na mesma situação. O sujeito constituinte das condições do que aparece, sob as quais o que aparece, lhe aparece. Tudo o que aparece sob as condições do espaço tempo de uma parte; e de outra, as categorias, são as formas de toda experiência possível: são as dimensões do sujeito transcendental.

O a priori. O espaço a priori. O espaço como absolutamente independente da experiência. O espaço, assim apresentado, não é um derivado da experiência, ao contrário, é um suposto da experiência. Condição da experiência. Toda experiência supõe o espaço: é sua condição, da experiência. O espaço como suposto da percepção. Ter sensação, a intuição sensível, seja qual for a sensação, o suposto é a objetividade do espaço. O espaço não deriva da experiência: é condição dela. O espaço é a priori, puro, não deriva da experiência: é uma intuição pura, independente da experiência. O espaço é uma intuição pura, diferente de um conceito. A diferença dos muitos e do um. O conceito abarca muitos, muitas mesas por exemplo. A intuição, no caso, um só espaço. O conceito cobre uma multidão de seres, enquanto a intuição refere-se a um. Com o conceito, o número indefinido, com a intuição, um. Há a intuição deste homem, mas não a intuição do homem em geral, objeto do conceito, pelo menos do conceito anterior ao concetto. O espaço é uma intuição pura. Esta é a exposição metafísica do espaço. A priori, independente da experiência. É o suposto da experiência. Ou seja: o espaço não é um conceito, mas uma intuição. “Os critérios do a priori são o necessário e o universal. O a priori define-se como independente da experiência, mas precisamente porque a experiência jamais nos “dá” algo que seja universal e necessário” (Kant, p. 25). Hume foi o primeiro a anotar o ultrapassamento

do dado da experiência. “Kant pergunta primeiro: qual o fato do conhecimento (quid facti)? O fato do conhecimento é que temos representações a priori, (graças às quais formulamos juízos)”. Sejam simples “representações”: o espaço e o tempo, formas a priori da intuição, intuições por sua vez a priori, que se distinguem das representações empíricas ou dos conteúdos a posteriori (por exemplo, a cor vermelha). Sejam, propriamente, “representações”: a substância, a causa, etc., conceitos a priori que se distiguem dos conceitos empíricos (por exemplo, o conceito de leão). A questão Quid facti? É o objeto da metafísica. Que o espaço e o tempo sejam representações ou intuições a priori, tal é o objeto do que Kant chama “a exposição metafísica” do espaço e do tempo” (La Philosophie critique de Kant, p. 15-16). Além da exposição metafísica, existe a exposição transcendental. Ou, para que algo seja objeto do conhecimento, é preciso que se cumpram certas condições. E estas condições se produzem no sujeito do conhecimento, formando as condições transcendentais do conhecimento. A partir disto: a exposição transcendental do espaço, como condição da cognoscibilidade das coisas: condições para que estas coisas sejam conhecidas. Do mesmo modo, a exposição transcendental do tempo. “Por esse motivo, questão de fato sucede uma questão mais elevada: questão de direito, *quid juris?* Não basta constatar que, de fato, temos representações *a priori*. É necessário ainda que expliquemos por que e como essas representações se aplicam, necessariamente, à experiência, ainda que não derivem dela. Por que e como o dado que nos é apresentado na experiência é necessariamente submetido aos mesmos princípios que os que regulam *a priori* nossas representações (portanto, submetidos às nossas próprias representações *a priori*)? Essa é a questão de direito. - *A priori* designa representações que não derivam da experiência. Transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*. É assim que, à exposição metafísica do espaço e do tempo, sucede uma exposição transcendental. E à dedução metafísica das categorias, uma dedução transcendental. «Transcendental» qualifica o princípio de uma submissão

necessária dos dados da experiência a nossas representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência” ( *Philosophie Critique de Kant*, pp. 17-18).

De Kant. A estética transcendental. Espaço e tempo. A priori e a posteriori. Exposição metafísica e exposição transcendental. De Kant. A analítica transcendental. Dedução metafísica e dedução transcendental. Mas é a partir da noção de fenômeno que vamos tomar conhecimento do sujeito transcendental. Trata-se do rompimento de uma disjunção clássica na história da filosofia. A aparência e a essência. Vamos conhecer uma nova disjunção - sujeito transcendental e sujeito empírico, constituída, esta disjunção, a partir do rompimento do par aparência - essência. A nova idéia é a de aparição. E de condição de aparição. Haverá em Kant um sujeito nomeado sujeito transcendental que é a unidade de todas as condições sob as quais qualquer coisa aparece. E tudo que aparece, aparece sob as condições do espaço e do tempo e das categorias. São as formas de toda experiência possível.

As formas da apresentação: espaço e tempo. As formas da representação: as categorias. Estas são as duas dimensões do sujeito transcendental. Mas que são apresentações e representações? Receptividade e espontaneidade. Espaço e tempo e predicados universais e necessários.

Os juízos: analíticos e sintéticos. Repetindo. O fundamento do juízo analítico - o princípio de identidade. A tautologia: O predicado está contido no sujeito, repetindo no predicado o que está no sujeito. Como em Leibniz, na noção de sujeito, “o triângulo”, o predicado ou atributo - “três ângulos”, reciprocidade; ou inclusão, “três lados”. Quanto aos juízos sintéticos, a experiência os fundamenta. Só a experimentação me diz o diferencial do sujeito, diz o que não está contido no conceito sujeito, no calor não está contido a dilatação. A dilatação dos corpos não está contida no conceito de calor. Pressupõe a experimentação. Kant se opõe a Leibniz. Comparem-se os dois juízos: analíticos, derivados do princípio de identidade,

ratio essendi. Sintéticos, derivados da experiência, da percepção sensível. Ratio existendi.

Quanto às categorias. Problema das categorias. A tabela das categorias. Ou a formulação dos juízos. A tábua das categorias ou Aristóteles. Compare-se: “A rosa é vermelha” e “o objeto tem uma causa”, diga-se objeto ou rosa - o objeto tem uma causa, a rosa tem uma causa. A diferença já é entre o empírico e o transcendental. São domínios diferentes: Nem todos os objetos são rosas, nem todas as rosas são vermelhas. Logo o saber das rosas e do vermelho são experimentais, a posteriori. Que não é o caso das causas. Toda rosa tem uma causa, isto já estava presente em Leibniz, na ratio cognoscendi. Os domínios do empírico: da experimentação do particular e do contingente. O domínio do transcendental, do universal e necessário. Ter uma causa é um predicado universal, como ser causa também. Nenhum objeto será objeto se não tiver uma causa. Então: “ser causado” é predicado de todo objeto da experiência possível, todo objeto é coextensivo à totalidade da experiência possível. Há um todo da experiência possível porque há predicado que se atribuem a todos os objetos possíveis.

As categorias.

A realidade estará toda dada nas formas dos juízos. Juízos singulares, afirmam de uma coisa singular que ela contém a unidade. Juízos particulares, afirmam a pluralidade. Os juízos universais, contém em seu seio, a totalidade. São três juízos, segundo a quantidade. Unidade, pluralidade, totalidade. Do ponto de vista da qualidade, os juízos são afirmativos, negativos e infinitos. Dos juízos, segundo a relação, categóricos, hipotético, disjuntivos. Substancial, a afirmação categorial, afirmar uma propriedade da substância. Dos hipotéticos, a categoria de causalidade, de causa e efeito. E: os juízos disjuntivos ou reciprocidade. O quarto modo dos juízos: problemáticos, as possibilidades; assertóricos, a existência; apodícticos, a necessidade. Para que algo seja objeto, de imediato são-lhe atribuíveis as categorias. As categorias são os predicados do objeto qualquer. As categorias enquanto predicados do objeto

qualquer são a priori. E são a condição da experiência possível. Ou seja, a noção de experiência ganha um sentido. São os predicados universais que dão este sentido à experiência. É o a priori que funda a noção de totalidade da experiência possível. Além das categorias, o universal e necessário são espaço e o tempo. Todo objeto está no espaço e no tempo, ou pelo menos no tempo. E o espaço e o tempo não são categorias. Enquanto as categorias, predicados da experiência possível, são predicados, atributos, conceitos, representações a priori, representações ou conceitos a priori; o espaço e o tempo são apresentações. Como distinguir as apresentações das representações? Distinguir estes dois a priori. Ressalta a noção de fenômeno, para dar-se esta distinção. Aparência o que se distingue de essência. Aparência, o sensível, o faneroscópico, o que aparece à sensibilidade. O a posteriori, que é dado na experiência. O que tem estatuto de fenômeno ou de aparência. E aparência sensível opõe-se a essência inteligível. Disjunção clássica na filosofia. A essência é a coisa como ela é em si, somente pensável. O quadro platônico nos dá: a dualidade entre as aparências sensíveis e as essências inteligíveis. Estas duas noções, de aparência e de essência, implicam o estatuto do sujeito, a presença do sujeito. A posição do sujeito. A aparência é a coisa tal como aparece para o sujeito, marcando a posição deformativa da subjetividade deste. O domínio das ilusões sensíveis. Então, eis Platão, é preciso sair das aparências. E permanecer nas essências. Com Kant, aparece uma posição renovada do conceito de aparência. Aparência e fenômeno não serão mais a mesma coisa. E haverá fenomenologia, afirma Deleuze, quando fenômeno não for mais definido como aparência. E sim como aparição. A diferença é imensa porque aparência não se opõe mais a essência. A distinção binária aparência/ essência desaparece, e a fenomenologia traz consigo a pretensão rigorosa de ciência da aparição. A aparição é alguma coisa que remete às condições daquilo que aparece. Transforma-se o cenário filosófico: no lugar do par disjuntivo, aparência-essência, Kant coloca o par conjuntivo aquilo que aparece - condição de aparição. Tudo é novo:

trata-se da fenomenologia. Sentido de aparição, significação de aparição no lugar de essência. Diz Deleuze: é uma atmosfera radicalmente nova do pensamento.

Examinem-se as condições do sujeito. O sujeito é constituinte das condições sob as quais o que aparece, aparece. E não constituinte do que aparece. A aparição do par conjuntivo fenômenos-condições ou aparições-condições substituindo o velho par disjuntivo aparência-essência assegura uma promoção do sujeito enquanto constituinte das condições de aparição. Isto não implica no desaparecimento do sujeito empírico, que continuará a existir. A aparição-condição de aparição substitui a aparência-essência, da velha metafísica. O fenômeno é o que aparece, e atrás dele não haverá a essência, e sim a condição de sua aparição: de uma parte, as categorias; de outra, o espaço e o tempo. Tudo que aparece, aparece sob as condições do espaço e do tempo e sob as condições das categorias. Espaço e tempo e as categorias são as formas de toda experiência possível. E não pertencendo às coisas, pertencem às dimensões do sujeito transcendental. As condições de aparição, o espaço e o tempo e as categorias. Os primeiros, as formas de apresentação; os segundos, as formas de representação do que aparece. O sujeito transcendental é a condição do que aparece, que aparece ao eu empírico. A aparição aparece ao sujeito empírico. Já é bem límpido: condição de aparição e aparição. Sujeito transcendental e sujeito empírico. Kant começa a surgir para o entendimento. E, em tranqüila evidência, o sujeito transcendental se explicando pelo problema do tempo. E, suavemente, jamais pelo tempo cíclico, ou tempo como número do movimento. A antigüidade, seu ponto de vista, seu mundo, desaparece. Deleuze afirma querer chegar a uma concepção fabulosa do tempo.

E para isto, abandonam-se o juízo analítico, o juízo sintético, as categorias, para penetrar-se no que pode ser alcunhado de teratológico: a síntese a priori. Tomemos as duas sínteses clássicas, como em Leibniz, verdades de razão e verdades de fato. Juízo analítico e juízo sintético. Os dois grandes julgamentos. O princípio de identidade: chama-se julgamento analítico aquele que enuncia um predicado já contido no

toda experiência possível. E não pertencendo às coisas, pertencem às dimensões do sujeito transcendental. As condições de aparição, o espaço e o tempo e as categorias. Os primeiros, as formas de apresentação; os segundos, as formas de representação do que aparece. O sujeito transcendental é a condição do que aparece, que aparece ao eu empírico. A aparição aparece ao sujeito empírico. Já é bem limpo: condição de aparição e aparição. Sujeito transcendental e sujeito empírico. Kant começa a surgir para o entendimento. E, em tranqüila evidência, o sujeito transcendental se explicando pelo problema do tempo. E, suavemente, jamais pelo tempo cíclico, ou tempo como número do movimento. A antigüidade, seu ponto de vista, seu mundo, desaparece. Deleuze afirma querer chegar a uma concepção fabulosa do tempo.

E para isto, abandonam-se o juízo analítico, o juízo sintético, as categorias, para penetrar-se no que pode ser alcunhado de teratológico: a síntese a priori. Tomemos as duas sínteses clássicas, como em Leibniz, verdades de razão e verdades de fato. Juízo analítico e juízo sintético. Os dois grandes julgamentos. O princípio de identidade: chama-se julgamento analítico aquele que enuncia um predicado já contido no sujeito, um conceito contido no outro - formando a relação analítica. Na noção de sujeito, a noção de atributo, tautológico, ou incluído. Basta atribuir A a A, predicar A de A. Não há erro possível: "O azul é azul", mas também "os corpos são extensos". Com ou sem reciprocidade. Tudo já foi dito em Leibniz. Mas Kant introduzirá algo diverso. Algo malicioso, brilhante. Mas, retas e curvas presentes, como elementos fundamentais, para a formação do entendimento do a priori.

O julgamento analítico "todos os corpos são extensos". Então: todos os julgamentos analíticos são a priori, dão-se independentemente da experiência. A é A é um julgamento a priori, analítico. Quanto ao julgamento sintético? É a combinação de dois conceitos heterogêneos. A rosa e o vermelho. E o estabelecimento de um vínculo de uma síntese entre dois conceitos heterogêneos é, não há dúvida, a posteriori. "A é B". Pergunta-se, quando o julgamento empírico é verdadeiro, em que condições um julgamento empírico é verdadeiro? Diz Deleuze: há uma tentativa célebre e prodigiosa

de Leibniz. Tentar transformar todos os juízos em juízos analíticos. E esta questão remete ao infinito, ao problema do infinito - à turbulência do infinito, em palavras de estranha beleza, de Michaud. César e o Rubicão é uma proposição analítica, embora assim não pareça. O aqui e o agora que parecem testemunhar pelo julgamento sintético; testemunham, o fazem, pelo julgamento analítico. O que parece ser uma síntese a posteriori, é, na verdade, um juízo analítico, pois na noção de César está incluído atravessar o Rubicão. Mas, e Kant?

“Kant não pára de lembrar que as idéias são essencialmente “problemáticas”. Inversamente, os problemas são as próprias idéias. Sem dúvida, ele mostra que as Idéias nos precipitam em falsos problemas. Mas esta característica não é a mais profunda: se a razão, segundo Kant, coloca falsos problemas em particular, carregando, portanto, a ilusão em seu seio, é porque ela é em primeiro lugar, faculdade de colocar problemas em geral. Uma tal faculdade, tomada em seu estado de natureza, não tem ainda meio de distinguir o que há de verdadeiro ou de falso, o que é ou não fundado num problema que ela coloca”. Diz-se duas coisas do sublime: o sublime matemático, extensivo; o sublime dinâmico, o intensivo. O mar calmo, o céu claro, é o sublime matemático; quando este infinito da expansão dá lugar ao infinito das forças da matéria, é o infinito dinâmico. A fúria, a avalanche. No sublime, não há apreensão das partes, não há reprodução das partes, não há reconhecimento: é o informe, é o disforme. Há uma mutação na compreensão estética - em vez do ritmo, o caos. O sublime, à diferença do pequeno intervalo, já faz presente o movimento aberrante? Acentrado? E a partir dele que alguma coisa sai de seus eixos, o tempo?

O transcendental em Kant e o involuntário em Proust. Ao elaborar-se uma teoria das faculdades, não há como abandonar o senso comum e o uso voluntário, não há como abandonar Kant e Proust, não há como deixar de penetrar no sublime e na memória ontológica. Mas, questiona-se: que é a sociabilidade? Passa-se para Artaud, e definitivamente assume-se a postura da investigação. Heliogábalo é mais importante do que o uso superior das faculdades, do que a autonomia. É a sociabilidade e seu objeto,

O transcendental em Kant e o involuntário em Proust. Ao elaborar-se uma teoria das faculdades, não há como abandonar o senso comum e o uso voluntário, não há como abandonar Kant e Proust, não há como deixar de penetrar no sublime e na memória ontológica. Mas, questiona-se: que é a sociabilidade? Passa-se para Artaud, e definitivamente assume-se a postura da investigação. Heliogábalo é mais importante do que o uso superior das faculdades, do que a autonomia. É a sociabilidade e seu objeto, a anarquia. Ir além do dado, além do empírico, para compreender o uso transcendente das faculdades é o momento de maior risco, pois não sobra nada da filosofia dita clássica. A anarquia deixa de ser um postulado político para tornar-se abertura para a filosofia que faz uma viagem além do logos; não do celerado, nem do exacerbado - mas do que descobre um outro corpo. O que diz Deleuze das faculdades? Peças importantes para a filosofia, negligenciadas ou transmutadas, quando reproduzindo o empírico. Ou ainda mais pertinente: reproduzindo o empírico, porque nele decalcadas. É a denúncia de Deleuze. Em Proust encontra-se que a busca da verdade é a aventura própria do involuntário. "Sem algo que force a pensar, sem algo que violento o pensamento, este nada significa. Mais importante do que o pensamento é o que "dá que pensar" (PS, p. 94). O que dá a pensar, o que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro, mostrando que o ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural. Deleuze afirma que o ato de pensar é a única criação verdadeira. Dando relevância especial ao termo criação que é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Que quer dizer isto?

Há uma distinção entre posição e mudança: aquela no espaço, esta no tempo. Enquadramento e montagem os distinguem. Trata-se ambas, da imagem-movimento, a imagem-movimento tem duas faces: objetos cuja posição relativa faz variar; o todo que muda está no tempo.

Plano de Imanência.

"O plano de imanência é como um corte no caos e age como um crivo"(Qf?, p.59). A idéia de velocidade infinita se faz presente. "Dar consistência sem nada

perder do infinito” (QF?, p.59). Que quer dizer? E a diferença, consistência e referência? Conceito e proposição, como se faz? Para que que serve? Os fenomenólogos encontraram em Cézanne o pintor por excelência. Maldiney e Merleau-Ponty. Pela análise da sensação, do sentir. Pela distinção: momento figurativo, momento “pathique”, conforme Erwing Strauss. Como base de toda estética possível. Deleuze cita D.H.Lawrence em francês: “l'être pommesque de la pomme”. Que é o momento figurativo, já diferenciado de figural? De que vale a ciência, com sua multiplicidade de justaposição e Cronos? E a filosofia, com a interpenetração e Aion? Deleuze afirma. “Operando um corte do caos, o plano de imanência faz apelo a uma criação de conceitos” (QF?, p. 60). Consistência e existência. Incorporel e corpo. É diferente uma proposição empírica, da verdade de fato, de uma proposição de inclusão. Mas, antes, a velocidade infinita de Hume, a luz de Bergson, as trevas sem fundo de Leibnitz, os átomos de Lucrécio, a disparidade de Simondon, o receptáculo de Platão. Como caos. O espírito ou imaginação, a consciência de direito, as pequenas percepções ou fundo sombrio, o clinamen, a membrana elástica e sem forma. Como plano de imanência. A oposição: os filósofos, o plano de imanência instaurado como um crivo estendido sobre o caos. Os sábios, personagens da religião, concebendo outro tipo de ordem. A transcendência, o mundo mágico-religioso. O déspota divino - a transcendência. O Estado Imperial, sobre a terra. É preciso ver este valor enorme do filósofo. Pelo seu poder, quase delirante, de inventar conceitos? Por causa da imanência? Qual o seu poder, da imanência?

Faculdade e encontro fazem um disjunção. O que é natural à faculdade é o torpor, pois o pensamento, por exemplo, requisita, para pensar, a condição do encontro. A tolice identifica-se com o pensamento enquanto este é apenas uma faculdade. O exercício voluntário da faculdade em oposição ao exercício involuntário, como mostra Deleuze em Proust, esclarece esta diferença. A questão das forças: o pensamento supõe algo que o force a pensar. Se a tolice identifica-se com o

pensamento enquanto este é apenas uma faculdade, ela, a tolice, é uma estrutura do pensamento - e exprimindo esta tolice, a maneira baixa de pensar, os discursos tecidos de verdades banais, até mesmo imbecis, produtos de uma alma baixa e pesada. Sobretudo, nesta alma baixa, destaca-se o sem interesse nem importância. É a expressão do não-senso no pensamento, sem ser um erro ou engano. A própria verdade cai sob domínios novos. E é de direito que a baixeza pertence ao pensamento. Ameaça permanente. O inimigo mais ameaçador: o não-senso. O verdadeiro é um inimigo mais profundo do que o erro. É o falso problema. O original: a oposição verdadeiro-falso é prolongada pela diferença no próprio verdadeiro, a verdade perde a unidade, há tipos de verdade. Verdades baixas, que são? Verdades altas, que são? Idéias expressivas e idéias inexpressivas? Sim, mais à frente. O não-senso - o sem interesse, sem importância, o vulgar havido como relevante, o ordinário confundido com o singular, com o problema mal colocado. Como são, a tolice e o erro. Não-senso, reconhecimento, e outros mais, estão implicados na compreensão e na diferença entre o erro e a tolice. Lentamente: quando o erro é apresentado como o único negativo do pensamento. A questão do senso comum se apresenta: "E não dá o erro testemunho da forma de um senso comum, visto que não pode acontecer a uma faculdade sozinha enganar-se, mas a pelo menos duas faculdades, do ponto de vista de sua colaboração, sendo o objeto de uma confundido com um outro objeto da outra? E que é o erro a não ser uma falsa reconhecimento?" (DR, p. 244). O erro é apresentado como o único negativo do pensamento. O erro viria de uma falsa repartição dos elementos da representação - da oposição, da analogia, da semelhança e da identidade. Elementos da representação. Antes - "O erro é apenas o reverso de uma ortodoxia racional e ainda testemunha em favor daquilo de que ele se desvia, em favor de uma retidão, de uma boa natureza e de uma boa vontade daquele que é dito enganar-se" (DR, p. 244). Trata-se da homenagem do erro à verdade, dando ao falso a forma do verdadeiro. Quanto aos elementos da representação: Platão irá estabelecer o modelo positivo da reconhecimento ou do senso comum e o modelo negativo do erro. No

cTeeteto. Sim, este seria a primeira grande teoria da representação, do senso comum e da reconhecimento, bem como do erro como correlato. Erro e besteira - como dar conta destes dois? Suas ligações com a representação, principalmente.

A verdade, o conhecimento, a moral, destacam-se na imagem dogmática do pensamento. O homem verídico, o mundo verídico; mas também o objetivismo, o subjetivismo. A designação, a significação. Diante da verdade, abre-se um tratado que se concluirá na síntese passiva do pensamento. Não é o designado nem o significado. Nietzsche fala em valor e sentido. A arte fala em clichês - mas o que importa mesmo é aquilo que força a pensar. Não identificando o pensamento com uma simples faculdade. Com Nietzsche e Proust a recusa ao método é uma evidência. Não é assim com Espinoza. O método formal e reflexivo parece resistir.

“ As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si própria, do ato de pensar no próprio pensamento” (DR, pp. 230-231). Aparecem os problemas das faculdades, do senso comum e da boa vontade. Boa vontade e método parecem adequar-se plenamente, partindo-se da idéia de que a busca do verdadeiro é uma tendência inata ao pensamento. “O filósofo pressupõe de bom grado que o espírito como espírito, o pensador como pensador, quer o verdadeiro, ama ou deseja o que é verdadeiro, procura naturalmente o verdadeiro” (PS, p. 93). Mas se não é assim, como se engendra o pensar no pensamento? Dois exercícios aparecem: o que tem a forma transcendental, o transcendente; e o que tem a forma empírica. O transcendente, em que há forma disjunta das faculdades, e o empírico com sua forma conjunta. Sob o domínio do senso comum, conforme os moldes kantianos. Mas também o voluntário, o uso voluntário das faculdades e o uso involuntário das faculdades.

## BIBLIOGRAFIA

Gilles Deleuze: Passin.

Alberti, L. B. - **Da Pintura**, SP, Unicamp, 1992.

Alféri, P. - **Guillaume D'Ockham, Le Singulier**, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.

Alliez, É. - **A Assinatura do Mundo, O que é a filosofia de Deleuze e Guattari?** SP, Ed. 34, 1995.

- **Deleuze Filosofia Virtual**, SP, Ed. 34, 1996.

- **Da Impossibilidade da Fenomenologia**, SP, Ed. 34, 1996.

Alliez, É.; Feher, M.; Gille, D.; Stengers, I.; Guattari, F. - **Contra-Tempo**. RJ, Forence-Universitária, 1988.

Álvarez, Á. G. - **Tratado de Metafísica, Teología Natural**. Madrid, Gredos, 1968.

- **Tratado de Metafísica, Ontología**. Madrid, Gredos, 1967.

Antunes, N. M. - **Jogo de Espelhos**, RJ, José Olympio, 1982.

Apostel, Léo - **Sintaxe. Semantique et Pragmatique**, in *Encyclopédie de la Pléiade: Logique et Connaissance Scientifique*, Paris, Gallimard, 1967

Archambault, P. - **Leibniz**. Paris, Vald. Rasmussen, 1927.

Aristote - **La Métaphysique**. introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Vrin, 1981.

- **La Politique**. introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Vrin, 1982.

- **Étique a Nicomaque**. introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Vrin, 1983.

- **Organon**. traduction et notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1984.

- **Physique**. traduction par Henri Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 1983.

- **Traité du temps**; introduction, traduction et commentaire par Catherine Collobert. Paris, ed. Kimé, 1994.

- **Les Attributions (catégories)**: Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias. Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- Arnaud, A. – **Pierre Klossowski**. Paris, Seuil, 1990.
- Aubenque, P. - **La Prudence chez Aristote**, Paris, PUF, 1963.  
 - **Le Problème de l'être chez Aristote**, Paris, PUF, 1962.
- Augustin, Saint - **Les Confessions**. Paris, Garnier, 1947.  
 - **La Cité de Dieu**. Paris, Garnier, 1942.  
 - **Diálogo sobre a Felicidade**. Lisboa, Ed. 70, 1988.
- Alquié, F. – **Le Rationalisme de Spinoza**, Paris, PUF, 1981.
- Aubin, P. – **Plotin et le Christianisme**. Paris, Beauchesne, 1992.
- Avicenne - **La Métaphysique du Shifā'**- Livre I à V, introduction, traduction et notes par Georges C. Anawati. Paris, Vrin, 1978.  
 - **La Métaphysique du Shifā'**- Livre VI à X, introduction, traduction et notes par Georges C. Anawati. Paris, Vrin, 1985.
- Ayer, A.J. – **Hume**. Lisboa, Dom Quixote, 1981.
- Azouvi, F. – **Maine de Biran, la science de l'Homme**. Paris, J. Vrin, 1995.
- Bacon, F. – **L'art de l'impossible, Entretiens avec David Sylvester**. Paris, Albert Skira, 1995.
- Badiou, A. – **Deleuze o Clamor do Ser**, SP, Jorge Zahar, 1997.
- Baertschi, B.- **L'Ontologie de Maine de Biran**, Paris, Vrin, 1982.  
 – **Les Rapports de L'ame et du Corps: Descartes, Diderot et Maine de Biran**. Paris, J. Vrin, 1992.
- Barthelemy-Madaule, Madeleine. – **Bergson**. Paris, Seuil, 1967
- Bastid, P. – **Proclus et le crépuscule de la pensée grecque**. Paris, J. Vrin, 1969.
- Becco, A. – **Du simple selon G. W. Leibniz, discours de métaphysique et monadologie**. Paris, J. Vrin et CNRS, 1975.
- Beck, H. - **El Ser como Acto**. Pamplona, Universidad de Navarra, 1968.
- Belaval, Y. – **Leibniz, critique de Descartes**. Paris, Gallimard, 1960.  
 – **Leibniz, Initiation a sa philosophie**. Paris, J. Vrin, 1984.  
 – **Études Leibniziennes**. Paris, Gallimard, 1976.

- **Leibniz, de l'âge classique aux lumières.** Paris, Beauchesne, 1995.
- Benda, Julien. – **Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité,** Paris, Mercvve de France, 1967.
- Bennett, Jonathan. – **Un estudio de la ética de Spinoza.** México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Benoist, J. – **Autour de Husserl, l'Ego et la Raison,** Paris, J. Vrin, 1994.
- Berger, G. – **Le Cogito dans la Philosophie de Husserl,** Paris, Aubier, 1941.
- Bergman, I. - **Imagens,** São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- Bergson, H. - **Oeuvres, Éd. Du Centenaire.** Paris, PUF, 1984.
  - **Mélanges.** Paris, PUF, 1972.
- Berkeley, G. – **Œuvres, vol. I.** Paris, PUF, 1985.
  - **Œuvres, vol. II.** Paris, PUF, 1985.
  - **Três diálogos.** Coimbra, Atlântida, 1965.
- Biard, J. - **Logique et Théorie du Signe au XIVE Siècle.** Paris, Vrin, 1989.
- Biran, Maine de – **Memóire sur la décomposition de la pensée.** Paris, J. Vrin, 1988.
  - **De l'Aperception immédiate.** Paris, J. Vrin, 1995.
  - **Dernière Philosophie: Morale et Religion.** Paris, J. Vrin, 1987.
  - **Œuvres Choises de Maine de Biran, avec une introduction par Henri Gouhier.** Paris, Aubier, 1942.
  - **Influence de l'Habitude sur la Faculté de Penser.** Paris, PUF, 1954.
- Boèce – **Consolation de la philosophie.** Paris, Rivages, 1989.
- Boehm, A. – **Le «vinculum substantiale» chez Leibniz.** Paris, J. Vrin, 1962.
- Boltzmann, L. – **Leçons sur la théorie des gaz.** Paris, Jacques Gabay, 1987.
- Borges, J. L. - **Ficcões.** SP, Círculo do Livro, 1975.
- Boudot, M. – **L'argument dominateur et le temps cyclique,** in: Les études philosophiques n° 3. Paris, PUF, 1983.

- Boussoulas, N.-I. - **L'Être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon**, Paris, PUF, 1952.
- Boutot, A. - **L'invention des formes**, Paris, Odile Jacob, 1993.  
 - **Heidegger et Platon**, Paris, PUF, 1987.
- Boutroux, E. - **Kant**, Lisboa, Inquérito, 1970.  
 - **La Philosophie de Kant**, Paris, Vrin, 1926.
- Bouveresse, R. - **Spinoza et Leibniz**. Paris, J. Vrin, 1992.  
 - **Esthétique, psychologie et musique**. Paris, J. Vrin, 1995.
- Boyer, C. B. - **História da Matemática**. SP, Edgard Blücher, 1974.
- Brague, R. - **Du Temps chez Platon et Aristote**. Paris, PUF, 1982.  
 - **Aristote et la Question du Monde**. Paris, PUF, 1988.
- Bréhier, E. - **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**, Paris, Vrin, 1989.  
 - **Études de Philosophie Antique**.  
 - **La Philosophie de Plotin**. Paris, J. Vrin, 1982.  
 - **História da Filosofia**. SP, Mestre Jou, 1978.  
 - **La Philosophie du Moyen Age**. Paris, Albin Michel, 1937.
- Brentano - **Aristote et les Significations de l'Être**. Paris, Vrin, 1992.
- Breton, S. - **Matière et dispersion**. Grenoble, Jérôme Millon, 1993.
- Brisson, L. - **Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon**, Paris, éd. Klincksieck, 1974.
- Brochard, V. - **Études de philosophie Ancienne et de philosophie Moderne**, Paris, Vrin, 1954.
- Brun, J. - **O Neoplatonismo**. Lisboa, Ed. 70, 1990.
- Brunet, Olivier. - **Philosophie et Eshétique chez David Hume**. Paris, Nizet, 1965.
- Brunner, C. - **Spinoza contre Kant**, Paris, Vrin, 1933.
- Brunschvicg, L. - **Spinoza et ses Contemporains**, Paris, PUF, 1971.  
 - **La Raison et la Religion**, Paris, Félix Alcan, 1939.  
 - **La Modalité du jugement**, Paris, PUF, 1964.
- Buydens, M. - **Sahara, l'Esthétique de Gilles Deleuze**, Paris, Vrin, 1990.  
 - **Plotin et Proclus**. Paris, Les Belles Lettres, 1982.

- Careil, A. Foucher de. – **Mémoire sur la réfutation inédite de Spinoza par Leibniz.** Paris, E. Brière, 1854.
- Cariou, M. – **L'Atomisme: Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrece.** Paris, Aubier, 1978.
- Cassin, B. et Narcy, M.. – **La Décision du Sens.** Paris, Vrin, 1989.
- Cchallaye, Félicien. – **Bergson.** Paris, Mellottée.
- Charles-Saget, A. – **L'architecture du divin, Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus.** Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Chauviré, C. – **Peirce et la Signification.** Paris, PUF, 1995.
- Chenu, M. D. - **Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin.** Paris, Vrin, 1950.  
 - **La Théologie au Douzième Siècle.** Paris, Vrin, 1976.  
 - **La Théologie comme Science au XIIIe Siècle.** Paris, Vrin, 1969.
- Chevallier, L. le – **La morale de Leibniz.** Paris, J. Vrin, 1933.
- Chevallier, J. – **Bergson.** Paris, Plon, 1926.
- Chirpaz, François – **Hume et le procès de la métaphysique.** Paris, Beauchesne, 1989.
- Cicéron - **Traité du Destin,** in: Les stoïciens, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, Paris, 1962.
- Cléro, Jean-Pierre – **La philosophie des passions chez David Hume.** Paris, Klincksieck, 1985.
- Collin, C. H. - **Manuel de Philosophie Thomiste.** Paris, P. Tequi, 1950.
- Comar, P. – **La perspective en jeu, les dessous de l'image -** Paris, Gallimard, 1992.
- Combes, J. – **Études néoplatoniciennes.** Grenoble, Jérôme Millon, 1989.
- Conche, M. - **Temps et Destin.** Paris, Puf, 1992.
- Condillac, É. – **Tratado das Sensações.** Campinas, Unicamp, 1993.  
 - **Les Monades.** Paris, Millon, 1994.
- Cossutta, F. – **Éléments pour la lecture des textes philosophiques,** Paris, Bordas, 1989.
- Costabel, P. – **Leibniz et la dynamique en 1692, textes et commentaires.** Paris, J. Vrin, 1981.
- Corbin, H. - **Avicenne et le Récit Visionnaire.** Paris, Berg International, 1979.
- Corte, M. – **Aristote et Plotin.** Paris, Desclée de Brouwer & CIE, 1935.

- Courtine, J.-F. - **Suarez et le Système de la Métaphysique**. Paris, PUF, 1990.
- Cressole, M. - **Deleuze**. Paris, Ed. Universitaires, 1973.
- Cresson, André. - **Bergson**. Paris, PUF, 1946.
- Damascius - **Des premiers principes, Apories et résolutions**. Lagrasse, Verdier, 1987.
- Damisch - **L'origine de la perspective** - Paris, Flammarion, 1993.
- Darbon, A. - **Études Spinozistes** - Paris, PUF, 1946.
- **La philosophie des mathématiques, étude sur la logistique de Russell**. Paris, PUF, 1949.
- Dascal, M. - **La semiologie de Leibniz**. Paris, Aubier, 1978.
- Davy, M.-M. - **Initiation Médiévale**. Paris, Albin Michel, 1980.
- Décarie, V. - **L'Objet de la Métaphysique selon Aristote**, Paris, Vrin, 1972.
- Delbos, Victor. - **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme**. Paris, Presses de l'Université, 1990.
- **Le spinozisme**. Paris, Vrin, 1972.
- Deledalle, G. - **Lire Peirce Aujourd'hui**, Bruxelles, De Boeck, 1990.
- **Théorie et Pratique du Signe**, Paris, Payot, 1979.
- Deledalle, G., Foulquié, P. - **A Psicologia Contemporânea**, SP, Editora Nacional, 1969.
- Delhomme, Jeanne. - **Spinoza contre Kant**, Paris, puf, 1954.
- Destrée, P. - **Plotin , ou l'épreuve du « monde en tant que monde »**. in: ?
- Derrida, J. - **Khôra**, Campinas, Papirus, 1995.
- **Le problème de la genèse dans la Philosophie de Husserl** , Paris, PUF, 1990.
- Descombes, V. - **Le Platonisme**, Paris, PUF, 1971.
- Dias, S. - **Lógica do Acontecimento, Deleuze e a Filosofia**. Porto, Afrontamento, 1995.
- Dillens, A.-M. - **A la Naissance du Discours Ontologique**, Bruxelles, Ousia, 1982.
- Dixsaut, M. - **Le naturel philosophe, essai sur les Dialogues de Platon**, Paris, Vrin, 1985.

- Dogen – *A lua numa gota de orvalho*, SP, Siciliano, 1993.  
 – *A palavra de Dogen*, SP, Bushinji, 1995.
- Donzelot, J. – *L'invention du Social, Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris, Fayard, 1984.  
 – *A Polícia das Famílias*, RJ, Graal, 1980.
- Dubois, C-G. – *Le maniérisme*. Paris, PUF, 1979.
- Dubois, P. - *L'oeuvre de Berkeley*, Paris, Vrin, 1985.
- Dumont, J.- P. – *Introduction a la Méthode d'Aristote*, Paris, Vrin, 1992.
- Duchesneau, F. – *Leibniz et la méthode de la science*. Paris, Puf, 1993.
- Ducrot, Oswald - “Dire et ne pas dire” .
- Dufour-Kowalska, G. – *L'Origine, l'essence de l'origine, l'origine selon l'«Ethique» de Spinoza* . Paris, Beauchesne, 1973.
- Dufrenne, M. – *Phénoménologie de l'Expérience Esthétique* . Paris, Puf, 1967.  
 – *A Estética e as Ciências da Arte* . Amadora, Bertrand, 1982.  
 – *Estética e Filosofia* . SP, Perspectiva, 1981.
- Dumancel, J. – *Whitehead ou le cosmos torrentiel*. In: *Archives de Philosophie*, 47, 1984.  
 – *Whitehead ou le cosmos torrentiel (II)*. In: *Archives de Philosophie*, 48, 1985.
- Dussort, H. – *L'école de Marbourg*. Paris, PUF, 1963.
- Elders, L. J. - *La Métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*. Paris, Vrin, 1994.
- Eliade, M. – *História das crenças e das idéias religiosas – tomo II volume 2*, SP, Zahar, 1979.
- Elie, H. - *Le complexe significabile*, Paris, Vrin, 1937.
- Engel, P. - *La norme du vrai* - Paris, Gallimard, 1989.  
 – *Philosophie et psychologie* - Paris, Gallimard, 1996.  
 – *Identité et Référence*- Paris, PENS, 1985.  
 – *Davidson et la philosophie du langage* - Paris, PUF, 1994.  
 – *Sauver la croyance* - in: *Philosophie* n° 24, Paris, Éd. de Minuit, 1989.  
 – *Aristote, Davidson et l'akrasia* - in: *Philosophie* n° 3, Paris, Éd. de Minuit, 1984.

- Ercilla, J. - **De la Imagen a la Idea, Estudio Critico del Pensamiento Tomista.** Madrid, Gredos, 1959.
- Even, L. - **Maine de Biran Critique de Locke.** Paris, Ed. De L'Institut Supérieur de philosophie, 1983.
- Eves, H. - **Introdução à História da Matemática.** Campinas, Unicamp, 1995.
- Farges, Albert - **La philosophie de M. Bergson,** Paris, P.Feron-Vrau, 1912.
- Faure, Elie - **Histoire de l'art, L'art moderne I,** éd. Denoël, Paris, 1987.
- Farber, M. - **Husserl.** Buenos Aires, Losango, 1956.
- Fenart, Michel - **Les assertions bergsoniennes,** Paris, Vrin, 1936.
- Festugière, A.J. - **Contemplation et vie contemplative selon Platon -** Paris, Vrin, 1975.  
- **Études de Religion Grecque et Hellenistique -** Paris, Vrin, 1972.
- Fichant, M. - **Les axiomes de l'identité et la démonstration des formules arithmétiques: "2+2=4"** in: revista internacional de filosofia, Leibniz, 1994.
- Forest, A - Steenberghen, F. - Gandillac, M. - **Le mouvement doctrinal du XI<sup>e</sup> siècle au XIV<sup>e</sup> siècle,** Paris, Bloud & Gay, 1951.
- Frailé, G. - **Historia de la Filosofía.** Madrid, Católica, 1975.
- Fragata, J. - **Problemas da Fenomenologia de Husserl.** Braga, Cruz Braga, 1962.
- Frege, Gottlob - **Écrits logiques et philosophiques de,** éds. de Seuil, 1971.
- Fremont, C. - **L'être et la relation.** Paris, J. Vrin, 1981.
- Gandillac, M. - **La sagesse de Plotin.** Paris, J. Vrin, 1966.  
- **Gêneses da Modernidade.** RJ, Ed. 34, 1995.
- Garelli, J. - **Rythmes et mondes.** Paris, Jérôme Millon, 1991.  
- **La Gravitation poétique.** Paris, Mercure de France, 1966.  
- **Artaud et la Question du Lieu.** Paris, José Corti, 1982.  
- **Les temps des signes.** Paris, Klincksieck, 1983.  
- **Le recel et la dispersion.** Paris, Gallimard (NRF), 1978.
- Garcia, M. E. V. - **Spinoza.** Barcelona, Península, 1986.
- Gaudemar, M. - **Leibniz, de la puissance au sujet.** Paris, J. Vrin, 1994.
- Gil, J. - **Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações.** Lisboa, Relógio d'Água, 1987.

Gilson, Bernard. - **L'individualité dans la philosophie de Bergson.** Paris, J. Vrin, 1985.

Gilson, E. - **A Filosofia na Idade Média.** SP, Martins Fontes, 1995.

- **Théologie et Histoire de la Spiritualité.** Paris, J. Vrin, 1943.
- **L'Esprit de la Philosophie Médiévale.** Paris, J. Vrin, 1978.
- **Peinture et Réalité.** Paris, J. Vrin, 1958.
- **Dante et la Philosophie.** Paris, J. Vrin, 1953.
- **El Ser y los Filósofos.** Pamplona, EUNSA, 1985.
- **Lingüística y Filosofía.** Madrid, Gredos, 1974.
- **Le Thomisme.** Paris, Vrin, 1948.
- **Études Médiévales.** Paris, Vrin, 1986.
- **Introduction a l'Étude de Saint Augustin.** Paris, Vrin, 1949.
- **Le Philosophe et la Théologie.** Paris, Arthème Fayard, 1960.
- **Constantes Philosophiques de l'Être.** Paris, Vrin, 1983.
- **La Société de Masse et sa Culture.** Paris, Vrin, 1981.
- **L'Athéisme Difficile.** Paris, Vrin, 1979.
- **A Existência na Filosofia de S. Tomás.** SP, Duas Cidades, 1962.
- **Porquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin, suite de Avicenne et le point de Départ de Duns Scot.** Paris, Vrin, 1986.
- **Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance.** Paris, Vrin, 1947.
- **Les Sources Greco-Arabs de l'Augustinisme Avicennisant, suivi de Massignon, L. - Notes sur le text original Arabe du « De Intellectu » d'Al Farabi.** Paris, Vrin, 1986.

Gilson, E., Boehner, P. - **História da Filosofia Cristã.** Petropolis, Vozes, 1982.

Gouhier, H. - **Les Conversions de Maine de Biran.** Paris, J. Vrin, 1948.

- **Bergson et le Christ des Évangelis.** Paris, J. Vrin, 1987.

Goldschmidt, V. - **Le systeme stoicien et l'idée de temps,** Paris, Vrin, 1985.

- **Les dialogues de Platon,** Paris, PUF, 1963.
- **La religion de Platon,** Paris, PUF, 1949.
- **Essai sur le "Cratyle",** Paris, Vrin, 1982.
- **Le paradigme dans la dialectique platonicienne,** Paris, PUF, 1947.
- **Platonisme et pensée contemporaine,** Paris, Vrin, 1990.
- **Temps Physique et Temps Tragique chez Aristote,** Paris, Vrin, 1982.

Granger, G.-G. - **La vérification** - Paris, Odile Jacob, 1991.

- **Le probable, le possible et le virtuel** - Paris, Odile Jacob, 1995.
- **Essai d'une philosophie du style** - Paris, Odile Jacob, 1968.

- **Pensée formelle et sciences de l'homme** - Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- **La théorie Aristotelicienne de la science** - Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- **La raison** - Paris, PUF, 1955.
- **A ciência e as ciências** - SP, UNESP, 1994.

Grenet, P. - **Le Thomisme**. Paris, PUF, 1956.

Guénon, R. - **O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos**. Lisboa, Dom Quixote, 1989.

Gueroult, M. - **Leibniz, dynamique et métaphysique**. Paris, Aubier, 1977.

- **Spinoza. Dieu** Paris, Aubier, 1968.

- **Spinoza. L'âme** Paris, Aubier, 1974.

Guillaume d'Occam - **Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre, précédé du Proème du Commentaire sur les livres de l'Art Logique**. Sherbrooke, CERUS, 1968.

Hadot, P. - **Sur divers sens du mot *Pragma* dans la tradition philosophique**

**grecque**, in **Concepts et catégories dans la pensée antique**, Paris, Vrin, 1980.

Hamelin, O. - **Le Système d'Aristote**. Paris, Félix Alcan, 1920.

Hardt, M. - **Gilles Deleuze um aprendizado em Filosofia**. SP, Ed. 34, 1996.

Heidegger, M. - **Qu'appelle-t-on penser?**, Paris, PUF, 1988.

- **Kant y el problema de la metafísica**, México, Fondo de Cultura, 1954.

- **Traité des Catégories et de la Signification chez Dans Scot**. Paris, Gallimard, 1970.

Hocke, G. R. - **Maneirismo: O mundo como labirinto**. SP, Perspectiva, USP, 1974.

Höffe, O. - **Introduction à la Philosophie Pratique de Kant**. Paris, J. Vrin, 1993.

Holz, H. H. - **Leibniz**. Madrid, Tecnos, 1970.

Houser, Nathan - **La structure formelle de l'expérience selon Peirce**, in **Études Phénoménologiques** n<sup>os</sup> 9-10, tome V. Paris, J. Vrin, 1989.

Hubbeling, H G. - **Spinoza**. Barcelona, Herder, 1981.

Hume, D. - **Traité de la nature humaine**. Paris, Aubier Montaigne, 1983.

- **Enquête sur l'entendement humain**. Paris, Aubier, 1947.

- **Enquête sur les principes de la morale**. Paris, Aubier,

- **Œuvres Philosophiques.** Paris, Félix Alcan, 1912.
- **4 essais politiques.** Toulouse, Trans-Europ-Repress, 1981.
- **Antologia.** Barcelona, Peninsula, 1986.
- **Essais politiques.** Paris, J. Vrin, 1972.
- **Dialogos sobre la religion natural.** Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- **Mi vida. Cartas de um caballero a su amigo de Edimburgo.** Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- **Les essais esthétiques. Art et psychologie.** Paris, J. Vrin, 1974.
- **Les essais esthétiques. Art et société.** Paris, J. Vrin, 1973
- **L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion.** Paris, J. Vrin, 1980
- **L'homme et l'expérience.** Paris, PUF, 1967.

Husserl, O. – **Leçons pour une Phénoménologie de la conscience intime du Temps.** Paris, PUF, 1983.

- **Idées Directrices pour une Phénoménologie.** Paris, Gallimard, 1950.
- **Méditations Cartésiennes.** Paris, J. Vrin, 1969.
- **Recherches Logiques.** Paris, PUF, 1969.
- **Lógica Formal y Lógica Transcendental.** México, UNAM, 1962.
- **La crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale.** Paris, Gallimard, 1976.
- **Philosophie Première.** Paris, PUF, 1972.
- **Expérience et Jugement.** Paris, PUF, 1970.
- **L'Origine de la Géométrie.** Paris, PUF, 1962.
- **Philosophie de L'Arithmétique.** Paris, PUF, 1972.
- **Chose et Espace, Leçons de 1907.** Paris, PUF, 1989.
- **La Philosophie comme science Rigoureuse.** Paris, PUF, 1989.
- **A Idéia da Fenomenologia.** Lisboa, Ed. 70, 1986.

Husson, L. – **L'Intellectualisme de Bergson,** Paris, PUF, 1947.

Hyppolite, J. – **Figures de la Pensée Philosophique,** Paris, PUF, 1971.

Ibri, I. A. – **Kósmos noétós, A arquitetura e a metafísica de Charles S. Peirce,** SP, Perspectiva, 1992.

Jaeger, W. – **Aristóteles,** México, Fondo de Cultura Economica, 1947.

- Jankélévitch. - **Henri Bergson**, Paris, PUF, 1975.
- Janvier, L. - **Beckett**, Paris, Seuil, 1969.
- Jeannière, A. - **Lire Platon**, Aubier, Paris, 1990.
- Jolivet, J. - **Aspects de la Pensée Médiévale : Abélard. Doctrines du Langage**. Paris, Vrin, 1987.  
 - **Arts du Langage et Théologie chez Abélard**. Paris, Vrin, 1969.
- Joly, H. - **Études platoniciennes, La question des étrangers**, Paris, Vrin, 1992.  
 - **Le renversement platonicien, Logos, Episteme, Polis**, Paris, Vrin, 1985.
- Kant, E. - **Œuvres philosophiques**, Paris, Gallimard, 1985.
- Kerferd, G. B. - **Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait**, in *Positions de la sophistique*, édité par Barbara Cassin, Paris, Vrin, 1986 .
- Klossowski, P. - **Nietzche et le cercle vicieux**. Paris, Mercure de France, 1978.  
 - **Sade, mon prochain précédé de Le philosophe scélérat**. Paris, Seuil, 1967.  
 - **Le corps impie**. Paris, Union Générale, 1979.  
 - **La révocation de l'édit de Nantes**. Paris, Minuit, 1953.  
 - **Les lois de l'hospitalité**. Paris, Gallimard, 1965.  
 - **Tan funesto deseo**. Madrid, Taurus, 1980.  
 - **O Baphomet**. SP, Max Limonad, 1986.  
 - **Le bain de Diane**. Paris, Gallimard, 1980.  
 - **Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines**. Paris, Fata Morgana, 1986.  
 - **La vocation suspendue**. Paris, Gallimard, 1950.
- Kolakowski, L. - **Husserl y la búsqueda de la certeza**. Madrid, Alianza, 1983.
- Kristeva, J. - **História da linguagem**. Lisboa, Ed. 70, 1969.
- Labov, W. - **Le parler ordinaire**, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978.  
 - **Sociolinguistique**, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976.  
 - **Modelos sociolingüísticos**, Madrid, Cátedra, 1983.
- Lafrance, Y. - **Pour Interpréter Platon**, Belles Lettres, Paris, 1986.  
 - **La théorie platonicienne de la Doxa**, Belles Lettres, Paris, 1981.  
 - **Méthode et exégèse en histoire de la philosophie**, Belles Lettres, Paris, 1983.

- Latour, B. – **La science en action**. Paris, Gallimard, 1995.  
 – **Jamais fomos modernos**. RJ, Ed. 34, 1994.
- Latre, Alain de. – **Bergson, une ontologie de la perplexité** Paris, PUF, 1990.
- Lauer, Q. – **Phénoménologie de Husserl, Essai sur la Genèse de l'Intentionnalité**. Paris, PUF, 1955.
- Laurent, J. – **Les fondaments de la nature selon Plotin, Procession et participation**. Paris, J. Vrin, 1992.
- Lautman, A. – **Essai sur l'Unité des Sciences Mathématiques dans leur Développement Actuel**. Paris, Hermann, 1938.
- Leibniz, G. W. – **Confessio philosophi, la profession de foi du philosophe**. Paris, J. Vrin, 1970
- **Análisis infinitesimal**. Madrid, Ed. Tecnos, 1987.
  - **De l'horizon de la doctrine humaine**. Paris, J. Vrin, 1991.
  - **ŒUVRES**. Paris, Aubier Montaigne, 1972.
  - **L'estime des apparences**. Paris, J. Vrin, 1995.
  - **La caractéristique géométrique**. Paris, J. Vrin, 1995.
  - **Naissance du calcul différentiel**. Paris, J. Vrin, 1989.
  - **La réforme de la dynamique**. Paris, J. Vrin, 1994.
  - **Discours de Métaphysique**. Paris, J. Vrin, 1986.
  - **Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld**. Paris, J. Vrin, 1993.
  - **Nouveaux essais sur l'entendement humain**. Paris, Flammarion, 1966.
  - **Sistema nuevo de la naturaleza**. Buenos Aires, Aguilar, 1963.
  - **Discurso de metafísica**. Lisboa, Ed. 70, 1985.
  - **Coletânea de Os Pensadores**. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
  - **Discurso sobre a teologia natural dos chineses**. Lisboa, Colibri, 1991.
  - **Principes de la nature et de la grace fondés en raison et principes de la philosophie ou monadologie**. Paris, PUF, 1954.
  - **Discours de métaphysique et monadologie**. Paris, J. Vrin, 1974.
- Leroy, André – **David Hume**. Paris, PUF, 1953

- Locke. Lisboa, Edições 70, 1985.
- Levinas, E. - **Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl.** Paris, J. Vrin, 1989.
- Lévy, P. - **As Tecnologias da Inteligência,** SP, Ed. 34, 1993.
- **De la Programmation considérée comme un des beaux-arts.** Paris, La Découverte, 1992.
  - **Qu'est-ce que le Virtuel ?** Paris, La Découverte, 1995.
- Lévy, P.; Authier, M. - **As Árvores de Conhecimentos,** SP, Escuta, 1995.
- Libera, A. - **La Philosophie Médiévale,** Paris, PUF, 1993.
- **Introduction a la Mystique Rhénane D'Albert le Grand à Maître Eckhart,** Paris, O.E.I.L., 1984.
  - **Albert le Grand et la Philosophie,** Paris, Vrin, 1990.
- Linsky, L. - **Le problème de la référence,** Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- Locke, J. - **El derecho a la rebelión.** Buenos Aires, La Bastilla, 1973.
- **Essai philosophique concernant l'entendement humain.** Paris, J. Vrin, 1989.
- Longpre, E. - **La Philosophie du B. Duns Scot.** Paris, François d'Assise, 1924.
- Lopez, J. G. - **Estudios de metafísica Tomista,** Panplona (España), Universidad de Navarra, 1976.
- Lorenzini, M. - **Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce que l'Être?** Paris, Félix Alcan, 1920.
- Luypen, W. - **Fenomenología Existencial.** Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1975.
- Machado, R. - **Deleuze e a Filosofia.** RJ, Graal, 1990.
- Macherey, Pierre - **Hegel ou Spinoza.** Paris, libraire François Maspero, 1979.
- **Introduction à l'Éthique de Spinoza.** Paris, PUF, 1994.
  - **Avec Spinoza.** Paris, PUF, 1992.
- Malherbe, Michel - **La philosophie empiriste de David Hume.** Paris, J. Vrin, 1984
- **Kant ou Hume.** Paris, J. Vrin, 1980.
  - **Trois essais sur le sensible.** Paris, J. Vrin, 1991.
- Mallarmé, S. - **Ouvres complètes, Pléiade.** Paris, Gallimard, 1945.
- **Correspondance, Lettres sur la poésie.** Paris, Gallimard, 1995.

- **Igtur, Divagations et Un coup de dés.** Paris, Gallimard, 1976.
- **Poésies.** Paris, Gallimard, 1992.
  
- Maldiney, H. - **Regard Parole Espace.** Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1973.
- Mandelbrot, B. - **Objectos Fractais: Forma, Acaso e Dimensão,** Lisboa, Gradiva, 1991.
- Mansion, S. - **Le Jugement d'Existence chez Aristote.,** Paris, Institut Supérieur de Philosophie, 1976.
- Maritti, Angèle. - **Les formes du mouvement chez Bergson,** Paris, Les cahiers du nouvel humanisme, 1953.
- Martin, J.-C. - **Variations, la Philosophie de Gilles Deleuze.** Paris, Payot, 1993.
- Martinet, A. - **A lingüística sincrônica,** RJ, Tempo Brasileiro, 1971.
- Marty, F. - **La Naissance de la Métaphysique chez Kant,** Paris, Beauchesne, 1980.
- Matheron, A. - **Individu et communauté chez spinoza.** Paris, Minuit, 1988
- **Anthropologie et politique au XVII<sup>e</sup> siècle,** Paris, Vrin, 1933.
- Mengue, P. - **Gilles Deleuze ou le Système du Multiple.** Paris, Kimé, 1994.
- Ménil, Alain - **Deleuze et le « bergsonisme du cinéma »** in: Philosophie n<sup>o</sup> 47.
- Messiaen, Olivier - **Musique et couleur.** Paris, Éd. Pierre Belfond, 1986.
- Meyer, M. - **Science et Métaphysique chez Kant,** Paris, PUF, 1988.
- Michaud, Yves - **Hume et la fin de la philosophie.** Paris, PUF, 1983.
- **Locke,** Rio de Janeiro, Zahar, 1991.
- Michaux, H. - **L'infini turbulent.** Paris, Gallimard, 1994.
- **Émergences-Résurgences.** Paris, Flammarion, 1987.
- **Épreuves, exorcismes.** Paris, Gallimard, 1988.
- **L'espace du dedans.** Paris, Gallimard, 1966.
- **Connaissance par les gouffres.** Paris, Gallimard, 1984.
- **Les grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petits.** Paris, Gallimard, 1966.
- **Estou a escrever-te de um país distante.** Lisboa, Hiena, 1984.

- Michon, C. - **Nominalisme, la théorie de la signification d'Occam**. Paris, J. Vrin, 1994.
- Millet, J. - **Bergson et le Calcul Infinitésimal**, Paris, PUF, 1974.
- Monod, J. - **O acaso e a necessidade**. RJ, Vozes, 1976.
- Moore, G.E. - **Some Main Problems of Philosophy**, Londres, Allen & Unwin, 1953.
- Morais, F. - **Panorama das artes plásticas, séculos XIX e XX**. SP, Instituto Cultural Itaú, 1991.
- Moreau, J. - **L'Ame du monde de Platon aux Stoïciens** :  
 - **Le dieu des philosophes**. Paris, J. Vrin, 1969.  
 - **Espinosa e o Espinosismo**. Lisboa, Ed. 70, 1982.
- Muralt, A. - **L'Idée de la Phénoménologie, L'Exemplarisme Husserlien**. Paris, PUF, 1958.  
 - **Comment dire l'Être ? L'Invention du discours métaphysique chez Aristote**. Paris, Vrin, 1985.  
 - **La Métaphysique du Phénomène, les origines Médiévales et l'Élaboration de la Pensée Phénoménologique**. Paris, Vrin, 1985.
- Naert, E. - **Leibniz et la querelle du pur amour**. Paris, J. Vrin, 1959.
- Nagel, E., Newman, J.R. - **Prova de Gödel**, S.P., Ed. Perspectiva, coleção debates, 1973.
- Nedeljkovic, M. - **David Hume**. Paris, PUF, 1976.
- Negri, A. - **Spinoza subversif**. Paris, Kimé, 1994.  
 - **A anomalia selvagem**. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.
- Nelli, R. - **Os cátaros**, Lisboa, Ed. 70, 1972.
- Nelli, R. - **L'érotique des troubadours**, Toulouse, Édouard Privat, 1963.
- Ortega y Gasset - **La idea de principio en Leibniz**. Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Ortigue, E. - **Le discours et le symbole**. Paris, Aubier-Montaigne, 1962.
- Oulmont, Charles. - **Bergson**. Lisboa, Inquérito, 1953..
- Panofsky, E. - **La perspective comme forme symbolique**, Paris, Minuit, 1975 .
- Paqué, R. - **Le Statut Parisien des Nominalistes**. Paris, PUF, 1995.

- Parain, B. - **Recherches sur la Nature et les Fonctions du Langage**, Paris, Gallimard, 1942.
- **La Filosofia Medieval en Occidente - vol. 4 de história da filosofia**. México, Siglo XXI, 1974.
- Pascal, G. - **Pour Connaitre Kant**, Paris, Bordas, 1966.
- Pasquino, P. - **Le statut ontologique des incorporels dans l'ancien stoïcisme in: Les stoïciens et leur logique**, Paris, Vrin, 1978.
- Patocka, J. - **Introduction à la phénoménologie de Husserl**. Grenoble, Jerome Millon, 1992.
- Paulus, J. - **Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa Métaphysique**. Paris, Vrin, 1938.
- Peirce, C. S. - **Écrits sur le signe**, Paris, éd. du Seuil, 1978.
- **Semiótica**, SP, Perspectiva, 1977.
- **Textes Anticartésiens**, Paris, Aubier, 1984.
- **Escritos Lógicos**, Buenos Aires, Alianza, 1977.
- **Semiótica e Filosofia**, SP, EUSP, 1975.
- Peña, Vidal. - **El materialismo de Spinoza**. Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Penido, T.-L. - **A função da analogia em teologia dogmática**, RJ, Vozes, 1946.
- Petit, J.-L. - **Solipsisme et intersubjectivité, Quinze Leçons sur Husserl et Wittgenstein**, Paris, CERF, 1996.
- Philonenko, A. - **L'école de Marbourg**. Paris, Vrin, 1989.
- **Études Kantiennes**. Paris, J. Vrin, 1982.
- **Le transcendantal et la pensée moderne**. Paris, PUF, 1990.
- **La Théorie Kantienne de l'Histoire**. Paris, J. Vrin, 1986.
- **Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793**. Paris, J. Vrin, 1976.
- Philonenko; Larthomas; Frank, M. - **Sur la Troisième Critique**. Paris, L'Eclat, 1994.
- Platon - **Œuvres Complètes**, in Pléiade. Paris, Gallimard, 1950.
- Plotin - **Ennéades I-VI**. Paris, Les Belles Lettres, 1976-83.
- Politzer, Georges. - **Le bergsonisme**, Paris, Ed, Sociales, 1949.

- Porphyre – **La vie de Plotin**. Paris, J. Vrin, 1982.
- **Isagoge**. Paris, J. Vrin, 1984.
  - **Isagoge**. SP, Matese, 1965.
- Prigogine, I. – **O nascimento do tempo**. Lisboa, Ed. 70, 1990.
- **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. SP, UNESP, 1996.
  - **Sistema (nº 26 da Enciclopédia Einaudi)**. Lisboa, IN-CM, 1993.
  - **Tan solo una ilusion? Una exploración del caos al orden**. Barcelona, Tusquets, 1982.
- Prigogine, I., Stengers, I. – **La Nouvelle Alliance**. Paris, Gallimard, 1979.
- **Entre le temps et l'éternité**. Paris, Fayard, 1988.
- Prigogine, I., Nicolis, G. – **À la rencontre du complexe**. Paris, PUF, 1992.
- Prigogine, I., Glansdorff, P. – **Structure, stabilité et fluctuations**. Paris, Masson et C<sup>ie</sup>, 1971.
- Proclus – **Commentaire sur le Timée**. Paris, Vrin, 1966.
- **Théologie Platonicienne**. Paris, Les Belles Lettres, 1981.
  - **Sur le Premier Alcebiade de Platon**. Paris, Les Belles Lettres, 1985.
  - **De l'Existence du Mal**. Paris, Les Belles Lettres, 1982.
  - **Dix Problèmes concernant la Providence**. Paris, Les Belles Lettres, 1977.
  - **Éléments de Théologie**. Paris, Aubier, 1965.
  - **Commentaire sur la République**. Paris, Vrin, 1970.
- Pseudo-Denys – **Œuvres complètes**. Paris, Aubier, 1943.
- Ramnoux, C. – **Les Présocratiques in Histoire de la Philosophie I**. Paris, éd. Gallimard, 1969.
- Rassam, J. – **La Métaphysique de Saint Thomas**. Paris, PUF, 1968.
- **Thomas d'Aquin**. Paris, PUF, 1969.
- Renaut, A. – **L'ère de l'individu**. Paris, Gallimard, 1991.
- Riccati, C. – **“Processio,” et “Explicatio,” La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues**. Napoli, Bibliopolis, 1983.
- Richir, M. – **Phénomènes, temps et etres ontologie et phénoménologie**. Grenoble, Jerome Millon, 1987.

- **Discours de Métaphysique.** Paris, J. Vrin, 1986.
- **Méditations phénoménologiques, Phénoménologie et phénoménologie du langage.** Grenoble, Jerome Millon, 1992.
- **Le corps, Essai sur l'intériorité.** Paris, Hatier, 1993.

Rivaud, Albert - **Histoire de la Philosophie,** Paris, Puf, 1962.

Robin, Léon - **Platon,** Paris, PUF, 1968.

- **La Pensée Grecque,** Paris, Albin Michel, 1948.
- **Les Rapports de L'être et de la connaissance d'après Platon,** Paris, PUF, 1957.
- **La théorie platonicienne de l'amour,** Paris, PUF, 1964.
- **La pensée hellénique des origines à Épicure,** Paris, PUF, 1967.
- **La Morale Antique,** Paris, PUF, 1970.

Robinet, A. - **Bergson,** Paris, Éditions Seghers, 1965.

- **Leibniz et la racine de l'existence.** Paris, Seghers, 1962.
- **Architectonique disjonctive automates systemiques et idealite transcendente dans l'œuvre de G. W. Leibniz.** Paris, J. Vrin. 1986.
- **Malebranche et Leibniz, relations personnelles.** Paris, J. Vrin, 1955.
- **G. W. Leibniz Iter Italicum.** Firenze, Leo S. Olschki, 1988.

Roques, R. - **L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Maubourg,** CERF, 1983.

Romeu, S.R. - **Hume y el fenomenismo moderno.** Madrid, Gredos, 1975.

Ross, Sir David - **Aristóteles.** Lisboa, Dom Quixote, 1987.

Rosset, C. - **L'objet singulier.** Paris, Minuit, 1979.

Russel, J. - **Francis Bacon.** Paris, Thames & Hudson, 1994.

Ruyer, R. - **La Cybernétique et l'origine de L'information.** Paris, Flammarion, 1954.

- **La conscience et le corps.** Paris, PUF, 1950.
- **Éléments de psycho-biologie.** Paris, PUF, 1946.
- **Philosophie de la valeur.** Paris, Armand Colin, 1952.
- **La genèse des formes vivantes.** Paris, Flammarion, 1958.
- **Esquisse d'une philosophie de la structure.** Paris, Félix Alcan, 1930.

- **La gnose de Princeton.** Paris, Fayard, 1977.
  - **Néo-finalisme.** Paris, PUF, 1952.
- Sartre, J.-P. - **A imaginação.** São Paulo, ed. Difusão Européia do Livro, 1973.
- **La Transcendance de l'Ego.** Paris, Vrin, 1978.
- Schefer, J. L. - **Le Greco ou l'Éveil des Ressemblances.** Paris, Michel de Maule, 1988.
- Schérer, R. - **La Fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl.** Madrid, Gredos, 1969.
- **Pari sur l'Impossible,** Paris, PUV, 1989.
- Schérer, R. e Kelkel, A. - **Husserl.** Lisboa, Ed. 70, 1982.
- Schuhl, P.-M. - **Le dominateur et les possibles.** Paris, PUF, 1960.
- **L'Œuvre de Platon,** Paris, Hachette, 1954.
  - **Platon et l'art de son temps,** Paris, PUF, 1952.
  - **La fabulation platonicienne,** Paris, PUF, 1947.
  - **Machinisme et Philosophie,** Paris, PUF, 1969.
- Scot, Duns - **Sur la Connaissance de Dieu et l'Univocité de l'Êtant.** Paris, PUF, 1988.
- **Tratado del Primer Principio.** Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Serres, M. - **Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques.** Paris, PUF, 1982.
- Sertillanges, R. P. - **La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin.** Paris, Aubier, 1940.
- **La Philosophie Morale de Saint Thomas d'Aquin.** Paris, Aubier, 1966.
- Servien, P. - **Science et Poésie.** Paris, Flammarion, 1947.
- **Principes d'esthétique, problèmes d'art et langage des sciences.** Paris, Boivin, 1935.
  - **Hasard et probabilités.** Paris, PUF, 1949.
- Sève, R. - **Leibniz et l'école moderne du droit naturel.** Paris, PUF, 1989.
- Simondon, G. - **L'Individu et sa Genèse Physico-Biologique,** Paris, PUF, 1964.
- **L'individuation psychique et collective,** Paris, Aubier, 1989.
  - **Du mode d'existence des objets techniques,** Paris, Aubier, 1989.
- Souriau, É. - **Les différents modes d'existence,** Paris, PUF, 1943.
- **L'instauration philosophique,** Paris, Félix Alcan, 1939.

- Chaves da estética, RJ, Civilização Brasileira, 1973.
- Spinoza - **L'Éthique in Oeuvres Complètes**, Paris, Gallimard, 1954.
- Steenberghen, F. V. - **Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale**.  
Louvain, Publications Universitaires, 1974.
- Stengers, I. - **L'invention des sciences modernes**. Paris, La Découverte, 1993.  
- **Quem tem medo da ciência?** SP, Siciliano, 1990.
- Stengers, I. Schlangier, J. - **Les concepts scientifiques**. Paris, La Découverte, 1989.
- Souche-Dagues, D. - **Le Développement de l'Intentionnalité dans la  
Phénoménologie Husserlienne**. Paris, J. Vrin, 1993.
- Strauss, Leo - **Le testament de Spinoza**. Paris, Cerf, 1991
- Taton, R. - **La science moderne de 1450 a 1800**. Paris, PUF, 1995.  
- **La science contemporaine -I / le XIX<sup>e</sup> siècle**. Paris, PUF, 1995.
- Teodoro de Andrés, S. I. - **El Nominalismo de Guillermo de Ockham como  
Filosofía del Lenguage**. Madrid, Gredos, 1969.
- Thibaudet, Albert. - **Le bergsonisme**. Paris, Gallimard, 1923.
- Thom, R. - **Modèles Mathématiques de la morphogénèse**. Paris, Christian Bourgois,  
1980.  
- **Parábolas e Catástrofes**. Lisboa, Dom Quixote, 1985.  
- **Apologie du Logos**. Paris, Hachette, 1990.  
- **Esbozo de una Semiofísica, Física Aristotélica y teoría de las  
catástrofes**. Barcelona, Gedisa, 1990.
- Tiercelin, C. - **C. S. Peirce et le Pragmatisme**. Paris, PUF, 1993.
- Tosel, A. - **Spinoza ou le Crepuscule de la Servitude**. Paris, Aubier, 1984.
- Trouillard, J. - **La purification plotinienne**. Paris, PUF, 1955.
- Uexküll, J. V. - **Mondes animaux et monde humain**. Paris, éd. Denoel, 1965.
- Urbanas, A. - **La Notion d'Accident chez Aristote, Logique et Métaphysique**.  
Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- Valéry, P. - **Eupalinos ou o arquiteto**. RJ, Ed. 34, 1996.

- Vancourt, R. – **La Théorie de la Connaissance chez Maine de Biran**. Paris, Aubier, 1944.
- Vaysse, J.-M. – **Totalité et Subjectivité, Spinoza dans l'idéalisme allemand**. Paris, Vrin, 1944.
- Vergez, André – **David Hume**. Lisboa, Edições 70, 1984
- Verneaux, R. – **Le Vocabulaire de Kant**. Paris, Aubier, 1973.
- **Kant, Critique de la Critique de la Raison Pure**. Paris, Aubier, 1972.
- Veyne, P. – **Acreditavam os Gregos em seus mitos?** SP, Brasiliense, 1984.
- Vier, P. C. – **Evidence and its Function According to John Duns Scotus**, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1951.
- Vignaux, P. – **Nominalisme au XIVe Siècle**. Paris, Vrin, 1982.
- **Justification et Prédestination au XIVe Siècle, Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini**. Paris, Vrin, 1981.
- **Métaphysique de l'Exode et Univocité de l'Être chez Jean Duns Scot**, in **John Duns Scotus**, organizado por J. K. Ryan et B. M. Bonandra. USA, The Catholic University of América, 1965.
- **Philosophie au Moyen Age**. Albeuve, Castella, 1987.
- **O Pensar da Idade Média**. SP, Saraiva, 1941.
- Vuillemin, J. – **Physique et métaphysique Kantiennes**. Paris, PUF, 1955.
- **L'intuitionnisme Kantien**. Paris, Vrin, 1994.
- **L'héritage kantien et la révolution copernicienne**. Paris, PUF, 1954.
- **Leçons sur la première philosophie de Russel**. Paris, Armand Colin, 1968.
- **Nécessité ou contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques**. Paris, Minuit, 1984.
- **La philosophie de l'algèbre**. Paris, PUF, 1962.
- **Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la Raison**. Paris, Aubier, 1971.
- Wackernagel, W. – **Ymagine Denudari, Éthique de l'Image et Métaphysique de l'Abstraction chez Maître Eckhart**. Paris, Vrin, 1991.
- Waelhens, A. – **Phénoménologie et Vérité**. Paris, PUF, 1953.
- Wahl, J. – **Vers le concret**. Paris, Vrin, 1982.
- Wébert, P. J. – **Essai de Métaphysique Thomiste**. Paris, Revue des Jeunes, 1927.

- Whitehead – **Concept of Nature**. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- **Simbolismo: o seu significado e efeito**. Lisboa, Ed. 70, 1987.
  - **A função da razão**. Brasília, EUB, 1985.
  - **Ciência e o mundo moderno**. Lisboa, Ulisseia, 1955.
  - **Proceso y Realidad**. Buenos Aires, Losada, 1987.
- Wolff, F. - **Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme**, in *Nos Grecs et leurs modernes, textes réunis par Barbara Cassin*, éd. Seuil, Paris, 1992 .
- Wolter, A. B. - **The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus**, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946.
- **The Formal Distinction**, in *John Duns Scotus*, organizado por J. K. Ryan et B. M. Bonandra. USA, The Catholic University of América, 1965.
- Worringer, W. - **Abstraction et einföhlung**. Paris, éd. Klincksieck, 1978.
- **L'Art gothique**, Paris, Gallimard.
- Zac, S. – **Essais Spinozistes**. Paris, Vrin, 1985.
- Zubiri, X. - **Sobre la Esencia**. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.

COLETÂNEAS E COLÓQUIOS:

**Le Cinéma selon Deleuze**, sous la direction de Oliver Fahle – Lorenz Engel. Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997.

**Cadernos de Subjetividade: Deleuze**. Organizadores: Peter Pál Pelbart e Suely Rolnik. SP, PUC, 1996.

**Deleuze and Philosophy, the difference engineer**, Edited by Keith Ansell Pearson. New York, Routledge, 1997.

**Saúdeloucura 2**. Direção de Antonio Lancetti. SP, Hucitec, 1990.

**L'Art des Confins**, sous la direction de Annie Cazenave et Jean-François Lyotard, Paris, PUF, 1985.

**Histoire de la Philosophie, Encyclopédie de la Pléiade**, sous la direction d'Yvon Belaval, Paris, Gallimard, 1973.

**Los Filósofos Medievales**, Selección de textos por Clemente Fernández, Madrid, Católica, 1979.

**Contre Platon 1. Le platonisme dévoilé**. Textes réunis par Monique Dixsaut. Paris, Vrin, 1993.

**Contre Platon 2. Renverser le platonisme**. Textes réunis par Monique Dixsaut. Paris, Vrin, 1995.

**Nos Grecs et leurs Modernes**. Textes réunis par Barbara Cassin. Paris, Seuil, 1992.

**El club del Haschich, la droga en la literatura**. Madrid, Taurus, 1976.

**Gilbert Simondon : une pensée de l'individu et de la technique**. Paris, Aubin Michel, 1994.

**Sociolingüística**, organizadores: Maria Stella V. Fonseca e Moema F. Neves. RJ, Eldorado, 1974.

**Signo**, n. 31 da Enciclopédia Einaudi. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

- L'Effet Whitehead.** Paris, Vrin, 1994.
- Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie.** Colloque organisé par Jules Vuillemin. Paris, Vrin, 1986.
- Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,** sous la direction de Jean-Pierre Vernant, Paris, Mouton & Co, 1968.
- Nomades et Vagabonds,** par Jacques Berque, Paul Virilio, Jean Ziegler, A. Guedes, J.-P. Corbeau, Constant, Jean Duvignaud. Paris, 10/18, 1975.
- Psychanalyse et sémiotique,** sous la direction de Armando Verdiglione. Paris, 10/18, 1975.
- Histoire de la Musique, Encyclopédie de la Pléiade,** sous la direction de Roland-Manuel, Paris, Gallimard, 1960.
- La Outra Locura – Mapa antológico de la psiquiatria alternativa,** Edición a cargo de Laura Forti, Barcelona, Tusquets, 1976.
- Les études bergsoniennes,** par Raymond Polin, Pierre Andreu, Lydie Adolphe, Henry Mavit. Paris, Albin Michel, 1952.
- Les études bergsoniennes,** par Martial Gueroult, Jeanne Delhomme, Madeleine Madaule-Barthélémy, Michel Jouhaud, Jules Chaix-Ruy, Françoise Fabre Luce Gruson, Raymond Polin. Paris, PUF, 1960.
- Bergson,** Revue Internationale de Philosophie, n<sup>o</sup> 177 Paris, PUF, 1991.
- Bergson, naissance d'une philosophie.** Actes du colloque de Clermont-Ferrand, novembre, 1989. Paris, PUF, 1990.
- Spinoza: Puissance et Ontologie,** sous la direction de Myriam revault D'Allonnes et de Hadi Rizk, Paris, Kimé, 1994.
- Studia Leibnitiana – Supplementa XVII. Leibniz a Paris (1672-1676).** Wiesbaden, Frans Steiner Verlag GMBH, 1978.
- Husserl,** Tercer Coloquio de Royaumont, Buenos Aires, Paidós, 1968.

- Phénoménologie et Métaphysique**, sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1984.
- Proclus Lecteur et Interprète des Anciens**, actes du colloque international du CNRS Paris (1985). Paris, CNRS, 1987.
- Concepts et Catégories dans la pensée Antique**, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1980.
- Études sur la Métaphysique d'Aristote**, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1979.
- Aristote Aujourd'hui**, sous la direction de M. A. Sinaceur, Paris, Érès, 1985.
- Aristote et les Problèmes de Méthode**, Communications présentées au Symposium Aristotelicum. Paris, Institut Supérieur de Philosophie, 1980.
- Logos et Théorie des Catastrophes, a partir de l'œuvre de René Thom**, sous la direction de Jean Petitot, Genève, Patifio, 1988.
- Locke y el entendimiento humano**. Compilador I.C.Tipton, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Le matérialisme actuel**, par Begson, H. Poincaré, Gide, Wagner, Firmin Roz, Witt-Guizot, Friedel, G.Riou. Paris, Ernest Flammarion, 1926.
- Études sur Avicenne**, sous la direction de Jean Jolivet et Roshdi Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- Jean Duns-Scot ou la Révolution subtile**, entretiens par Christine Goémé, Paris, FAC, 1982.
- Jean Scot Écrivain**, actes du I<sup>er</sup> colloque international Montréal édité par G.-H. Allard, Paris, Vrin, 1986.
- Lectionum Varietates, Hommage a Paul Vignaux**, édité par Jean Jolivet, Z. Kaluza et A. de Libera, Paris, Vrin, 1991.
- Philosophes Médiévaux, Anthologie de Textes Philosophiques (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)**, sous la direction de Ruedi Imbach et Maryse-Hélène Méléard. Paris, 10/18, 1986.
- Begson et les neurosciences**, Acte du Colloque international de neuro-philosophie, sous la direction de Philippe Gallois et Gérard Forzy. Paris, ISPPCPR, 1997.

REVISTAS:

- Berkeley.** Revue Philosophique de la France et de l'étranger. Paris, PUF, n° 3, 1986
- CHIMÈRES,** Revue Trimestrielle fondée par Gilles Deleuze et Félix Guattari.  
Montreuil, Association Chimères, passim.
- Gilles Deleuze – Substance 44/45.** Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1984.
- Substance 66.** Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1991.
- Études Aristotéliennes, Métaphysique et Théologie,** Paris, Vrin, 1985.
- L'analogie – Les études philosophiques 3/4.** Paris, PUF, 1989.
- Analogie et dialectique – Lieux Théologiques 3.** Paris, Labor et Fides, 1989.
- La Métaphysique d'Aristote – Revue de Philosophie Ancienne, n. 1.** Bruxelles, Ousia, 1983.
- La Phénoménologie de Charles S. Peirce –Études Phénoménologiques 9/10.**  
Bruxelas, Ousia, 1989.
- Spinoza: La Quatrième partie de l'Éthique – Revue de Métaphysique et de Morale, n. 4.** Paris, Armand Colin, 1994.
- La Métaphysique de Peirce –Philosophie 10.** Paris, Minuit, 1986.
- Leibniz: Philosophie, n. 39.** Paris, Minuit, 1993.
- Historia de la filosofía: La filosofía alemana de Leibniz a Hegel.** Sob a direção de Yvon Belaval. Madrid, Siglo XXI, 1984.
- Revue Internationale de Philosophie – La Critique de la Raison Pure de Kant, n° 136-137.**
- Revue Internationale de Philosophie – Kant: Critique du jugement, n° 175-176.**
- Revue Épokhè 1: Le statut du phénoménologique.** Grenoble, Jerome Millon, 1990.
- Revue Épokhè 3: L'Irréductible.** Grenoble, Jerome Millon, 1993.



DICIONÁRIOS:

**Dicionário de linguística.** Por: J. Dubois, M. Giacomo, L. Guespin, C. Marcellesi, J-B. Marcellesi, J-P. Mevel. SP, Cultrix, 1978.

**Dictionnaire de la sagesse orientale.** Paris, Robert Laffont, 1989.